

»SAKRAMENTSKRISTNINGEN»

DOP OCH FÖRSTA NATTVARDSGÅNG I SEKULARISERAD MILJÖ

AV KONTRAKTSPROSTEN, DOCENTEN NILS JOHANSSON, BORRBY

I.

Ordet sakramentskristning, som lanserats från ledande baptisthåll i Sverige, har väl kommit till som ett slagord, avsett att användas mot de stora kyrkosamfunden och på dem sätta en mindervärdighetsstämpel. Framförallt skulle det bli en udd, riktad mot det sätt, varpå dessa upptaga sina medlemmar. Ordet är onekligen ganska träffande och i mer än ett hänseende signifikativt. Kyrkosamfunden ha ju alltid utgått från och med större eller mindre skärpa betonat, att dess medlemmar blivit kristna just genom ett sakrament, genom dopet. Och de befästas i Kyrkans gemenskap genom ett annat sakrament, genom nattvarden. Kyrkosamfunden varken kunna eller vilja försvara sig mot den kritik, som termen sakramentskristningen är ett uttryck för, genom att söka bortförklara eller förringa sakramentens fundamentala betydelse. Ett dylikt försvar skulle icke innebära någonting annat än förnekande av fakta. Utan att i minsta mån sväva på målet kunna emellertid kyrkosamfunden försvara sig genom att hävda, att endast den s. k. sakramentskristningen motsvarar Jesu egen och urkristendomens syn på det kristna samfundets väsen och att endast där den förekommer det kristna evangeliets egenart kan komma till sin fulla rätt. Så snart man låter människans egna religiösa eller etiska kvalifikationer bli avgörande, när religionssamfundet kommer till eller när nya medlemmar upptagas i detta, avtrubbas det kristna evangeliet, och det införes i kristendomen element från en annan religion.

Det är den exegetiska forskningen, framför allt under de två sista decennierna, som ger kyrkosamfunden så stor frimodighet att hävda sin

position i detta hänseende. Den s. k. nytestamentliga församlingssynen, som sekter och fria samfund gjort till någonting fundamentalt i sin dogmatiska åskådning, och som de efter bästa förmåga sökt realisera, gällde en tid som en över all diskussion höjd realitet. De nytestamentliga församlingarna ansågos skapas därigenom att en grupp Kristusbekännare slöto sig samman till ett slags förening, och Kyrkan i sin tur skapades, då dessa församlingar sedermera sammanslötos till en större enhet. På ett relativt tidigt stadium hade Kyrkan, menade man, börjat göra avsteg från denna nytestamentliga församlingssyn. Avsteget fick ett av sina mest markanta uttryck i den allt större roll, som sakramentskristningen kom att spela, framför allt då barndopet i andra århundradet vunnit allmänt insteg. På de håll, där denna uppfattning accepterades även inom kyrkosamfundet såsom den historiskt sett riktiga, sökte man vanligen försvara sig genom att varna för ett alltför biblicistiskt betraktelsesätt. Det kristna samfundets struktur var till stor del betingad av de rådande historiska förhållandena. I en senare tid med helt andra förhållanden kunde man givetvis ej vara bunden av den nytestamentliga församlingssynen. Bakom ett dylikt resonemang låg överallt den uppfattningen, att frågorna om religionssamfundet och Kyrkan teologiskt sett voro ganska periferiska. De berörde på intet vis den kristna trons centrum. Att Kyrkan i tredje artikeln är trosföremål, var ett förhållande, som man förunderligt nog lätt kom förbi inom de stora evangeliska kyrkosamfundet.

Läget har emellertid, som redan antytts, snabbt förändrats. Den exegetiska forskningen och den därmed allt intimare förenade systematiska bearbetningen av de kristna trosföreställningarna har klart visat, hur nära problemet om evangeliets egenart är förknippat med problemet om det kristna samfundets väsen. Det ena problemet kan helt enkelt icke behandlas utan hänsynstagande till det andra. Denna uppsats kommer att i fortsättningen genomgående söka visa, huru nära de två problemen höra samman, ja, att det i själva verket blott är fråga om ett enda problem.

Kyrkosamfundets position, då det gäller att försvara sakramentskristningen, är alltså en helt annan än den var på den tid, då de blott kunde hänvisa till att de historiska förhållandena äro helt andra nu än i urkristen tid. Forskningen har visat, att vad man tidigare ansett vara den nytestamentliga församlingssynen är en konstruktion i långt senare tid utan reellt stöd i källorna. Detta förhållande har väckt en hel del irritation på de

håll, där man sett grunden för sin samfundsdogmatik sprängas sönder. Även om denna irritation kan vara förklarlig och i viss mån måste anses vara oundviklig, måste man dock på alla håll sträva efter att undvika och dämpa den. Vad den vetenskapliga forskningen lägger fram, kan givetvis endast korrigeras med sakskaäl. Det är av värde både för det vetenskapliga och det praktiskt religiösa arbetet, om debatten kan föras på ett lidelsefritt och sakligt sätt, och att man gör en sträng boskillnad mellan vetenskaplig argumentering och kyrkopolitisk agitation. Naturligtvis måste forskningen efter bästa förmåga och samvete pröva den kritik, som framkommer mot de resultat den framlägger. En dylik prövning måste ske även av den kritik, som i fråga om saklighet lämnar mycket övrigt att önska, och som framgått ur lusten att komma antingen kyrkosamfundet eller kristendomen överhuvudtaget till livs.

2.

Den exegetiska forskningen av i dag synes ha vunnit en långt gående enighet i fråga om den stora roll, som sakramenten, dopet och nattvarden, spela i urkristendomen. Den har härvid, liksom i så många andra hänseenden, givit den s. k. religionshistoriska skolan rätt gentemot den äldre liberala, som tillmätte dem en mycket periferisk plats. Men i fråga om sakramentens ursprung och innebörd skiljer den sig avsevärt från den uppfattning, som hävdades av forskare, sådana som Reitzenstein, Heitmüller eller Bousset. Talet om att sakramenten till sitt väsen äro främmande för judendomen och att de därigenom måste ha varit det också för Jesus av Nasaret och den palestinensiska urförsamlingen har visat sig vara oriktigt. Detsamma kan sägas om den uppfattning, som länge varit nära nog ett axiom och velat göra gällande, att Paulus och Johannes under inverkan från utomkristet håll förvandlat sakramenten till någonting helt annat än de ursprungligen varit.

Man gör sig knappast skyldig till överdrift, om man påstår, att vi tämligen väl kunna säga vad både dopet och nattvarden varit och betydelsefulla i Urkyrkan. Hur sparsamma källornas uppgifter i fråga om det förstnämnda sakramentet än må vara, särskilt då det gäller dopets plats under Jesu jordeliv, kunna vi konstatera, att Paulusbreven förutsätter dopet som en fast institution i församlingarna. Vad dopet innebär för Paulus, fram-

går tydligt av hans brev. Det är genom detta, som människan »kristnas». Då hon döpes, insättes hon som lem i Kristi kropp och vinner en real gemenskap med honom i hans död och i hans liv. Man ger ingalunda uttryck åt apostelns dopuppfattning, om man påstår, att han i detta sakrament endast ser en ceremoni, en bild eller en liknelse. I dopet sker verkligen något med människan. Att Paulus förutsätter sin dopuppfattning även i sådana kristna församlingar, som han icke själv grundat eller undervisat, kunna vi se i t. ex. Rom. 6: 3—4: »Veten I då icke, att vi alla, som hava blivit döpta till Kristus Jesus, vi hava blivit döpta till hans död? Och vi hava så, genom detta dop till döden, blivit begravna med honom, för att, såsom Kristus uppväcktes från de döda genom Faderns härlighet, också vi skola vandra i livets nya väsende.» Någon annan uppfattning av dopet än den som kommer till uttryck i detta ställe finns faktiskt icke i urkristendomen, såvitt vi kunna bedöma det efter de bevarade källorna.

Vad nattvarden i urkristendomen beträffar, äro våra källor något mindre sparsamma än i fråga om dopet. Detta sakraments innebörd och betydelse får man ett bättre grepp om, så snart man lärt sig förstå, att det icke har sitt ursprung blott och bart i vad Jesus gjorde med brödet och vinet i den natt, då han blev förrådd. Nattvardsfirandet äger ett direkt samband med alla de måltider Jesus höll med publikaner och syndare och med sina lärjungar eller med människor i övrigt under sin verksamhet. Vad det innebar får man veta, då man gjort klart för sig, vad måltidsgemenskapen betydde i Israel. Nattvardsfirandet var ett ätande och drickande i gudsriket, samtidigt en begynnelse av och en profetia om den messianska måltiden. Det vidmakthöll och fördjupade den delaktighet av Kristus och hans verk, som skapats i dopet. Det var ett av de medel, varigenom den uppståndne Herren band de utvalda vid sig i en allt innerligare gemenskap.

3.

Med orubblig konsekvens hävdar det kristna evangeliet, att frälsningen icke sker genom människans egna prestationer utan genom Guds nåd i Kristus. Detta är ett faktum, som så står i centrum i de nytestamentliga källornas vittnesbörd, att man ytterst sällan vågat bestrida det på fullt allvar. Jesus hade ej kommit för att kalla rättfärdiga utan för att kalla

syndare (Mark. 2: 17). Häri ligger evangeliets egenart i förhållande till judendomen. Häri ligger dess oerhörda paradoxon. Striden mellan fari-seismen och Jesus är, ytterst sett, icke en strid mellan skenfromhet och äkta fromhet, mellan skrymteri och ärlighet, utan en strid mellan den judiska lagreligionen och evangeliets nådesreligion. Dessa två religioners frälsningsuppfattningar äro så helt skilda, ja, så absolut motsatta, att ingen kompromiss eller sammanjämkning är möjlig. Man förstår icke alls Pauli våldsamma polemik mot judaisterna i t. ex. Galaterbrevet, om man icke gjort klart för sig, att här utspelas en strid mellan tvenne religioner, där det för ingendera finns någon annan möjlighet än att segra eller dö. Striden gällde ingalunda adiafora, förhållandet till vissa judiska ceremonier eller observanser. Av Rom. 14: 1 ff. och flera andra ställen framgår klart, hur tolerant aposteln i själva verket var, då det bara gällde sådant. Han kunde vara en jude för judarna: »För judarna har jag blivit såsom en jude för att kunna vinna judar, för dem som stå under lagen har jag, som icke själv står under lagen, blivit såsom stode jag under lagen, för att kunna vinna dem som stå under lagen» (1 Kor. 9: 20). Det var först när någon använde lagen på så sätt, att laggärningarna helt eller delvis fingo ersätta tron som frälsningsgrund, som han utslungade sitt våldsamma anatema. Hans nitälskan upptändes, först då någon använde lagen till att sätta upp hinder eller villkor för människorna, när de skulle vinna frälsningen genom evangeliets nåd. Så snart man satte människans egna prestationer i stället för eller bredvid nåden i Kristus, förkunnade man ett annat evangelium. Då satte man lagreligionen i stället för nådesreligionen eller sökte kompromissa, där ingen kompromiss var möjlig. Det är därför ingen som helst motsägelse mellan Pauli nyss anförda ord i 1 Kor. 9: 20 och den hårda dom han i Gal. 1: 6—8 fäller över dem som ville pålägga galaterna nya förpliktelser: »Det förundrar mig, att I så hastigt avfallen från honom, som har kallat eder till att vara i Kristi nåd, och vänden eder till ett nytt evangelium. Likväl är detta icke något annat »evangelium», det är allenast så, att några finnas, som vålla förvirring bland eder och vilja förvända Kristi evangelium. Men om någon, vore det ock vi själva eller en ängel från himmelen, förkunnar evangelium i strid mot vad vi ha förkunnat för eder, så vare han förbannad.»

4.

En direkt konsekvens av denna evangeliets egenart är, att det kristna samfundet ej kan skapas av någonting annat än Guds förekommande nåd, av något annat än Guds nåds utkorelse. Enligt urkristen syn är religions-samfundet eller Kyrkan Kristi kropp. Även om denna term blott förekommer i paulinerna, äro de föreställningar, som dölja sig bakom densamma i sina grunddrag gemensamma för hela urkristendomen. Messias kan aldrig skiljas från sitt folk, från den messianska församlingen. De båda utgöra en organisk enhet, vars väsen bäst uttryckes i från det organiska livet hämtade liknelser såsom den om kroppen eller den om vinträdet. Varje delaktighet i Kristus och i hans livsverk utan tillhörighet till den messianska församlingen, till Kyrkan, är därför enligt urkristen åskådning otänkbar. En dylik delaktighet vore lika orimlig som den tanken, att en gren skulle kunna fortleva och bära frukt, sedan den skilts från vinträdet. Man skulle kanhända också kunna använda liknelsen om vinträdet på ett annat sätt för att åskådliggöra, vad det här är fråga om, och säga: lika litet som en gren kan bli till och växa utan att ha blivit till och växt i vinträdet, kan den kristnes liv uppkomma och fortleva utanför Kyrkan. Därför måste också varje av människan satt villkor och varje av människan satt hinder för tillträde till samfundet också bli ett villkor och ett hinder för frälsningen. Så snart man ställer vissa religiösa eller etiska kvalifikationer eller prestationer som villkor för att människan skall kunna bli upptagen i Kyrkan, har man följaktligen gjort frälsningens möjlighet beroende av dessa kvalifikationer eller prestationer i stället för att låta allt komma an på Guds nåd i Kristus. Ett stycke lagreligion har trängt in i evangeliets nådesreligion och börjat sin konkurrens med denna. Hindret för delaktighet av samfundet har omedelbart och oundvikligen också blivit ett hinder för Guds frälsande nåd.

Det må starkt betonas, att då man uppsatt vissa villkor för medlemskap i församlingen, såsom t. ex. den enskildes avgörelse, hans Kristus-bekännelse e. d., har detta i regel skett av rena motiv. Man skulle göra sig skyldig till den största orättvisa, om man talade om orena bevekelsegrunder såsom regel eller såsom någonting ganska vanligt hos dem som bildat sekter eller fria samfund i opposition mot de stora kyrkosamfundens sätt att upptaga sina medlemmar. Det är orättvist att avfärda deras kritik

med tal om avundsjuka eller maktlystnad. De ha tvärtom letts och ledas av brinnande Kristuskärlek, av stark rättskänsla, av religiös och etisk nitälskan. Ofta ha också rationella grunder och pedagogiska skäl spelat en betydelsefull roll. Men trots detta falla de alla under samma dom. Genom att kräva vissa kvalifikationer för tillträde till det religiösa samfundet ha de låtit evangeliets nådesreligion trängas undan av en lagreligion.

Ända från urkristendomens allra första dagar har lagreligionen försökt skaffa sig plats i evangeliet. Så var fallet redan i lärjungakretsen kring Jesus. De synoptiska liknelserna visa detta. Särskilt ett par av dem — liknelserna om ogräset i åkern och om noten i havet — låta oss se, hur Jesus i den första lärjungakretsen måst bekämpa de lätt begripliga strävandena att göra en kompromiss mellan evangeliet och nämnda religion.

För att förstå meningen med Jesu liknelse i Matt. 13: 24—30 är det nödvändigt att tänka sig in i den anstöt han måste ha väckt med sin radikala nådesförkunnelse. Denna kränkte människans naturliga rättskänsla lika mycket som lagreligionen tillfredsställde den. Icke kunde det väl vara rätt, att en lat dagdrivare, som arbetat bara en enda timme och det till på köpet bara den kvällstimme, då det var svalt och skönt i vingården, skulle ha full dagspenning. Fick man full dagspenning så lätt, varför skulle man då bära dagens tunga och solens hetta? Vilka konsekvenser skulle icke husbondens handlingssätt kunna få? Måste det inte främja slöhet och lättja?

Detta nådens paradoxon, som verkade den lika lönen åt arbetarna i vingården, tog sig ett annat, efter mänskligt sätt att se lika orimligt och anstötligt uttryck däri, att det icke uppsatte några villkor för tillträde till himmelriket. Säkert hade de första lärjungarna både förvånats och förargats över den brokiga blandning av människor, som Mästaren tog in. Det måste ha oroat dem, att församlingens gränser voro så flytande, att de inte ens av det skarpaste öga kunde urskiljas. Ja, existerade de överhuvudtaget? Man kunde möjligen förlika sig med den tanken, att Herren någon gång i sin vrede hade förgjort en rättfärdig tillsammans med orättfärdiga, men att han i himmelriket eller den messianska församlingen rafsade ihop och förenade onda och goda, ivriga lärjungar, som för Människosonens skull bokstavligen talat hade försakat allt, och helt eller nästan likgiltiga, t. o. m. sådana, som blott använde Jesu namn som en besvärjelseformel till att utdriva onda andar med, det var ännu mer anstötligt.

Och även de som stodo främmande för allt som hörde Jesus till, de som i hans verksamhet ej sågo annat än galenskap och förförelse, deltog i denna lärjungarnas förargelse. Fariséer, som icke hade det ringaste intresse för den jesuanska kretsens renhet, gävo sitt missnöje till känna: »Denne tager emot syndare och äter med dem» (Luk. 15: 2). Vi känna igen detta från vår egen tid. Kristendomsfiender, som djupt förakta all religion, ond göra sig ändå över den bristande andliga renlighet, som ligger däri, att Kyrkan bjuder ut frälsningen så orimligt billigt.

Det är mot dylika invändningar liknelsen om ogräset i åkern vänder sig. Betecknande nog talar Jesus i en liknelse. Han ger därmed tillkänna, att frågan om den messianska församlingens gränser gentemot världen icke kan lösas därigenom att man dömer efter det som är självklart och ligger nära till hands för människan. Den frågan var en del av himmelrikets hemlighet, som endast kunde utlyssnas av den som hade öron till att höra. Men den som förstått hemligheten, för honom voro tjänarna, som bådo husbonden om tillåtelse att rycka upp ogräset i veteåkern, så att denna kunde bli ren redan före skördetiden, de lärjungar, som här i tiden, med mänskliga förutsättningar och efter mänskliga grunder, ville göra en upprepning i den messianska församlingen. Till dem sade liknelsen på ett sätt, som knappast kunde missförstås, att ett dylikt försök icke fick göras. Husbonden hade förbjudit det.

Gentemot härovan framlagda tolkning av liknelsen har understundom den invändningen gjorts, att åkern enligt uttydningen i v. 38 är världen. Den är icke himmelriket eller Kyrkan. Det talas vidare om onskans barn och rikets barn. På denna invändning kan svaras, att världen här måste fattas såsom himmelriket i världen, och att onskans barn äro de som i tiden haft del av detta men gått miste om frälsningen, när den yttersta dagen kommer. Att så är, visar v. 41, som uttryckligen säger, att änglarna samla och bortföra *ur Människosönens rike* alla dem som äro andra till fall och dem som göra vad orätt är. Det förutsattes alltså här, att både de onda och de goda befinna sig i riket.

Grundtanken i Matt. 13: 24—30, 36—43 kommer måhända ännu skarpare till uttryck i liknelsen om noten i havet (Matt. 13: 47—50). Här kan man i varje fall icke göra gällande, att noten, som innesluter båda slagen av fiskar, är någonting annat än himmelriket. Den som genomskådat liknelsens mysteriespråk förstod genast dess mening. Liksom noten icke skiljer

de goda och dåliga fiskarna åt, som den innesluter, utan för dem alla långsamt fram emot stranden, så skiljer ej himmelriket de människor åt, som det nått med sin kraft och gripit, utan håller dem alla tillsammans, både onda och goda, tills de en gång nå fram till evighetens kust.

Både liknelsen om ogräset i åkern och den om noten i havet ha mycket ofta avfärdats inom forskningen som församlingens skapelser. De ha frånskrivits varje direkt samband med Jesus och hans förkunnelse. Det är mycket intressant att följa deras behandling i den liberala exegetikens arbeten. Hur tolkningen av dem än må skifta i detaljerna, äro skälen till att de frånkännas autenticitet överallt desamma: båda liknelserna ta hänsyn till problemen i församlingen en längre eller kortare tid efter Jesu död, i den begynnande Kyrkan, och måste därför ha skapats av denna. Ett dylikt resonemang är lika typiskt för den nu gångna epokens exegetiska fördomar som det är obefogat. Det kunde blott föras under en tid, då man ännu icke insett, att Messias förutsätter den messianska församlingen och att följaktligen Kyrkan och kyrkoproblemen äro lika gamla som evangeliet självt.

Den messianska församlingen hade bara ett, som skilde den från de utomstående: i motsats till dessa senare hade alla dess medlemmar på ett eller annat sätt, vare sig de voro medvetna därom eller ej, nåtts av Guds förekommande nåd. Ej underligt, att gränsen blev så svår att urskilja för människoögon. Den utgjordes icke av någon Kristusbekännelse. Till en sådan hade ju icke ens de tolv nått fram, förrän de en tid hade tillhört lärjungakretsen. Ej heller utgjordes den av någon genomgripande inre avgörelse, som lett till en helt förändrad livsföring. En stor del av lärjungakretsen synes ha kommit och gått. Berättelsen om mannen, som i Jesu namn drev ut onda andar (Mark. 9: 38—40), är ett av bevisen för att man kunde äga del av himmelrikets kraft utan något som helst synligt lärjungamärke för övrigt.

I ljuset av vad här sagts måste man också förstå ett Jesusord som maningen att icke döma (Matt. 7: 1). Motivet till denna maning ligger säkerligen mycket djupare än som omedelbart framgår av sammanhanget. Ytligt sett förefaller den vara en varning mot hårdhet och hänsynslöshet utan något intimare samband med det kristna budskapet i övrigt. Men sin verkliga plats och sin verkliga mening har den endast i den messianska

församling, vars gränser icke fingo bestämmas av medlemmarnas kvalifikationer utan endast av Guds förekommande nåd.

5.

Under Jesu jordeliv var det hans personliga kallelse i dess olika former, som skapade tillhörigheten till den messianska kretsen. Denna kallelse utövade han genom sina ord, sina kraftgärningar och sin måltidsgemenskap. Såsom redan påpekats, lämna oss källorna mycket ringa upplysning om vilken roll dopet har spelat i detta sammanhang. Förutom berättelsen om Jesu eget dop ha vi endast de korta notiserna i Joh. 3: 22 och 4: 1 f. att hålla oss till. Det säges här, att Jesus döpte, fast det inte var han själv utan hans lärjungar, som gjorde det. Vilket värde som historisk källa dessa notiser böra tillmätas, är svårt att avgöra.

Om vi alltså måste stanna vid ett non liquet i fråga om dopets plats i Jesu kallande verksamhet, kunna vi emellertid säga, att detta efter hans död mycket snart kom att övertaga den roll, som hans personliga kallelse förut hade spelat. Det synes i allmänhet ha följt omedelbart efter det att man hört och gripits av missionspredikan. Enligt Apg. 2: 41 döptes ett stort antal efter Petri tal den första pingstdagen. Saulus mottog dopet tre dagar efter det att han mött Herren (Apg. 9: 18). Inga spår av något katekumenat finnas i Nya testamentet. Ingenstädes omtalas, att en längre eller kortare tids undervisning i den kristna trons huvudstycken föregick dopet. Att man icke kan ha satt bekännelsen av Jesus som Herren såsom villkor, bevisas av Pauli ord i 1 Kor. 12: 3, där denna bekännelse beskrives som ett verk av Anden. Då Anden brukade följa som en gåva efter dopet (Jfr t. ex. Apg. 2: 38), kunde bekännelsen icke föregå detta.

Det ovannämnda Paulusordet i 1 Kor. 12: 3 »Liksom ingen som talar i Guds Ande säger: 'Förbannad vare Jesus', så kan ej heller någon säga: 'Jesus är Herre' annat än i den helige Ande» måste något utförligare behandlas. Hur kan aposteln påstå, att Kristusbekännelsen är en av de charismata, som Anden verkar i församlingen? Innebär då icke villigheten att mottaga dopet efter åhörandet av en missionspredikan en avgörelse av sådan art, att den måste jämföras med en Kristusbekännelse? För att kunna förstå apostelns uttalande i denna sak, måste vi göra klart för oss, att ett religionsbyte i antiken och framför allt i synkretismens tid icke

förutsatte en omvändelse i den mening, vari vi bruka använda detta ord. Man gick in i en ny guds samfund antingen genom att låta inviga sig i dennes mysterier eller på annat sätt, utan att detta behövde innebära någon djupare personlig avgörelse, och utan att man först krävt besked om vem den nye guden egentligen var eller vad hans mysterier innehöllo. Detta senare var ju arcanum för de oinvigda. Vad det kristna mysteriet beträffar, så var insikten däri ett mål, som de kristna strävade mot, och aldrig utgångspunkten för deras liv som kristna. Säkerligen är det belysande för hela urkristendomens syn på frågan om den kristne och mysteriet, när Efeserbrevets författare skriver till sina kristna bröder: »Och min bön är, att vår Herres Jesu Kristi Gud, härlighetens Fader, må giva eder en visdomens och uppenbarelsens ande till kunskap om sig, och att han må upplysa edra hjärtans ögon, så att I förstå, hurudant det hopp är, vartill han har kallat eder, huru rikt på härlighet hans arv är bland de heliga» (1: 17—18). Det var först när katekumenatet utbildats, som man med verklig rätt kunde säga, att Kristusbekännelsen blivit ett villkor för de vuxnas dop.

Därav att människan enligt det kristna evangeliet ej frälsas genom några egna prestationer utan genom Guds nåd i Kristus följer med nödvändighet, att människan icke heller blir medlem av Kyrkan på grundval av vissa kvalifikationer, som hon först måste skaffa sig, utan genom Guds förekommande nåd. Detta förhållande gör, att barndopet måste bli det från evangeliets synpunkt mest legitima av de sätt, varpå Kyrkan upptager sina medlemmar. »Den som icke tager emot Guds rike såsom ett barn, han kommer aldrig ditin» (Mark. 10: 15). Säkerligen har också barndopet praktiserats ända sedan urkristen tid. Att frågan om barnen och dopet var avgjord i Kyrkan, redan innan vårt äldsta evangelium skrevs, alltså ungefär 40 år efter Jesu död, torde kunna anses vara mer än sannolikt med anledning av berättelsen i Mark. 10: 13—16. Jesusordet att barnen höra himmelriket till kan knappast ha tolkats på annat sätt i Urkyrkan än att dessa likaväl som de äldre ägde rätt att bli medlemmar av den messianska församlingen. Om de icke ägde denna rätt, kunde de icke tillhöra himmelriket. Och vi äga icke minsta spår i Nya testamentet av den tanken, att människan kunde upptagas i församlingen på annat sätt än genom dopet. Endast om man förstår Mark. 10: 13—16 såsom ett försvar för barndopet, kan man förklara denna berättelses mening och betydelse.

Mark. 10: 13—16 visar emellertid också, att man redan i urkristen tid velat bestrida barnens rätt att tillhöra församlingen. Att man så gjort, är ej heller ägnat att inge förvåning. Lagreligionen har ju, såsom redan framhållits, ända sedan Kyrkans första dagar kämpat för att tränga in i evangeliet.

Att man redan i apostolisk tid lät döpa sig »med hela sitt hus», d. v. s. med hustru, barn och tjänstefolk, liksom Abraham en gång låtit omskära sig med hela sitt hus, var utan tvivel i allmänhet någonting självklart. Att det var en omedelbar konsekvens av det kristna evangeliet och den kristna Kyrkans väsen, såg man måhända icke överallt genast. Men man lät döpa sig med hela sitt hus, därför att detta stämde överens med den uppfattning man hade om familjens natur. Familjen utgjorde enligt antik och framför allt enligt judisk syn ett organiskt helt icke minst i religiöst hänseende. Den omständigheten, att det blott i Apg. 16: 33 uttryckligen säges, att en person döptes med allt sitt husfolk (Jfr dock 1 Kor. 1: 16), talar icke emot, att dylikt ofta förekom eller att det t. o. m. var regel.

Det är således ett faktum och icke någonting mer eller mindre problematiskt, att sakramentskristningen är den apostoliska tidens kristning. Denna kan alltså icke förkastas eller nedsättas med den motiveringen, att den icke är biblisk. Och den som förkastar sakramentskristningen till förmån för en av människans etiska eller religiösa kvalifikationer beroende kristning bygger icke, hur mycket han än må påstå att så är fallet, på Guds nåd allena. Han lägger också människans gärningar som frälsningens grund. Han har fallit för en frestelse, som Jesus och urkristendomen varnar för mer än för något annat.

6.

Såsom ovan påpekats, innebär dopet enligt paulinsk och för övrigt enligt samstämmig urkristen uppfattning, att människan insattes som lem i Kristi kropp och vinner en real gemenskap med honom i hans död, uppståndelse och liv. Det innebär, att människan födes på nytt till ett Guds barn med gudsbarnets alla rättigheter och förmåner. Denna Nya testamentets dopuppfattning torde väl i stort sett ligga bakom de lutherska kyrkosamfundens förkunnelse och undervisning om nämnda sakrament än i dag. Visserligen ligger en stor svårighet för det praktiskt religiösa arbetet

i fråga om dopet däri, att vi icke såsom urkristendomen se det andliga som ett organiskt helt. Vi kunna därför icke utan vidare förstå Nya testamentets uttryck och kunna blott med möda leva oss in i vissa delar av dess bildvärld. De flesta av de självklara förutsättningar, som ligga till grund för de paulinska idéerna om Kristi kropp, äro icke självklara för oss.¹ Men då det gäller dopet, kan den nytestamentliga åskådningen levandegöras med tillhjälp av andra tankar och bilder, såsom t. ex. förbundstanken och bilderna från familjelivet. Den viktigaste förutsättningen för ett tillägnande av de urkristna tankarna om dopets betydelse för människan är tron att Gud är trofast, samt att han menat allvar med och verkar genom de sakrament han genom Kristus instiftat i sin Kyrka. Helt enkelt därför att vi tro på Guds trofasthet, våga vi hävda, att den döpte alltid och under alla förhållanden står i en annan relation till Gud än den odöpte. Detta utesluter givetvis icke, att Guds förekommande nåd och kallelse kan nå människan på andra vägar än genom dopet. Ett förnekande av detta skulle ju vara en orimlighet. Men den som Kristus en gång upptagit i sin famn och insatt som sitt barn räknar han alltfort som ett sådant, vare sig han får sorg eller glädje av den döpte. Han sviker aldrig det förbund han en gång slutit med människan. Lika litet som ett jordiskt hem glömmer det himmelska sina barn eller lämnar dem åt sitt öde.

Om man gör allvar av den urkristna dopåskådningen, måste detta få viktiga praktiska konsekvenser i mer än ett hänseende. Den måste i hög grad få sätta sin prägel på Kyrkans förkunnelse och undervisning om människans kallelse, upplysning och helgelse. Det är icke den genom Damaskushändelsen till kristendomen omvände Saulus utan den förlorade sonen i Jesu liknelse, som utgör typen för den döpta människan i hennes fall och upprättelse. Den lilla grupp, som regelbundet brukar nådemedlen och regelbundet deltar i gudstjänsten i kyrkan, kan med lika liten rätt som de frireligiösa sammanslutningarnas medlemmar sägas vara de enda kristna i vårt folk. Båda dessa nu nämnda kategorier ha sin motsvarighet i den hemmavarande sonen i liknelsen och måste alltid kämpa mot dennes självbelåtenhet, surhet, avundsjuka och arrogans. De måste kämpa mot de religiösa monopoliseringstendenser, som i alla tider varit ett av lagreligionens mest iögonenfallande kännetecken, och som vi kunna studera i dess mest markanta form i den fariseism, varemot Jesus polemiserar. Den

¹ Jfr härtill STK 1945, s. 193—215, särskilt s. 213 ff.

exklusivitet och isolering i andligt hänseende, som lagreligionen alltid tenderar att skapa, är en av evangeliets farligaste motståndare. Närhelst en enskild, en sekt, en religiös rörelse eller ett kyrkosamfund faller för isoleringens och exklusivitetens frestelse, har ett stycke av lagreligionen kommit in och börjat tränga ut evangeliet. Vare sig man är medveten därom eller icke, har man då börjat bygga frälsningen på mänskliga prestationer i stället för på Guds nåd i Kristus.

Av vad som redan sagts framgår, att gränsen mellan den grupp kristna, som stannat kvar i hemmet, och den som gått bort därifrån icke kan dragas av någon människa. Försöken att draga en sådan gräns ha emellertid pågått under Kyrkans hela historia. Men de som göra dessa försök använda alltid vid sin gränsdragning från en annan religion än evangeliets hämtade kriterier. Principiellt sett äro alla sådana gränsdragningar att jämställa med tjänarnas av husbonden förbjudna försök att redan före skördetiden skilja ogräset från vetet. En viktig konsekvens av den nytestamentliga dopåskådningen är, att alla döpta måste räknas och behandlas som medkristna. Varje förkunnare måste vara på sin vakt, att han ej talar till dem som endast en eller annan gång komma att höra honom med den hemmavarande sonens ord. Det är fadern i liknelsen, vars handlingsätt skall bestämma förkunnelsens innehåll och ton.

7.

Det är en av grundsanningarna i det kristna evangeliet, att frälsningen beror av Guds nåd allena och icke av några som helst mänskliga prestationer. Härovan har hävdats, att denna evangeliets grundsanning icke kommer till sin rätt, så snart man frångår den urkristna sakramentskristning, vars mest markanta uttryck barndopet är. Men en lika viktig grundsanning är den, att människan icke under alla förhållanden äger frälsningen för tid och evighet, blott därför att hon är döpt. Dopets nåd kan förloras. Fastän människan under jordelivet varit medlem av Kyrkan och därmed ägt gudsbarnets alla rättigheter och förmåner, kan hon en gång finna det eviga hemmets dörr stängd. Denna möjlighet inskärpes i många av de bevarade Jesusorden. »Och I skolen då säga: 'Vi hava ju ätit och druckit med dig, och du har undervisat på våra gator.' Men han skall svara: 'Jag säger eder: jag vet icke, varifrån I ären. Gån bort ifrån mig, alla I ogärningsmän» (Luk. 13: 26—27).

De tvenne grundsanningarna måste båda tagas på fullt allvar. De få icke sammanjämkas på så sätt, att man prutar av på den ena för att låta den andra bättre komma till sin rätt. En sammanjämkning genom att det göres avprutning på endera är också onödig, då de icke stå i något som helst motsatsförhållande till varandra.

Den appell, som Jesus riktade till sin samtid, kunde enligt urkristen åskådning aldrig bli utan verkan. Om den icke verkade frälsning, verkade den dom. I det s. k. utsändningstalet säger Jesus till lärjungarna: »Om man på något ställe icke tager emot eder och icke hör på edra ord, så gån ut ur det huset eller den staden och skudden stoftet av edra fötter. Sannerligen säger jag eder: För Sodoms och Gomorras land skall det på domens dag bliva drägligare än för den staden» (Matt. 10: 14—15). Veropet till städerna i Galileen talar på samma sätt om det fruktansvärda ansvar dessa ådragit sig därigenom att de fått vara med om Människo-sonens kraftgärningar men icke gjort bättring: »Ve dig, Korasin. Ve dig, Betsaida. Ty om de kraftgärningar, som äro gjorda i dig, hade blivit gjorda i Tyrus och Sidon, så skulle de för länge sedan ha gjort bättring i säck och aska. Men jag säger eder: För Tyrus och Sidon skall det på domens dag bliva drägligare än för eder» (Matt. 11: 21—22). Dessa Jesusord anknyta till en på många ställen i Gamla testamentet dokumenterad föreställning, att varje gudomligt budskap verkar förhärdelse, om det icke mottages. Den som kom i beröring med Jesus, fick höra hans ord och se hans kraftgärningar men icke hade öron till att höra, d. v. s. icke påverkades därav, för honom blev det försummade tillfället till en dom.

Samma ansvar och dom måste drabba den som genom dopet upptagits i Kyrkan men sedan helt försummat att taga vara på dopets nåd. En sådan människas ansvar måste givetvis bli större och hennes dom hårdare än den odöptas. Av detta förhållande kommer Kyrkans oerhörda ansvar för dem hon genom dopet upptagit i sin gemenskap. Är det underligt, att många enskilda kyrkomedlemmar särskilt nu, i en starkt sekulariserad tid och i en starkt sekulariserad miljö med oro fråga: Kunna vi fortsätta att döpa barnen, om sekulariseringen ständigt skall fortgå?

Svaret på denna fråga torde redan vara klart av vad härovan sagts. I och med att vi lämna ett nekande svar på den, ha vi förnekat en av det kristna evangeliets grundprinciper. Så länge det finns en kristen församling ibland oss — och det kommer det säkert att finnas, så länge det

finns människor, hur trångt denna än i yttre hänseende kan få det —, så länge är barndopet den ur evangelisk synpunkt mest legitima formen för upptagande av nya medlemmar i Kristi kyrka. Och trots all sekularisering, som redan skett och som kan komma att ske, har Kyrkan tillräckliga möjligheter kvar att utöva den omvårdnad om och den fostran av de döpta barnen, som åligger den.

Riktigheten i detta påstående, som med avsikt givits en mycket kategorisk form, kan visas genom att vi peka på kyrkohistoriens vittnesbörd. Tänker man på förhållandena, sådana de f. n. äro i vårt land, kan man utan tvekan säga, att de i fråga om Kyrkans möjligheter till omvårdnad om de döpta barnen äro mycket gynnsammare än de i allmänhet voro i Fornkyrkan i t. ex. andra århundradet. Där fanns visserligen mindre sekularisering än hos oss för närvarande, om man med detta ord betecknar indifferentism och irreligiositet, men de med kristendomen kämpande religionerna voro där en mycket betydelsefull makt. Den allmänna religiösa tolerans, som var ett utmärkande drag i synkretismens tid, kunde naturligt nog icke komma kristendomen till godo på samma sätt som andra religioner, då denna själv var så intolerant och exklusiv gentemot dessa. Fastän Kyrkan icke hade något stöd av staten utan tvärtom under vissa perioder direkt förföljdes av denna, och trots svårigheter av många slag, som vi ha svårt att riktigt sätta oss in i, sörjde den för de döptas undervisning och fostran.

Att Kyrkan någonsin för sekulariseringens skull kan överge barndopet som princip, är således otänkbart. Skulle hon göra detta på grund av det ökade ansvar, som det innebär för människan att vara döpt, hade hon lika stort skäl att upphöra med predikan och undervisning. Som ovan sagts, är evangeliet aldrig verkningslöst, på vilket sätt det än når en människa och hur hon än tager emot det. Så snart hans budskap nått henne, blir hennes förhållande till Gud ett annat än förut. Hon har vunnit mera av hans nåd men samtidigt fått ett större ansvar. Hon har antingen kommit frälsningen närmare eller ådragit sig en hårdare dom. Genom Kristi ankomst till världen har mänskligheten icke blott fått möjligheten till frälsning utan även ett nytt stort ansvar. Men detta förhållande kan på intet sätt få bli en förevändning för oss att isolera människorna från kontakten med evangeliet.

Det enda en fortskridande sekularisering kan göra i fråga om sakra-

mentskristningen är, att den tvingar Kyrkan söka delvis nya vägar, då det gäller att fullgöra sina plikter mot de döpta. Hennes problem blir, hur hon skall kunna finna dessa och hur hon skall kunna gå dem. Att många av de gamla hon förut vandrat bli oframkomliga, är uppenbart. Skolans kristendomsundervisning, vars värde och betydelse knappast kan över-skattas, kommer måhända fort nog att tagas bort. Sak samma gäller många av de kyrkliga organisationerna och institutionerna. När man frågar efter vägar, som aldrig av någon som helst sekularisering kunna spärras, måste man taga fasta på något helt annat. Bo Giertz använder i en uppsats i En bok om Kyrkan en målande bild, då han talar om tre osynliga händer, som gripa efter den döpte, som gått bort som en förlorad son: »Den första är det egna samvetet, som har fått tillräckligt grundlig undervisning och tillräckligt starka barndomsintryck för att veta, att detta dock är synd och orätt. Därefter är det de andras broderliga själavård och deras stillsamma påminnelser genom ord och exempel. Och slutligen är det församlingens tysta förböner.» Så länge det finns kristna människor på jorden, komma dessa osynliga händer icke att domna, även om de kunna komma att påverkas och på åtskilligt sätt hindras av sekulariseringen. Tack vare dem och vad de uträtta behöver Kyrkan aldrig lämna sina döpta barn åt sitt öde. Hur sedan kristendomsundervisningen i olika fall skall komma att ordnas och i hur hög grad eller på vad sätt garantier skola krävas för att sådan lämnas barnen, hör till de praktiska frågor, som ej torde kunna bli svårare att lösa i nutiden än de varit fordom.

8.

Till Kyrkans omvårdnad om de döpta barnen hör det, att hon hjälper dem fram till deras första nattvardsgång. Även denna hennes verksamhet har ställts under debatt i samband med spåren av den fortskridande sekulariseringen. Man har frågat, om det kan vara ur kristen synpunkt legitimt att låta barnen deltaga i en nattvardsfirning, som i de avgjort flesta fallen blir både deras första och deras sista, och till vilken de i allmänhet ej kunna ha förts av någon tydlig inre längtan. Svaret på denna fråga är till stor del beroende av svaret på frågan, vad nattvarden och nattvardsfirandet egentligen är och vilka krav man bör ställa för deltagande däri.

Den isolering och exklusivitet från de kristnas sida gentemot andra människor såväl utom som inom det egna samfundet, som vi bestämt som

ett lagreligionens intrång på evangeliets mark, har knappast på något annat område gjort sig så starkt förnimbar som på nattvardens. Fariséernas och de skriftlärdas bittra klander av Jesus för att han tog emot syndare och åt med dem har sin direkta fortsättning i senare tiders krav på ett »rent» nattvardsbord. En stor del av de smädelser mot ungdomens första nattvardsgång, som nu förekomma, söker vinna genklang hos samma av lagisk religiositet bestämda tänkesätt som det vi förnimma i utropet: »Denne tager emot syndare och äter med dem.» Ju mer man får upp ögonen för vilken central plats nattvarden intar i Jesu verksamhet alltifrån första stund, desto klarare ser man, att den icke är en måltid endast för en liten grupp avgjorda och helgade lärjungar. Jesus höll under sin verksamhet måltid, d. v. s. nattvard, med publikaner och syndare och med en folkskara vid stranden av Galileiska sjön, som säkerligen till största delen icke hade någon djupare insikt i hans hemlighet. Han åt med sina lärjungar, långt innan dessa hade fått uppenbarhet, vem Jesus var. Vid sista måltiden uteslöt han icke den lärjunge, som han visste var en förädare. Måltidsgemenskapen var för Jesus både ett medel att föra människorna in i himmelriket och ett medel att knyta bandet fastare mellan lärjungarna och honom själv.

Den bild av församlingslivet i Korint, som Pauli första brev dit skänker oss, visar, att nattvarden i nämnda hänseende har bibehållit alldeles samma karaktär. Medlemmarna av församlingen, som genast började fira den heliga måltiden, voro enligt apostelns egna utsagor icke andliga människor utan köttliga. De voro ännu barn i Kristus, som ej tålde fast föda utan måste givas mjölk att dricka (1 Kor. 3: 1—2).

De flesta betänkligheter, som uttalats mot ungdomens första nattvardsgång, sådan denna nu sker, ha väl sin grund i Pauli skarpa varningar mot ett ovärdigt nattvardsfirande i 1 Kor. 11: 27—32. Det är ju huvudsakligen på detta ställe, som den mer eller mindre pietistiskt färgade nattvardsuppfattningen bygger. Var och en som läser detta ställe i dess sammanhang måste emellertid konstatera, att det här är fråga om vissa bestämda missförhållanden — det brott mot Kristi kropp, som partisöndringen i Korint och därav följande missbruk vid måltiderna utgjorde —, som aposteln så strängt beivrar. Vad han säger har i viss mening en motsvarighet i Jesu maning enligt Matt. 5: 23—24, som åtminstone i sitt sammanhang i evangeliet är en tillämpning av de stränga orden i omedel-

bart föregående vers och lyder: »Om du kommer med din gåva till altaret och där drager dig till minnes, att din broder har något emot dig, så lägg ned din gåva där framför altaret och gå först och förlik dig med din broder, och kom sedan och bär fram din gåva.» Naturligtvis verkar nattvarden ansvar och dom, när den ej får verka frälsning. Men i detta hänseende intar den ingen särställning i förhållande till ordet eller dopet. Att på grundval av 1 Kor. 11: 27 ff. konstruera vissa särskilda religiösa kvalifikationer som villkor för deltagande i nattvarden rakt i strid mot allt som Nya testamentet i övrigt har att meddela i denna sak och rakt i strid mot en av det kristna evangeliets grundprinciper, är otillåtet. Ur de svårigheter av disciplinär eller eljest av praktisk natur, som ungdomens första nattvardsgång mångenstädes kan medföra, och som kunna vara nog så svårlösta, får man icke heller draga teologiska slutsatser av stor räckvidd, som kunna leda till att nattvarden ursprungliga mening omböjes i lagisk riktning.

Då man gör dessa förhållanden klara för sig, torde det icke vara svårt att se det ur evangeliets synpunkt legitima i barnens första nattvardsgång. Ja, om man drar konsekvenserna därav, kan man kanske fråga, om konfirmandundervisning och konfirmation behöva sättas som villkor för att de unga skola kunna få vara med i Kyrkans nattvardsgemenskap. Utifrån nattvarden innebörd och mening är nämnda villkor helt säkert icke nödvändigt. Enligt Nya testamentet har Kristus aldrig satt upp strängare villkor för att han skall vilja möta en människa i den heliga måltiden än för att vilja möta henne i ordet eller i bönen. Han som åt med publikaner och syndare och ej uteslöt förrädaren från sista måltiden har icke satt upp några villkor alls. Men det finns ett annat skäl, som gör det motiverat att alltjämt låta barnen vänta med deltagande i Kyrkans nattvardsfirande, tills de vunnit ett visst mått av kunskap och mognad. Att låta dem vänta kan icke motiveras med att Kristus kräver vissa religiösa kvalifikationer av dem han möter i nattvarden, utan därmed att denna numera kräver ett visst mått av kunskap för att människan, om än aldrig så litet, skall kunna förstå dess mening och betydelse. Så var icke förhållandet i urkristen tid. Dess mening och betydelse var då lika självklar som ordets eller bönen. Men de självklara förutsättningar, på vilka den urkristna nattvarden bygger, äro icke längre självklara för nutidens människor.¹

¹ Jfr härtill förf:s artikel i STK 1945, s. 193—215.

SCHWEIZISK TEOLOGI UNDER 1939—45

AV PROFESSOR ÉDOUARD BURNIER, LAUSANNE

Trots de omständigheter, som hållit oss på avstånd från varandra, känna vi i Schweiz till hur troget och effektivt det teologiska arbetet fullföljts i Nathan Söderbloms hemland. Vi ha ingen svårighet att föreställa oss att Sveriges ställning — för att nu inte tala om Norge och Danmark under korset — var lika vansklig som vår på grund av det ständiga krigshotet vid våra gränser. Då vi nu genomkämpat denna långa och smärtsamma period av skilsmässa, stå vi varandra därför närmare än någonsin, en närhet, som innebär ökat beroende och ökad solidaritet. Det är gott att veta det, och det är värdefullt att äntligen kunna säga varandra det rättframt och hjärtligt.

Det är omöjligt att inom ramen för en tidskriftsartikel företaga en något så när fullständig inventering av de arbeten, som publicerats i Schweiz sedan 1939. Det skulle vara att uttråka läsaren med en torr och enformig katalog. Vi skola i stället försöka åstadkomma en syntes genom att framhäva de förnämsta idéströmningarna, såsom de kommit till uttryck i de senast utgivna arbetena, och genom att sätta dem i samband med varandra och slutligen påpeka deras betydelse och värde för den utländske teologen. Vi skola med andra ord förbigå det i våra senaste schweiziska publikationer, som blott har ett strikt internt intresse och som skulle kräva en viss kännedom om speciella inhemska förhållanden, för att man skall förstå det eller finna det vara av intresse.

Det är måhända bekant, att Schweiz erbjuder speciella förhållanden på grund av den regionalism, som kännetecknar dess intellektuella liv liksom dess politiska och kyrkliga. För att klargöra detta räcker det att erinra om att »den schweiziska kyrkan» blott existerar i form av en federation av kantonala kyrkor, som äro fullständigt autonoma och vars traditioner och organisation förete differenser, som kunna förbrylla även den mest fantasirike iakttagare. Mångfalden i vårt religiösa liv återfinnes helt

naturligt i det därmed nära förknippade teologiska livet. Vid den teologiska fakulteten i Zürich arbetar man under helt andra förhållanden än t. ex. vid den teologiska fakulteten i Lausanne. Lika stor är skillnaden mellan den teologiska fakulteten vid universitetet i Basel och den autonoma teologiska fakulteten vid universitetet i Genève. Olikheter i fråga om traditioner och inriktning betyda f. ö. ingalunda motsättning och än mindre teologisk strid. Men vi skulle förmoda, att det är tillräckligt att erinra om denna situation, för att en utländsk läsare själv skall begära en detaljerad redogörelse för vår schweiziska partikularism. Bortsett från förbindelselänkarna mellan våra fakulteter och våra kyrkor torde man ej kunna tala om en enhetlig teologisk aktivitet i Schweiz. Låt oss betrakta några av dess mest karakteristiska yttringar, skiftande och böljande som landet självt.

Först ett påpekande av praktisk natur. Det finnes åtskilliga bibliografiska förteckningar över schweiziska teologiska publikationer, men de flesta äro ofullständiga. De exaktaste uppgifterna finnas i *Le livre en Suisse, bulletin bibliographique de la Bibliothèque nationale suisse* (Bern) samt, vad beträffar tryckta eller maskinskrivna dissertationer, i *Catalogue des écrits académiques suisses*, utgiven av biblioteket i Basel. *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne) utger sedan 1942 *Bibliographie de la théologie protestante en Suisse romande*, som innehåller en komplett förteckning över alla volymer, häften, artiklar, uppsatser och recensioner, som publicerats av franskspråkiga schweiziska teologer. Någon liknande bibliografi finnes ännu icke för det tyskspråkiga Schweiz' vidkommande. *Theologische Zeitschrift* fyller emellertid i någon mån denna brist genom talrika bibliografiska notiser. Vi vilja också fästa våra läsares uppmärksamhet på en nyutkommen analytisk katalog betitlad *Littérature théologique et ecclésiastique de la Suisse protestante* och utgiven av *la Commission pour l'aide littéraire de la Fédération des Églises protestantes de la Suisse*. Denna förteckning är visserligen ofullständig men ger ändå en användbar helhetsbild av den schweiziska teologiska produktionen under krigsåren.¹

¹ Må det tillåtas oss att påpeka för eventuella läsare bland teologer i Norge och Danmark, att de kunna erhålla alla upplysningar rörande den teologernas hjälpverksamhet, som startats av *la Fédération des Églises en Suisse*, genom hänvändelse till professor Ernst Staehelin, Oberer Heuberg 33, Basel.

Vi övergå nu till en översikt av det teologiska materialet. I denna artikel skola vi blott tala om teologien i det tyskspråkiga Schweiz.

Två grupper av teologiska discipliner intaga en framträdande plats genom fylligheten och regelbundenheten i sin utveckling: å ena sidan *exegetiken och bibelteologien*, å andra sidan den *systematiska teologien*.

A. EXEGETIKEN OCH BIBELTEOLOGIEN.

Bibelteologiens renässans är i allmänhet ett av den protestantiska tankens mest frapperande känнемärken. Man ser resultatet härav i det tyskspråkiga Schweiz liksom annorstädes. Det är av hög klass och erbjuder rik omväxling. Det synes lämpligt att framhäva tre dominerande drag, som förefalla gemensamma för samtliga hithörande arbeten och som klart skilja dem från den föregående generationens verk. (Fastän Schweiz haft förmånen att undgå att dragas in i världskriget 1914—1918, lägger man märke till en ganska tydlig klyfta vid denna tidpunkt i vår teologiska historia, mera i det tyskspråkiga Schweiz än i det franskspråkiga.)

1. Dessa arbeten uppvisa ett iögonenfallande försök till *synthes*. Bibelteologien upptager med andra ord en lika betydande plats som den gamla- och nytestamentliga kritiken eller exegesen. Detta förhållande är f. ö., som bekant, utmärkande icke blott för våra schweiziska teologers arbeten. Men man bör notera, att även de bemöda sig om att föra fram exegesen till dess rent teologiska konklusioner, samtidigt som de strängt fasthålla vid den historisk-kritiska metodens krav. Vare sig det gäller ett speciellt bibliskt begrepp eller synoptikernas, Paulus' eller Johannes' teologi, konstaterar man hos de ledande författarna en strävan att framhäva de bibliska författarnas *tanke* och att ge en så fullständig och sammanhängande bild av denna som möjligt. Det vill med andra ord säga, att ett av de problem, som våra exegeter oftast återkomma till, är denna tankes *enhet*. Man framhåller vissa konstanter. Man lägger märke till gemenskapen i ursprung och intention hos dessa texter trots olikheten i uttrycksätt. Med stöd av de solidaste historiska bevis återupplivar man det sunda och fruktbringande begreppet bibelns *vittnesbörd*. Man ger slutligen en hedersplats åt en grundläggande hermeneutisk princip: att bibeln är historiskt och icke blott dogmatiskt *Guds Ord*.

Genom detta återupplivande av bibelteologien uppstår givetvis en all-

varlig metodfråga bland exegeterna: hur skall man bedriva bibelteologi, utan att den historiska exegetiken ger vika för en teologisk exegetik, som endast till namnet är exegetik? Men även om metoderna divergera hos våra författare, konstaterar man dock en slående överensstämmelse i fråga om intentioner hos våra främsta kännare av Gamla och Nya Testamentet.

2. Detta återupplivande av bibelteologien har kommit flertalet av våra exegeter att ägna livligare uppmärksamhet åt följande fråga: vilken är bibelteologiens plats bland samtliga de teologiska disciplinerna? Man kan i största allmänhet säga, att just emedan »bibelteologen» blivit medveten om sin rent teologiska uppgift, uppmärksammar han mera de problem, som sysselsätta hans kolleger, systematiker, apologeter eller kateketer. Man förblandar lyckligtvis icke de olika teologiska disciplinernas föremål eller metoder. Man är klarare medveten om den djupa solidaritet, som förenar forskarna, och om de ömsesidiga förpliktelser, som denna solidaritet skapar. Även om det på grund av förhållandena alltjämt måste finnas flera rena specialister, kan man dock säga, att det också finnes teologer bland exegeterna.

Denna tendens är f. ö. ganska lätt att förklara, om man betraktar den som en naturlig konsekvens av det behov av syntes inom bibelteologien, som vi nyss framhöllo. Den härrör från ett och samma intellektuella krav, kravet på enhet. Genom att kraftigare hävda den bibliska tankens enhet ha våra exegeter helt naturligt blivit benägna att fråga sig, om denna enhet är av samma slag som den, som är föremål för dogmatikernas oavbrutna studium, och i vad mån bibelteologien kan skänka den systematiska teologien en omedelbart användbar norm. Denna fråga är så mycket mera berättigad, som man vet, att dogmatikerna å sin sida med energi hävda begreppet Guds Ord och att de därför ägna en lidelsefull uppmärksamhet åt de historiska och kritiska slutsatser, till vilka bibelteologien kommer med sin egen metod.

Man ser alltså, att bibelteologien och bibeldogmatiken stimulera varandra i sin forskning och lämna ömsesidigt stöd beträffande vissa resultat. Men man ser likaledes, att en betydelsefull och häftigt debatterad metodfråga uppstår: kan bibelteologien, på samma gång som den försöker klarlägga förbindelselänken med bibeldogmatiken, alltjämt fasthålla vid sina egentliga uppgifter och ämnen, som äro beroende av den historiska metoden, eller hängiver den sig i själva verket åt en spekulativ undersökning,

som går över dess gränser och förvränger dess intentioner? Frågan är så mycket allvarligare, som den teologiska exegesen genom att upptaga vissa dogmatiska tankegångar löper fara att äventyra den strängt och rent historisk-kritiska metod, som den gör bestämda anspråk på att förbliva trogen. Man behöver t. ex. endast tänka på den lidelsefulla diskussion, som professorn vid universitetet i Basel Wilhelm Vischers teologiska exeGES f. n. vållar såväl i Schweiz som annorstädes, för att konstatera, att den fråga, som vi ovan framställt, är av högst påtaglig natur.

Men samma metodfråga är lika brännande, om man betraktar den ur den dogmatiska teologiens synpunkt: i vilken utsträckning kan denna reservationslöst stödja sig på den bibliska tankens »enhet», vars centrala position exegetiken och bibelteologien söka återställa med hjälp av den säkraste historiska methods alla resurser? Låt oss formulera frågan i all dess tillspetsning. Kan man tänka sig en bibeldogmatik, som icke utsätter sig för en särskilt stor risk: risken för biblicism. Vi veta, hur ivrigt Karl Barth försvarar sig mot anklagelsen för biblicism genom att påvisa, att hans tes om skriftens auktoritet icke har något att göra med en »fundamentalism», som han själv anser vara avskyvärd. Faktum kvarstår i alla fall, nämligen att man framställt problemet om relationerna mellan bibelteologien och den kristna dogmatiken. Vi vilja blott understryka följande mycket signifikativa faktum: ifrågavarande problem har aktualiserats genom bibelteologiens renässans, d. v. s. det emanerar från specialister på exegetik och icke längre blott från systematiker.

3. En tredje tanke dominerar våra exegeters arbeten: *kyrkan*.

Å ena sidan har bibelkritikens utveckling ånyo skänkt värde åt begreppet kyrka och tradition. Det är i främsta rummet ett verk av *die formgeschichtliche Schule*. En av dess mest kända företrädare, professor Karl L. Schmidt, undervisar sedan flera år tillbaka i Basel.

Å andra sidan konstaterar man glädjande nog i kyrkans förkunnelse ett återupplivande av den bibliska tanken. Det är obestridligt, att från flera av våra schweiziska predikstolar höres en förkunnelse, som är mera mån om exeGES och strikt bibelteologi än om apologetik. Predikan har på många ställen ånyo blivit kateketisk. Talrika predikosamlingar lämna dagligen bevis härför. Denna inriktning av predikan har emellertid medfört ett nytt närmande mellan förkunnare och exegeter. Men detta närmande har icke varit ensidigt. I vetskap om den uppmärksamhet, som

förkunnarna ägnat dem, ha exegeterna själva tagit mera hänsyn till kyrkans behov. Sålunda har studiet av det *skrivna* ordet berikats med ett helt nytt intresse för det *predikade* ordet. Man skulle kunna göra samma iakttagelse beträffande det återupplivade vittnesbördsbegreppet i bibelteologien. Den har uppmärksamgjort exegeten på det predikade ordets *aktuella* vittnesbörd. Man upprepar ofta, att vi leva i kyrkans århundrade. Det är nödvändigt att precisera: i den *kämpande* kyrkans. Många av våra förkunnare tyckas ha ett speciellt effektivt vapen i *vittnesbördet*, som avgives för Guds Ord i den Heliga Skrift. Som vi ha sett, är just vittnesbördet ett av de begrepp, som exegetiken och bibelteologien med största kraft återupplivat under de senaste tjugofem åren. Även i detta hänseende måste ett närmande ske mellan teologer och förkunnare, och man kan generellt säga, att detta blivit fruktbringande.

Dessa få allmänna påpekanden räcka givetvis icke till för att uttömmande karakterisera de främsta arbetena av exegeterna vid det tyskspråkiga Schweiz' universitet. Vi tro oss emellertid icke alltför mycket vanställa sanningen genom att lägga tonvikten på dessa tendenser. I växlande grad skapa de originaliteten och den obestridliga auktoriteten hos tre av våra tongivande teologer i det tyskspråkiga Schweiz: professorerna Wilhelm Vischer, som i sin gammaltestamentliga exegetik företräder en kristocentrisk uppfattning, som är välbekant för våra läsare,² Karl Ludwig Schmidt, en energisk och noggrann forskare i exegetik, lexikografi och nytestamentlig teologi,³ samt Oscar Cullmann, fransman från Elsass, som nyligen återupptagit sin undervisning i Strasbourg samtidigt som han är knuten till fakulteten i Basel, där han sedan åtskilliga

² Det är onödigt att särskilt påpeka, att det pågår en livlig diskussion kring W. Vischers teologiska exeges, vars synpunkter vi för vår del långtifrån dela. Dessa diskussioner återspeglas i följande två artiklar, författade av schweiziska teologer: W. Baumgartner, *Die Auslegung des A. T. im Streit der Gegenwart (Schweizerische Theologische Umschau*, 11. Jhrg, Juni—Sept. 1941, Verlag Böhler u. Co., Bern). Denna artikel, som innehåller en rikhaltig bibliografi, är en av de bästa, som publicerats i denna omdebatterade fråga i Schweiz. Man kan likaledes med intresse taga del av Walter Zimmerlis uppsats, som är mindre kritisk mot Vischer: *Auslegung des A. T. (Theologische Blätter*, 1940, nr 6).

³ Vi begagna detta tillfälle att påpeka för de läsare, som ej känna till det, att det finnes en ny schweizisk teologisk tidskrift, redigerad av K. L. Schmidt och utgiven av universitetet i Basel: *Theologische Zeitschrift*. K. L. Schmidt var, som man torde erinra sig, *Theologische Blätter's* högt skattade redaktör och medverkar nu i den nya publikationen med recensioner och meddelanden.

är meddelat en mästerlig undervisning i bibelteologi och urkristendomens historia och tillika förestått det seminarium, där en del av denna fakultets studerande bo.

Andra namn skulle också förtjäna nämnas. Om vi av utrymmesskäl måste förbigå dem, beror det på att deras arbeten äro mindre typiska för de nya tendenser, som man bett oss presentera för våra läsare.

B. DEN SYSTEMATISKA TEOLOGIEN.

Hur livligt intresse de nyssnämnda arbetena än väckt i Schweiz, måste man dock säga, att teologerna i utlandet liksom i Schweiz med ännu livligare uppmärksamhet följt de två schweiziska dogmatikerna Emil Brunners och Karl Barths utmärkta verk. Deras gärning tarvar ingen särskild presentation, eftersom Zürich-teologen liksom hans kollega i Basel för länge sedan vunnit ryktbarhet och resonans utanför sitt lilla hemlands gränser. Vi nöja oss med att framhålla det betydelsefulla i deras senaste arbeten, som måhända ännu icke äro kända i utlandet. Vi skola försöka att med några få ord inbördes placera dessa båda märkesmän av samma storleksordning men med så olika drag och säga vår personliga mening om utvecklingen av vad man så olyckligt kallat Barth-Brunner-konflikten. Av dessa summariska reflexioner torde man blott kunna utläsa en personlig uppfattning, som man knappast med rätta skulle kunna oreserverat tillskriva någon annan av mina kolleger i det tyskspråkiga eller franskspråkiga Schweiz.

Men låt oss först betrakta ifrågavarande arbeten.

Under krigsåren har Emil Brunner fortsatt att utveckla en aktningvärd teologisk aktivitet trots de otaliga ecklesiastika och medborgerliga plikter, som ålagts honom under de oroliga tider, vi genomlevt. Hans gärning som systematiker har utvecklats i huvudsakligen två riktningar: apologetik och etik.

1941 utkom i Zürich (Zwingli Verlag) *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*. Redan i företalets första rader framhöll författaren det klart apologetiska syftet med sitt verk: »Im Thema dieses Buches ist nicht nur das Grundproblem aller Theologie, sondern zugleich die Frage nach der Grundlage der abendländischen Kultur enthalten ... Es macht einen Versuch, die Missverständnisse zu

beseitigen, die vielen unserer Zeitgenossen den Weg zum christlichen Glauben versperren, indem es sich bemüht, ihnen auf ihren Fragen Antwort zu geben . . . Theologie ist nicht nur Dienst an den Verkündern des Evangeliums, sondern an all den denkenden Menschen, die über das Verhältnis von Christentum und Kultur zur Klarheit kommen möchten.» Vi tro, och vi säga det här med tacksamhet, att författarens intention är riktig och att det bästa beviset härför utgöres av det mottagande, som denna mästerliga apologetik fått. Ännu en gång har Emil Brunner lyckats förmå teologer och icke-teologer att tillsammans reflektera över ett problem, som är gemensamt för dem båda: *trosfrågan*. Denna apologetik kan faktiskt betraktas av teologerna som en dogmatik och av de profana vetenskaper- nas företrädare som en kristen filosofi. Alltigenom biblisk har den lika mycket kraft som teologisk stränghet i sin framställning, vilken kännetecknas av klarhet och fullkomlig otvungenhet. Vi känna f. n. icke till något jämförbart apologetiskt verk, och det förtjänar att översättas till alla språk.

Samma apologetiska inriktning visar sig i det senaste arbete, som Emil Brunner med verklig passion ägnat sig åt och som han utgivit under titeln *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnungen* (Zürich, Zwingli Verlag, 1943). Men i denna skrift har apologeten ställt sig på den allmänna etikens grund och icke längre på den uppenbarade sanningens grundval. Författaren utgår från följande, tyvärr obestridliga konstaterande: »Während die katholische Kirche, aus jahrhundertalter Tradition schöpfend, ein imponantes System der Lehre von der Gerechtigkeit besitzt, hat der Protestantismus seit mehr als dreihundert Jahren keine solche Lehre mehr. Das ist zweifellos ein Hauptgrund, warum die protestantische Kirche in ihrer Stellungnahme zu den Fragen der Sozialgestaltung, zu Wirtschaft, Recht, Staat und Völkerrecht so unsicher ist, und warum ihre Äusserungen über diese Dinge so oft den Charakter des zufällig Improvisierten tragen und der Überzeugungskraft entbehren.» Man ser, hur *Gerechtigkeit*, som anknyter till den allmänna intention, författaren redan utvecklade i sitt arbete *Das Gebot und die Ordnungen*, framlägger ett av de mest aktuella och tillika mest förbisedda problemen. Men vi veta, att Emil Brunner är kyrkoman, förkunnare, evangelist lika mycket som teolog. Annars skulle han icke vara apologet. Därför lämnar det praktiska intresset honom aldrig på dessa sidor, som vittna om ett

lika starkt sinne för själarna som för den etiska tankens problem. Detta uttryckes så riktigt i följande rader, även de hämtade från bokens företal: »... Der Zweck dieses Buches ist nicht primär ein wissenschaftlicher, sondern ein praktischer, *wie der aller theologischen Arbeit es sein sollte*. Es geht nicht um Betrachtungen, sondern um Verwirklichung. Es bekennt aber dazu, dass aller sinnvoller Verwirklichung die Erkenntnis vorausgehen muss. Mit einer klar und sicher begründeten Erkenntnis des Gerechten ist auch etwas, und zwar etwas Unentbehrliches, für seine Verwirklichung getan.» Det sålunda upplagda verket har nått fram till vidsträckta, icke-teologiska kretsar. Kanske är det rent av vissa teologer, som sämst förstått det. Detta bevisar, att det var desto nödvändigare och kommer oss att tänka på att en kristen dogmatiker icke sviker sin angelägnaste plikt genom att taga itu med de etiska problemen. Långt ifrån att vara ett förräderi mot dogmatiken synes Gerechtigkeit oss vara en gård av den »culte raisonnable», som varje teolog ägnar den inkarnerade sanningen, då han tager den evangeliska etikens krav på allvar.

F. ö. äro de rent dogmatiska problemen fortfarande föremål för Zürich-professorns enträgna arbete. Som bevis må nämnas hans avsikt att skänka oss en dogmatik av icke alltför omfångsrikt format, där han ämnar sammanfatta trettio års reflexioner och undervisning till tjänst för en vidsträckt krets av läsare. Detta verk torde såväl i grundsyn som utformning bli helt olikt Karl Barths digra, mästerliga *Kirchliche Dogmatik*. Det bör bli högst intressant och lärorikt med ett jämförande studium av dessa båda positioner, som sedan årtal byggts upp jämsides inför våra ögon och livligt stimulera vår tankeverksamhet.

Innan vi avsluta denna översikt, är det oss angeläget att framhålla den betydelsefulla roll, Emil Brunner spelat i Schweiz under de andligen presandande krigsåren. Han har varit en kristen medborgare i ordets djupaste mening, en värdig son av Zwingli, hans hemstads store reformator. Han har tagit till orda i alla de allvarliga frågor, som hotade att oro och söndra folkmeningen. Jag har i två repriser hört Emil Brunner tala till sitt folk på vår nationaldag. Ena gången var det i Zürich på ett torg fyllt av folk, som uppmärksamt lyssnade till denne man, som talade till dem på deras egen dialekt och som på en gång riktade sig till deras hjärta, förnuft och tro. Och jag har hört min vän från Zürich en afton tala vid den eld, varmed vi fira vår nationaldag. Han vände sig då till helt andra

åhörare, kärva bernska bergsbor. Men det var samma klara, mustiga språk, beundransvärt anpassat efter auditoriet, och det gjorde ett lika omedelbart intryck på bybefolkningen som på studenterna vid teologiska fakulteten i Zürich. Apologet är icke den, som själv vill vara det, utan den, åt vilken Gud har givit icke endast kallelsen utan även det oundgängliga karismat att fullfölja denna kallelse i all ödmjukhet och lydnad.

Helt olika synes Karl Barths magistrala gärning. Det är ett massivt verk, som väller fram likt en flod med oföränderlig regelbundenhet mellan obebodda stränder i ett apokalypsens landskap. I Barths verk frapperas man av talrika, motsägande egenskaper, såsom mina läsare väl veta. Men kraften är enligt min mening den mest slående och mest geniala av dessa egenskaper. Barth har kraftens geni. Vad som aldrig upphör att förvåna en i detta verk, vilket knappast känner några gränser, är denna alltid vidmakthållna inre spänning, denna okuvliga rörelse, som etappvis leder mot en hemlighetsfull, avlägsen mynning. Hur många läsare skola nå fram dit tillsammans med denne författare, som är så suveränt likgiltig för sina bästa lärjungars intresse eller trötthet? Det finnes en fascinerande, stundom förbryllande hemlighetsfullhet i detta verk, vars rytm icke är jämförlig med något annat i vår tidsålder. Den, som skriver dessa rader, är icke »barthian». (Det är f. ö. välbekant, hur litet mästaren från Basel uppskattar »barthianismen», som han anser vara en varning och ett straff, som himlen ådömt hans teologi.) Men vi hylla med övertygelse den oförligneliga kraften i detta verk, som dock stundom synes oss vara ganska ojämnt. Man förstår ingenting av *Kirchliche Dogmatik*, om man icke med ens accepterar dess karaktär av *storverk* i särklass.

Barths teologiska produktion har varit ofantlig under krigsåren. Denna tidskrifts läsare känna till att två band av andra delen av *Kirchliche Dogmatik*, tillsammans uppgående till över 1600 sidor (och vilka sidor!), ha utkommit 1940 och 1942, åtföljda 1945 av första bandet av tredje delen. Men detta är blott en del av Barths produktion under de senaste åren. Återstoden utgöres av en imponerande mängd olika skrifter och publikationer, som givit den barthska tanken en vidare spridning än vad hans monumentala *Dogmatik* åstadkommit, ty denna är mera omtalad än läst.⁴

⁴ Låt oss i detta sammanhang framhålla det lyckade initiativ, som tagits av en ung franskspråkig teolog, Jean-Louis Leuba, som påbörjat utgivningen av *Résumé analytique*

Barth har tagit personlig del i upplysningen och den andliga beredskapen under krigsåren. Han har framför allt icke upphört att med alla tänkbara medel bevara kontakten med sina bröder i den tyska bekännelsekyrkan, vars verksamaste och kringsyntaste försvarare utanför Tyskland han varit. Utöver våra gränser har hans röst gjort sig hörd i systerkyrkorna i Frankrike, England och Tjeckoslovakien.⁵ Återknytandet av normala förbindelser mellan Europa och övriga världsdelar ger tillfälle att bedöma den barthska tankens verkliga inflytande i världen. I många hänseenden torde kriget ha utgjort ett kraftprov för denna tanke, vars resultat snart kan uppskattas till sitt fulla värde. Det är icke vår sak att här företaga denna värdering, men vi kunna säga, att Barths inflytande på den schweiziska teologien fortfarande är ansevärt. Det skulle emellertid vara felaktigt att tro, att det är att likna vid ett oemotståndligt tidvatten. Den barthska floden har icke sprängt sina fördämningar. Andra tankeströmmar bevattna vår schweiziska jord, vars teologiska karta mycket liknar den geografiska och uppvisar en mängd strömningar med växlande styrka och av olika ursprung. Det förefaller riktigt att säga, att den barthska penetrationens fas är i det närmaste avslutad och att barthianers och icke-barthianers positioner tendera att framträda tydligare (med icke-barthian menas lyckligtvis icke alltid anti-barthian!).

Då det är omöjligt att här sammanfatta utvecklingen av Barths dogmatik (vi anse nämligen, att det inom detta tankesystem finnes en tydlig utveckling), vilja vi åtminstone förelägga våra läsare, som ännu icke känna till det, ett fragment av inledningen till det senast utkomna bandet (III/I). Detta citat torde visa, i vilken riktning mästarens från Basel tanke utvecklas. Det framgår, att Barths inställning till varje apologetik visar en tendens att hårdna och mera än någonsin vägrar att söka någon anknytningspunkt till de profana vetenskaperna. (Som bekant är den senast utkomna delen av *Kirchliche Dogmatik* helt ägnad läran om skapelsen.) »... Der theologische Ansatz, neben dem es für mich keinen anderen gibt,

de la Kirchliche Dogmatik (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946). Denna framställning i lättillgänglig men korrekt form av ett verk, som alltid måste avskräcka läsare, som icke äro fackmän, borde enligt vår mening mana till efterföljd på andra språk (engelska, svenska).

⁵ Man finner under titeln *Une voix suisse* en samling av de främsta texter, som klargöra Karl Barths ställning under kriget på det politiska och kyrkliga planet (Genève, Labor et fides, 1944, I vol.).

machte es fast zwangsläufig notwendig, dass ich zunächst die Lehre vom Werk des Schöpfers als solchem in der längst aus der Mode gekommenen Form einer principiellen Entfaltung des Inhalts der beiden ersten Kapitel der Bibel wiederzugeben hatte . . . Man wird mir vermutlich vorhalten, warum ich mich mit den in diesem Zusammenhang naheliegenden Fragen der Naturwissenschaft nicht auseinandergesetzt habe. Ich meinte es ursprünglich tun zu müssen, bis es mir klar wurde, dass es hinsichtlich dessen, was die heilige Schrift und die christliche Kirche unter Gottes Schöpfungswerk versteht, schlechterdings keine naturwissenschaftlichen Fragen, Einwände oder auch Hilfsstellungen geben kann. So wird man in diesem Mittelpunkt des vorliegenden Buches von »naiver« hebräischer »Sage« sehr viel, von der hier vielleicht erwarteten Apologetik und Polemik aber gar nichts finden. Ich sah die für die Dogmatik sachgemässe Aufgabe hier in der Tat ausschliesslich darin, jene »Sage« nachzusagen, und ich fand diese Aufgabe dann doch auch schöner und lohnender als die dilettantischen Quälereien, denen ich mich im anderen Fall hätte hingeben müssen.»

Om man jämför dessa rader med det ovan anförda citatet från Brunner, märker man vilket avstånd som f. n. skiljer våra två framstående dogmatiker. Man ser, att den schweiziske läsaren verkligen har något att lära sig och icke saknar material för kritisk eftertanke. I samma företal skriver Barth: »Ich wüsste Andere, denen ich — hätte ich nur etwas mehr *Vertrauen* zu ihren Voraussetzungen — im Blick auf ihre grössere Begabung, Neigung und Schulung die Aufgabe der Abfassung gerade dieses Teiles von Herzen gern abgetreten hätte.« Man kan icke undgå att i dessa rader se en hyllning och på samma gång en kritik, riktad till en kollega, som mycket väl skulle kunna heta Emil Brunner . . . Vad skall man då tänka om divergensen, som uppenbart råder mellan våra två dogmatiker?

Man får säkerligen icke bagatellisera den. Det rör sig om något helt annat än blott ett missförstånd. I själva verket ställas vi inför två mycket olika uppfattningar av teologiens uppgift och metod. Brunner och Barth tillhöra två vitt skilda andliga släkter. Deras intellekt predestinera dem till likaledes skilda uppgifter. Om man undantager teologer, som läsa dem båda med samma intresse, måste man fastslå, att de utöva sitt intellektuella inflytande på två tydligt åtskilda kretsar. Brunner är apologet eller »kristen filosof«, men Barth är »ren dogmatiker«. Ty Brunner vill grunda sin apologetik på en kristen och biblisk dogmatik, medan Barth aldrig

tänkt sig, att dogmatiken kan åberopa större »renhet» än vilken som helst annan teologisk disciplin. På denna punkt har han uttryckt sig med största tydlighet i inledningen till sin Dogmatik. Det synes oss, att deras divergens förklaras av en olikhet i intellektuell struktur, att den kort sagt är snarare av psykologisk än av teologisk natur. Det finnes problem, för vilka Barths begåvning är oemottaglig, vilket ingalunda betyder, att denna begåvning icke är genial. Det är tvärtom ett tecken på genialitet att kunna koncentrera sin uppmärksamhet och aktivitet på ett problemkomplex och på samma gång till följd av ett slags organisk nödvändighet ignorera andra problems existens. Det förefaller, som om konflikten vore olöslig, såsom den tillspetsats i vissa ögonblick av diskussionen. Jag tänker på det uppseendeväckande »Nein», som utslungats av Barth 1934 som svar på Emil Brunners *Natur und Gnade*. Så är säkerligen fallet, om man till varje pris vill hänföra konflikten till den oförenliga motsatsställning, som råder mellan den naturliga teologien och den uppenbarade teologien. Man kan vara förvissad om att Barth icke skall giva vika en hårsman i detta hänseende. Han vet, att minsta reträtt skulle medföra upplösning av hela hans dogmatik. Brunner å sin sida kommer ej att tillåta, att man förväxlar hans apologetik med vilken »naturlig teologi» det vara må. Men två orsaker låta oss tro, att konflikten tenderar att så småningom förlora sin skärpa.

För det första äro de psykologiska konflikterna beroende av den häftighet, varmed varje partner hävdar sin speciella ståndpunkt. Det är emellertid att förmoda, att denna intensitet är starkast i det ögonblick, då tanken koncipieras. Kemisterna lära oss, att en gas är aktivast i bildningstillståndet. Det förefaller oss därför sannolikt, att motsättningen blir mindre stark mellan två system, som redan utbildats, än mellan två system, som äro under utformning.

Vidare är det iögonenfallande, att våra två dogmatiker bevarat en gemensam gräns mellan sina teologiska åskådningar, som tillåter mycket vittgående och mycket fruktbringande utbyten. Denna gräns har varit stängd under någon tid, emedan en akut konflikt utbrutit på annat håll. Men gränsen kvarstår. Den kan ånyo öppnas så mycket lättare, som bytesvarona äro lika talrika som växlande. Man får kanske anledning att med förvåning konstatera detta vid läsningen av Emil Brunners snart utkommande dogmatik. Vi upprepa dock, att vi icke tro, att frågan om

anknytningspunkt är ett skenproblem, som ställts av någon ond ande mellan de båda dogmatikerna. Den existerar, stickande och plågsam. Men även om den hindrar det ömsesidiga utbytet liksom ett vrak, som flutit på tvären av en flod, hindrar den likväl icke floden att rinna. Där vattnet passerar, skall en dag också en snabbare och smidigare farkost passera, förd av dessa tvenne lotsar.

Vill man ha ett tecken, som visar, att detta icke är en personlig illusion, en önskedröm? Jag ser, att våra schweiziska kyrkor till övervägande del vägra att välja den ene av de båda lärarna på bekostnad av den andre. Jag ser, att där den ene gjort sig hörd, där vill man också lyssna till den andre. Detta sker ej på grund av det tomma nöjet att se de båda motsäga varandra i en predikstol eller i en föreläsningsskateder, utan emedan man tvärtom vet, att i sitt budskap *till kyrkan* motsäga de varandra icke. De tala var sitt språk, men de äro ense, det både se och önska deras bästa åhörare. Må icke de dåliga lärjungarna, som rekryterats i vissa kretsar av teologer (eller halvteologer!), åberopa sina lärares tankar för sina ignorantgräl med hänvisning till Paulus eller Apollos! Brunners dogmatik har liksom Barths tillkommit ur en *kyrkans* appell och ett *kyrkans* behov. Det är i kyrkans tjänst, som båda äro kallade att fortsätta sin väg. Och det är den enda väg, man icke kan följa till slutet utan att giva varandra hjälp och stöd — liksom den blinde och den lame, som ville följa Jesus och vilkas tro, kärlek och klokhets teologerna äro eniga om att framställa som föredöme för oss.

TILL DEN GAMMALTESTAMENTLIGA UTKORELSETANKENS SYMBOLIK

AV DOCENT GILLIS GERLEMAN, LUND

Trots sin materiella karghet har Arabiska halvön under tidernas lopp i ett avseende fungerat som ett ofantligt ymnighetshorn, nämligen genom sitt överskott på människor. I våg på våg ha nomadstammarna från öknen strömmat in i de omgivande kulturländerna, där de slagit sig ner och blivit bofasta. Enligt den sannolikaste teorien ha de semitiska stammar som besegrade och undanträngde sumererna och blevo bofasta i Babylonien och Mesopotamien, kommit från Arabien.¹ Andra liknande folkvågor förde besläktade nomadstammar in i Syrien och Palestina.² Från dessa vandrarfolk stamma inte blott den förisraelitiska befolkningen i Kanaan och Israels grannar, fenicier, moabiter, edomiter och ammoniter, utan även de i betydligt senare tid invandrade israeliterna själva.³

Steget ut ur öknen innebar en oerhörd omvälvning i dessa folks liv. Nomadens och den bofastes livsföring representera två skilda former av tillvaro, vilkas väsensolikhet har konsekvenser på alla områden av andlig och materiell kultur.⁴ Vandrarstammarnas tillägnande av den nya livsform som sammanhängde med bofastheten var en process på lång sikt. Långt efter det att nomadstammarna tagit steget in i det bofasta kulturlivet var arvet från öknen alltjämt ett kraftigt verkande ferment i deras tillvaro. Tydligare än hos något annat av de bofasta semitiska folken se vi hos Israel

¹ Jfr t. ex. Edu. Meyer, *Geschichte des Altertums*, 12, Stuttgart und Berlin 1909, s. 358 ff. och R. W. Rogers, *A History of Babylonia and Assyria*, I, New York 1915, s. 453 ff.

² A. T. Olmstead, *History of Palestine and Syria*, New York and London 1931, s. 195.

³ Se t. ex. R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, I, Stuttgart 1932, s. 50 f., Oesterley-Robinson, *A History of Israel*, I, Oxford 1932, s. 42, A. Lods, *Israël. Des origines au milieu du VIII^e siècle (L'évolution de l'humanité 27)* Paris 1930, s. 68.

⁴ Se framför allt Johs Pedersen, *Israel*, I—IV, København 1920—34, pass.

resterna av ökenkulturen och släktskapen med beduinlivet bevarade.⁵ Hebréerna ha, som framhållits, på ett långt senare stadium än såväl assyrierna och babylonerna som kanaanéerna tagit steget in i det bofasta kulturlivet. Många av nomadlivets karakteristika, som hos de äldre kulturfolket för länge sedan stötts bort eller omvandlats, äro i Gamla testamentet alltså mer eller mindre aktuella realiteter.⁶

Det är givet, att det framför allt är när man ser på Israels sociologiska status som förbindelserna med öknen framträda. Något av det mest karakteristiska för nomadlivet i öknen är den sociala struktur, som här är förhärskande: stamsamhället med dess solidaritet inom stammen och dess otvetyglade partikularism utåt. Lättast kan detta stamsamhälle studeras hos beduinerna. Deras stamförhållanden och stamsystem framträda för oss med en åskådlig och detaljrikedom som saknar motsvarighet hos deras bofasta grannar. Det är tydligt, att vi här ha att göra med en social status som är genuin för öknen. Medan den kringströvande nomadens hela existens är beroende av tillhörigheten till den sociala gemenskapen, har den bofastes tillvaro fått en ny förankring i ägandet av jord och hus. Beduinens hela livsföring nödvändiggör ett intensivt samliv och svetsar samman i homogena grupper. Stammen blir av naturliga skäl den sociala grundfaktorn.⁷

Åtskilligt av denna sociala struktur återspeglas i Gamla testamentet. I Deborasången, Dom. 5, där stam efter stam med några träffande ord karakteriseras och framträder med sin speciella fysiologi, erinras man starkt om beduinernas stamsamhälle. Detsamma gäller även om Jakobs välsignelse, Gen. 49 och Moses välsignelse, Deut. 33.

⁵ En intressant framställning av beduinideal och beduinförhållanden, sådana dessa fortlevat hos de bofasta israeliterna och där så småningom omvandlats och trängts åt sidan, finner man i Sam. Nyström, *Beduinentum und Jahwismus. Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament*. Diss. Lund 1946.

⁶ En anmärkningsvärd parallell till denna hebréernas mellanställning i allmänt kulturellt avseende mellan beduinerna och de gamla kulturfolket föreligger på det språkliga området. Särskilt i fonetiskt avseende men även när det gäller ordförråd, morfologi och syntax, intar hebreiskan en förmedlande ställning mellan den rikt utvecklade beduinpoesien och den tämligen torftiga ackadiskan. Edu. Meyer sätter denna gradvisa tillbakagång från nomadstammarnas rika och nyanserade språkskick i samband med bofastheten, a. a., s. 357.

⁷ Pedersen, *Israel*, I, s. 19 f, se även F. Hvidberg i *Haandbog i Kristendomskundskab*, II, København 1943, s. 223 och E. Bräunlich, *Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme* (*Islamica* VI, 1934), s. 68 ff.

Med bosättningen och stammarnas spridning över större områden blir samlivet mellan de israelitiska stammarna mindre intensivt. Detta i förning med den tilltagande assimileringen med kanaanéerna ledde så småningom till en modifiering av de hebreiska nomadstammarnas sociala struktur. Johs Pedersen pekar på det intressanta faktum, att de israelitiska stammarna i Kanaan efter hand blevo geografiskt fixerade, ja övergingo till att bli beteckningar för bestämda territorier.⁸ Huvudvikten kom mer och mer att läggas på staden och dess omgivningar.

Om sålunda många av ökenlivets karakteristika ej längre finnas direkt betygade såsom alltjämt fortlevande profan praxis i Gamla testamentet, kan man ibland i andra sammanhang urskilja rester av dem. Man kan konstatera, att företeelser från stamsamhället och dess speciella livsform satt spår i Israels religiösa språkbruk, ja att vissa för Jahvereligionen konstitutiva idéer fått en utformning som direkt leder tanken till öknen och nomadkulturen. Här skall uppmärksamheten fästas på en bestämd prägling av den gammaltestamentliga utkorelseidén, som av allt att döma har sina rötter i nomadstadiet.

Israels utkorelsetro, vissheten om det egna folkets privilegierade förhållande till Jahve hör till det mest fundamentala och ursprungliga i hela den gammaltestamentliga religionen. Denna visshet var kärnan i det andliga arv som de hebreiska vandrarstammarna förde med sig från öknen. Förhållandet mellan gudomen och hans folk har här blivit in-tecknat i det personliga livets kategorier.⁹ Genom en mångfald bilder och symboler kommer i Gamla testamentet vissheten om att Israel är Jahves utvalda folk till uttryck. I sin framställning av profeternas syn på Israels förhållande till Jahve urskiljer Joh. Lindblom en rad olika motiv som begagnas för att åskådliggöra utkorelsetanken.¹⁰ En del av dessa motiv äro hämtade från det bofasta Israels åkerbrukskultur. Dit hör planteringsmotivet, där Israel liknas vid en vingård eller ett träd, som Jahve själv har planterat. Denna tanke har fått sitt klassiska uttryck i Jes. 5 men möter även annorstädes, t. ex. Jer. 2, 21, Jes. 60, 21; 61, 3. I bofasta kulturförhållanden har även det ytterst vanliga ägolottsmotivet sina rötter. Liksom var och en av

⁸ Israel, *ibid.*

⁹ Joh. Lindblom, *Den gammaltestamentliga religionens egenart. En metodologisk och exegetisk studie* (LUÅ 1, 31, 1), Lund 1935, s. 43.

¹⁰ Profetismen i Israel, Stockholm 1934, s. 354 ff; jfr även K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels* (Beih. zur ZAW 48), 1928, s. 2 ff.

Israels stammar har sin andel, נחלקה i Kanaans land, så är folket Israel Jahves ägolott, Deut. 4, 20; 9, 26, 29; 32, 9, II Sam. 14, 16; 20, 19; 21, 3, I Kon. 8, 51, II Kon. 21, 14, Ps. 28, 9; 33, 12; 78, 71; 94, 5; 106, 5, 40, Jes. 19, 25; 47, 6, Mika 7, 18, Joel 2, 17; 4, 2.

Det finns emellertid andra symboler för Israels förhållande till Jahve som ha sitt ursprung på annat håll och sannolikt gå tillbaka på förkanaaneiska förhållanden. Sålunda har det framhållits, att vi, när det gäller äktenskaps- eller brudmotivet, där Israels förhållande till Jahve gestaltas som ett kärleksförhållande, ha att göra med en hos de halvnomadiserande semitiska stammarna »medfödd» föreställning.¹¹ Äktenskapets och familjens betydelse bland vandrarstammarna gjorde det naturligt att applicera denna föreställning på förhållandet mellan Jahve och Israel.

I kanske ännu högre grad gäller detta om en annan av utkorelsetankens symboler, som av Lindblom träffande karakteriserats som adoptionsmotivet.¹² Jahve och Israel tänkas i kategorierna fader och son. Det karakteristiska för den gammaltestamentliga utformningen av denna tanke är emellertid — till skillnad från vad som är fallet i den övriga fornorientalska världen — att Jahve ej är tänkt som folkets urfader i fysisk mening. Den akt som ligger till grund för Jahves fadersförhållande är ej tänkt som en födelse utan som en adoption.

Klart uttalas adoptionstanken i inledningsrevelationen till Jesajas bok, 1, 2 »barn har jag uppfött och dragit upp, גדלתי ורוממתי, men de ha avfallit från mig». Jahve har tagit sig an Israel, upptagit honom som sin son. Samma upptagande eller adoption genom en historisk handling kommer till uttryck hos Hosea; 11, 1 »när Israel var ung, fattade jag kärlek till honom och alltifrån Egypten har jag kallat honom för min son».¹³ Vid ett bestämt tillfälle fann Jahve Israel och tog sig an honom: »såsom druvor i öknen fann jag Israel, jag såg edra fäder såsom förstlingsfrukten på ett fikonträäd», Hos. 9, 10. »Han fann honom i öknen land, i ödsligheten, där ökendjuren tjöto. Då tog han honom i sitt beskärm och sin vård, han bevarade honom såsom sin ögonsten», Deut. 32, 10.

¹¹ K. Hj. Fahlgren, *šedākā*, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament. Diss. Uppsala 1932, s. 40 f., Lindblom, Profetismen s. 357 f.

¹² Profetismen, s. 356 f.

¹³ Till läsningen לר בני קראתי i stället för לבני se Joh. Lindblom, Hosea literarisch untersucht, Åbo 1929, s. 100, not 2.

Sina välgärningar mot Israel motiverar Jahve med att han *har blivit* en fader för folket, כִּי הָיִיתִי לְיִשְׂרָאֵל לְאָב, Jer. 31, 9. Och det gensvar, Jahve väntar sig på alla sina omsorger om Israel är att bli kallad och betraktad som fader, Jer. 3, 19.

Det är uppenbart, att vi här ha att göra med en föreställning, som griper tillbaka på och har sina rötter i en i det profana livet känd och gängse social sedvänja. Emellertid är det påfallande, att vi i Gamla testamentet självt höra föga talas om en egentlig adoptionspraxis, ett artificiellt upptagande i familje- eller stamgemenskapen.¹⁴ Det som närmast för tankarna till adoption, är berättelsen om hur Jakob upptar Josefs söner Efraim och Manasse som sina egna barn: »Dina båda söner som äro födda åt dig i Egyptens land, innan jag kom hit till dig i Egypten, de skola nu vara mina, likasom Ruben och Simeon», Gen. 48, 5. Det är emellertid fråga om Jakobs egna sonsöner och således knappast en adoption i egentlig mening, d. v. s. introducerande av en främling i en för honom ny släktgemenskap.

Om Moses berättas det, att han upptogs som son av den egyptiska prinsessan och samtidigt fick sitt namn, Ex. 2, 10. Något liknande säges även om Genubat, som var son till Salomos motståndare Hadad och den egyptiska drottningens syster. Genubat avvandes i Faraos hus och vistades sedan där bland Faraos söner, I Kon. 11, 20. Ett tredje exempel är Ester, som var fosterdotter åt sin farbroder Mordokai, Ester 2, 7, 15.

Detta är i själva verket allt vad Gamla testamentet har att berätta om en profan adoptionspraxis. Det är frapperande, hur svagt betygat detta bruk är i Gamla testamentet. I synnerhet vid en jämförelse med förhållandena bland araberna är skillnaden mycket påfallande. Adoptionen har i själva verket sin rätta miljö i ett samhälle av något annan struktur än det bofasta Israels. Bland öknens nomader, där stamkänsla och stammedvetande alltjämt äro levande och där tillhörigheten till den sociala gemenskapen är av vital betydelse både för den enskilde och gruppen, finner man de naturliga förutsättningarna för en utbredd adoptionspraxis, ett upptagande i stam- eller släktgemenskapen genom en artificiell handling. Visserligen är det sant, att adoptionen var känd och praktiserad även bland greker och romare. Hos dessa folk tjänade adoptionsbruket emellertid framför allt ett speciellt syfte, nämligen att säkra familjens fortbestånd och familje-

¹⁴ Jfr Pedersen, Israel, I, s. 197.

kultens vidmakthållande.¹⁵ Familjens fortlevnad synes även ha varit det egentliga motivet för adoptionsseden i Babylonien, framför allt betygad i Hammurabis lag.¹⁶

Gå vi däremot till beduinernas stamsamhälle, finna vi adoptionen på ett helt annat sätt förankrad i själva livsföringen och som ett naturligt uttryck för stamgemenskapens centrala betydelse. En enskild man, ofta en frigiven slav eller en fånge kunde upptagas som fullberättigad medlem av en stam eller en familj. Orsakerna kunde vara flera, t. ex. att vederbörande visat prov på tapperhet i strid eller någon annan högt skattad egenskap.¹⁷ Men lika ofta var det flyktingar och fredlösa, som genom att upptagas i en främmande stam tillförsäkrades hjälp och skydd.¹⁸ Det synes ha varit vanligt, att en skyddssökande helt enkelt adopterades av sina hjälpare, och en allians mellan två icke jämbördiga parter gestaltades ofta som en adoption. Liksom i Gamla testamentets religiösa språkbruk förbundstanken och adoptionstanken stå sida vid sida som uttryck för samma sak, finna vi att bland beduinerna *ḥilf* och *daʿī*, edsvuren allierad och adopterad son ofta begagnas som synonyma termer.¹⁹ Ej sällan var det en hel stam som adopterades av en annan, en beduinsed som omnämnes bl. a. hos Herodotus III 8. Oftast var orsaken, att en svagare stam härigenom tillförsäkrade sig skydd och bistånd.²⁰

Adoptionen blev sålunda hos beduinerna mycket ofta den form, enligt vilken förhållandet mellan två icke jämbördiga parter reglerades. Adoptionen står som en ersättning för den fysiska blodsgemenskapen, inrymande alla dess förpliktelser och rättigheter. Liksom den fysiska blodsgemenskapen är också adoptionen grunden till den för varje medlem av en gemenskap gällande plikten att träda in för sina blodsfränder, skyddande och hämnande. Adoptionssedens stora utbredning tyder rentav på att

¹⁵ Se Encyclopaedia of Religion and Ethics, I, Edinburgh 1908, art. Adoption.

¹⁶ Se S. A. Cook, The Laws of Moses and the Code of Hammurabi, London 1903, s. 131 ff., C. H. W. Johns, The Relations between the Laws of Babylonia and the Laws of the Hebrew Peoples (The Schweich Lectures 1912), London 1917, s. 10 ff. och B. Meissner, Babylonien und Assyrien, I, Heidelberg 1920, s. 392 ff.

¹⁷ W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, London 1903, s. 52.

¹⁸ Rob. Smith, s. 53 ff., Bräunlich, a. a. s. 83.

¹⁹ Rob. Smith, s. 54.

²⁰ Rob. Smith, s. 54 ff., I. Goldziher, Muhammedanische Studien, I, Halle 1889, s. 63 ff., Bräunlich, s. 191 ff.

beduinerna voro ur stånd att fatta några sociala förpliktelser, som ej voro grundade på släktskap och stamgemenskap.²¹

I ett stamsamhälle av denna typ ha vi utan tvivel att söka rötterna till den gammaltestamentliga föreställningen, att Jahve har tagit sig an Israel och gjort honom till sin son. En praktisk, social sedvänja, varom våra källor endast ha vaga antydningar, har avsatt tydliga spår i det religiösa språkbruket och givit en originell utformning åt en för Gamla testamentet fundamental idé. Det gammaltestamentliga adoptionsmotivet har sina rötter i ett stadium av folkets tillvaro, då stammens centrala betydelse ännu var oanfäktad. För de nomadiserande eller halvnomadiserande israelitiska stammarna var adoptionen, det artificiella upptagandet i den sociala gemenskapen för skydd och bistånd, ett mycket nära liggande uttryck för förhållandet mellan Jahve och hans folk.

²¹ Rob. Smith, s. 62.

NÅGRA REFLEXIONER ANGÅENDE »BIBELTROGEN FORSKNING»

AV DOCENT GÖSTA LINDESKOG, UPPSALA

»Samfundet Erevna för nytestamentlig forskning stiftades den 1 september 1943 i syfte att befordra bibeltrogen forskning och att förhjälpa sina medlemmar till ett fördjupat inträngande i den Heliga Skrift.» Citatet är hämtat ur »Meddelanden», det första numret av samfundets tidskrift med samma namn (juli 1944).

Samfundet är organiserat i fem kretsar. En av dessa bedriver exegetiskt-homiletiskt studium av kyrkoårets predikotexter, en annan studerar Gamla testamentet i Nya testamentets ljus o. s. v. Därjämte finns det särskilda lokalkretsar. Samarbete har inletts med Förbundet för Biblisk Tro, i vars kvartalskrift »För Biblisk Tro» föredrag från Erevna intagas. Tidskriften Erevna utgives av professor Hugo Odeberg, dess redaktör är teol. lic., fil. mag. E. Starfelt. Enligt en uppgift, daterad den 24 september 1945, räknade samfundet då 1.112 medlemmar. Siffran är förvånande, den vittnar om en massuppslutning kring det tvååriga samfundet.

Det har sitt icke ringa intresse att studera tidskriften »Erevna», vilken ju måste betraktas såsom ett auktoritativt uttryck bl. a. för den nytestamentliga forskningen vid vårt sydsvenska universitet. Bland dess framträdande och bekanta medarbetare märkas, förutom professor Hugo Odeberg själv, sådana män som Bo Giertz, D. Hedegård och Fride Hylander. Till samfundet hörde också framlidne lektorn Oscar Haglund, om vilken Odeberg bl. a. säger i en nekrolog: »Hans sant vetenskapliga intresse visar sig däri, att han hade en enda fråga för all sin forskning: hur förhåller det sig i verkligheten? Vad är sant?» Det har också sitt intresse att studera den anmälda litteraturen med bl. a. sådana författarnamn som Axel B. Svensson, Joh. Hagner och Per Faye Hansen. Innehållet i Erevna varierar. Där förekomma predikningar, textutläggningar, ofta i mera meditativ stil, samt uppsatser i mera vetenskaplig ton. Vad de olika medarbetarna i en tidskrift i detalj kunna påstå, få de ju i regel själva

svara för, men stundom måste de väl äga utgivarens sanktion för sina opera. I det ifrågavarande fallet synes denna regel äga giltighet.

Erevna vill »en bibeltrogen forskning», och det intresserar oss att veta vad som därmed avses. Några citat må till en början illustrera dess allmänna karaktär. »Men Guds allmakt visade sig däri, att Gud lät sig själv fastnaglas vid korset och så förintas, för att därigenom — förintat synd och död» (John Olsson, Den urkristna församlingens förhållande till omvärlden, Erevna 1944, 2). — »Först i och med pingsten bröt den nya tidsåldern in. Först då kom frukten av Jesu försoningsdöd och uppståndelse människor till del. Alltför ofta glömmar man, att Jesu lärjungar, då vi läsa om dem i de fyra evangelierna, icke voro kristna i ordets fulla nytestamentliga mening. De levde ännu under det gamla förbundets villkor. Först i och med Andens utgjutande på pingstdagen blev kristen erfarenhet möjlig» (D. Hedegård, Frälsningsvisshet, Erevna 1944, 3). — »Allt i det gamla förbundet syftar på Kristus och får först i honom sin uppfyllelse och djupaste innebörd. Så var också påskalammsmåltiden med dess innebörd: befrielsen ur Egypten och ökenvandringen på väg till det utlovade landet, en profetisk förberedelse till den påskalammsmåltid som Kristus inför sin död firade med de sina» (Hugo Odeberg, Gemenskapens måltid, Erevna 1945, 1). — »Man kan plöja igenom ganska många band av moderna dagsbetraktelser utan att finna ett enda klart ord om rättfärdiggörelsen genom tron, icke ett enda av kärnställena om Honom som blev gjord till synd för oss och icke en enda utredning om sådana huvudled i bekännelsen som: avlad av den helige Ande, född av jungfrun Maria, nederstigen till dödsriket, på tredje dagen uppstånden igen ifrån de döda, uppstigen till himmelen, sittande på Allsmäktig Gud Faders högra sida, därifrån igenkommande till att döma levande och döda . . . När man inte vill predika om inkarnationen, talar man om hemmet i stället. När man ingenting har att säga om himmelfärden, talar man om pilgrimstenen i stället, och när man skulle ha talat om Kristi återkomst, talar man om vaksamhet mot synden. Sådan tematisk predikan är absolut förkastlig. Den är ett bedrägeri mot församlingen, ett sätt att undandraga sig sin skyldighet att förkunna *allt* Guds ord» (Bo Giertz, Vad kräves av den kyrkliga predikan?, Erevna 1945, 1).

Man är i denna tidskrift ytterst kritisk mot den historiska bibelsynen och allt vad som kan kallas liberal kristendomstolkning. Härutinnan

föreligger icke någon absolut motsättning till vad som i allmänhet numera är den karakteristiska linjen inom bibelforskningen. Den moderna exegetiken är ju väl medveten om begränsningen i en atomiserande historisk bibelsyn. Redan länge har man bekämpat den s. k. historicismen. Man talar också numera med kritisk referens till liberalismen om *realistisk* bibelsyn, och man hävdar, att exegetikens uppgift är att låta Bibeln själv i största möjliga utsträckning komma till tals och att förstå Bibelns strukturella enhet. Dock föreligger tydligen en bestämd divergens mellan Erevnas »bibeltrogna» exeges och vad vi här som beteckning för den moderna exegetiken vilja kalla för realismen. Erevna vill gå längre än denna. Den vill överhuvud icke öva någon »kritik» av Bibeln, den utgår från att Bibeln till alla delar är ett direkt gudomligt budskap också för vår tid. Det är svårt att här göra klara distinktioner, och än vanskligare är det att bruka gängse klichéer. Långa stycken vore man böjd att betrakta denna »erevnism» som ett slags *biblicism*. Somliga författare äro dock uppenbarligen att beteckna såsom fundamentalister. Men även begreppet »fundamentalism» är elastiskt. Hur långt man vill gå i fundamentalistisk bibelsyn är väl svårt att få besked om. Att åtskilliga av Erevnas bidragsgivare icke äro hundra procentiga fundamentalister torde väl vara säkert. Det är väl för övrigt för mycket att begära även av den mest bibeltrogna exeges. Men så snart man prutar av på de hundra procenten, har man gjort en liten koncession i riktning mot den historiska bibelsynen och liberalismen.

Även den som själv räknar sig till den moderna exegetiken vill gärna medge, att erevnismen på sitt sätt kan sägas vara mera entydig än denna. Man kan ju med goda resultat driva den realistiska bibelsynen utan att själv oförbehållsamt i praktiken vilja acceptera resultaten. Man säger: »Så och så betyder detta enligt Bibelns egen mening», men man vägrar att besvara frågan: »Quid haec ad nos?» Erkännas bör, att den moderna exegetiken ur förkunnelsens synpunkt här har sin begränsning, då den i regel icke anser det höra till den vetenskapliga uppgiften att slå en bro mellan det teoretiska och det praktiska. Det är väl detta överbryggande, som erevnismen på sitt sätt vill åstadkomma. För denna sammanfalla forskningsresultaten med vad som nu skall förkunnas såsom kristet budskap.

Å andra sidan kan man ju uppenbarligen prestera en omfattande bibel-

lärdom och utveckla stort skarpsinne utan att ta hänsyn till de kritiska frågorna, såsom även den katolska exegesen visar exempel på. Detta är Erevnas linje, men om den kan också sägas, att den har sin svaghet och sin begränsning. Den historiska bibelsynen med dess genetiska betraktelsesätt och dess hänsynstagande till den moderna människans distans från Bibelns tankevärld har dock trots många misstag byggts upp på så tungt vägande kriterier, att den nu icke utan vidare helt och hållet kan suspenderas.

Men man förstår så innerligen väl de motiv och intentioner, som ligga bakom en »bibeltrogen» exeges. Det är ofrånkomligt, att den kristna trons förkunnelse är i behov av ett Skriftens fundament, vars tillförlitlighet den gentemot varje slag av kritik med frimodighet kan hävda. Att ett sådant finnes är dock icke den bibeltrogna exegesen ensam om bland exegetskolor att hävda. Det finns så att säga ett Bibelns centrala innehållsbestånd, som även rent vetenskapligt kan vindiceras vara den bibliska religionens omistliga uttrycksart. För att ur denna synpunkt välja ett konkret exempel på den moderna vetenskapens verkningssätt kan hänvisas till handskriftsforskningen. Resultatet av detta dock så betydelsefulla arbete blir, ehuru ytterst besvärande för varje form av fundamentalism, in praxi knappast märkbart. Man kan ur vetenskaplig synpunkt beteckna textus receptus, varpå dock protestantismen byggt ända fram till 1880-talet, såsom högst otillfredsställande i jämförelse med den text, vilken nu framstår som det lysande resultatet av nyupptäckter och modern textkritik. Totaliter sett har den dock icke på minsta sätt rubbat den kristna trons fundament. Men detta konstaterande suspenderar icke kritiska synpunkter varken på Bibelns formella sida eller på dess sakliga innehåll. Frihet att öva sådan kritik är vetenskapens rätt att hävda gentemot varje aldrig så välmenande försök att dogmatiskt bestämma forskningens befogenhet.

Men uppenbarligen finnes för denna kritik en sakligt given gräns, vars överskridande betyder ett vetenskapens övergrepp på trons eget område. På andra sidan av denna gräns blir det fråga om det personliga ställningstagande, som är kännetecknande för trosfunktionen. Olika tolkningar kunna göras gällande, och vilken av dessa som bör tillerkännas prioritet har den rena vetenskapen i regel mycket svårt att döma om. Härav kommer sig kristendomens spaltning i olika riktningar alltifrån

äldsta tid. Givetvis kan den vetenskapliga penetrationen till en viss grad vara vägledande, då det för ett kristet samfund gäller att besinna sig på sitt förhållande till den Heliga skrift. Men man kan aldrig fullständigt identifiera en viss trostolkning med vetenskapen. Den enskilde forskaren är förvisso i icke ringa grad för sitt personliga fromhetsliv influerad av sitt vetenskapliga sysslande med Bibeln. Kristen tro är beroende av förtrogenhet med Skriften, och sådan förtrogenhet bör ju främst känneteckna exegeten. Men det torde väl i regel vara så, att han måste göra en skillnad mellan forskaren och trosmänniskan inom sig. Han vet alltför väl, att tron icke kan byggas på vetenskapens ofta så hypotesartade resultat. Han vet väl också, att religionen till sitt väsen är ett mysterium, oåtkomligt för den forskande tanken. I tron begriper man icke, utan man gripes av det budskap och det bud, som möter i Skriften.

Bo Giertz säger i en uppsats, att en strikt historisk bibelsyn alltid måste stanna vid ett inomvärldsligt betraktelsesätt (Erevna 1946, nr 2, s. 72). Vad betyder detta? Betyder det, att forskningen som sådan är främmande för en transcendent verklighet, att den är profan, att den, då det gäller Bibeln, endast kommer åt dess mänskliga sida? Åtskilliga erinringar äro här av nöden. För det första är vetenskapen en metodisk tillämpning av den intellektuella funktionen, och den är användbar jämt så långt som intellektet självt. Det betyder emellertid icke, att den fungerar automatiskt och därför ofelbart. Den kan missbrukas på två sätt: antingen så, att den sätter för snäva gränser för vad som är vetbart och därefter bestämmer vad som är verkligt (= rationalism), eller också så, att den accepterar såsom vetenskaplig sanning vad som antingen bevisligen är falskt, såsom den folkliga vidskepelsen och övertron, eller en okontrollerbar spekulatio. Då det gäller exegetiken, gör sig för det andra problemet icke gällande, så länge denna blott är av formell art, d. v. s. så länge den blott är ren filologi. Problemet uppstår, när den går in på de innehållsliga frågorna. Såsom sann vetenskap måste den härvid vara kritisk utan att på rationalismens sätt förgripa sig på den verklighet, som den skall undersöka. Den kan därför icke binda sig av dogmen, att allt som står i Bibeln är Guds ord och därför är oangripligt. Den kan vidare icke åtaga sig uppgiften att vara apologetisk i den meningen, att den söker bevisa, att en biblisk trosutsaga är sann. Man kan icke bevisa tron på intellektuell väg, liksom man icke får blanda ihop vetenskap och spekulatio. Veten-

skapen skall vid sin beskrivning av de religiösa erfarenheterna noga akta sig för att förvandla dessa till något slags vetande, vare sig av metafysisk eller inomvärldslig art. Då gör man religionen till quasivetenskap, vilket är en karikatyr. Vetenskaplig exeges, bibelmeditation och predikan äro skilda ting, vilka icke få sammanblandas. Detta behöver icke särskilt framhållas. Men vetenskapens uppgift är att interpretiera de bibliska texterna så, att deras egenartade innebörd klarare framträder. Om exegesen liksom bibelforskningen överhuvud icke kommer åt något annat än Bibelns mänskliga sida, så är detta dock en ganska väsentlig sysselsättning, som också kan komma meditationen och predikan till godo.

Exegetiken har som sin kardinaluppgift att framställa och belysa det som för Bibeln själv är det väsentliga, det principiella — utan att fråga, om detta passar vår uppfattning eller icke. Detta allena kan vara en legitim vetenskaplig uppgift. Den religionshistoriska skolan begick ofta det felet, att den förbisåg det egenartade och ursprungliga i den bibliska religionen. Liberalismen i dess olika former betyder en modernisering, en anpassning av den bibliska verklighetssynen efter vår egen tids. Men vi kunna icke förneka berättigandet i en religionshistorisk metod överhuvud, och vi kunna icke alldeles förneka riktigheten i liberalismens intention att så att säga vilja översätta bibelspråket till vår egen tids uttryckssätt. Vi kunna väl icke heller helt bannlysa verklighetsfrågan såsom en ovetenskaplig problemställning, t. ex. då det gäller Bibelns underverk. Härvid är det av vikt att undersöka icke främst, hur de förhålla sig till vår egen tids profana verklighetsuppfattning utan om de synas äga någon resonans i vår religiösa erfarenhet. Ty vi måste väl vara berättigade att antaga, att det religiösa livets lagar äro desamma i våra dagar som på Bibelns tid, liksom vi förutsätta detsamma beträffande den etiska erfarenheten. Största försiktighet måste härvid iakttagas. Den moderna parapsykologiska forskningen betyder i varje fall ett viktigt memento, då det gäller att fastslå vad som är verkligt och erfärbart. Vi känna icke gränserna för vad som är möjligt.

Att likväl såsom Giertz påstå, att Gud låtit Bibeln bli till just sådan den är (Erevna 1946, nr 2, s. 73), är väl ändå att såväl vetenskapligt som religiöst driva in diskussionen i en återvändsgränd. Hur skall man utifrån detta resonemang förklara det faktum, att ett så viktigt stycke som Jes. 53 på flera punkter icke tillåter någon oomtvistlig tolkning (jfr H. S. Ny-

berg, Smärtornas man, Sv. E. Å. VII)? Man kan väl ändå icke vara blind för att Bibeln har en »mänsklig» sida och att den långt ifrån alltid ger uttryck åt det gudomliga. Det är dock människor, som skrivit Bibeln, människor, som gripits av den gudomliga inspirationen men som dock avsatt spår av sina kynnen och sin tid i de bibliska skrifterna. Bibeln själf ger oss den värderande och kritiska slagrutan i vår hand. När vi läsa den 137 psalmen, reagera vi mot orden om fiendens barn, därför att vi äro fostrade i Evangeliets anda. Att en sådan värderande och kritisk synpunkt också i viss utsträckning måste tillerkännas berättigande i vetenskapligt sammanhang, är tydligt.

Stundom betonas visserligen, att exegetiken skall begränsa sin uppgift till en filologisk-historisk interpretation av texterna. Detta har tidigare framhållits såsom ett drag i modern exegetik. Ståndpunkten kan nog försvaras, men frågan är, om man som fackexeget har rätt att utesluta de religionsfilosofiska och kunskapsteoretiska problemen. Här måste givetvis arbetas med den största försiktighet, men till en viss grad är det nödvändigt, om man vill komma utöver ett rent reproducerande av Bibelns innehåll och om icke exegetiken skall hamna i sterilitet, att upprätthålla en dialog med Bibelns tankevärld. Vetenskapens allmänna metodik är givetvis den enda tillåtna, men stoffets art är helt annorlunda än det, som profanhistorikern vanligen arbetar med, och det är forskarens plikt att böja sig för *maiestas materiae*. Forskningen har endast att söka sanningen, men den måste alltid vara medveten om vanskligheten att låta denna komma till sin rätt i de vetenskapliga resultaten. Förutsättningslöshet måste prägla forskaren, och han har att gå sin väg rakt fram utan att se vare sig till höger eller till vänster. Men helt visst kan inom ramen för det vetenskapliga sanningssökandet intresset fastna för ting, som äro mindre väsentliga, och helt visst spelar det personliga förhållandet till ämnet en icke oviktig roll för förmågan att tränga in i Bibelns värld med forskningens instrument. Den exegetiska forskningen har här sin Schylla och Charybdis: å ena sidan frestelsen att låta det egna trostänkandet blanda sig in i det vetenskapliga resonemanget, å andra sidan oförmågan av inlevelse i den svåråtkomligaste av alla världar.

Mycket av det som står i Erevna kan man fullt instämma i, och det är här inte fråga om att på varje punkt ta avstånd från det program, den förfäktar. Den allvarliga anda och djupa fromhet, som kännetecknar den-

samma, gör man väl i att respektera. Den är ju också besläktad med mycken teologi av i dag, som ofta bär ett starkt konservativt drag i jämförelse med en något tidigare. Men å andra sidan inbjuder den genom sitt radikala avståndstagande från varje kritisk princip visavi bibelordet till starka betänkligheter. Sant är, att vetenskapen icke är något självändamål. Den står i livets tjänst. I detta fall skall den främja Evangeliets väg till enskilda människor och till folken. Men liksom all annan vetenskap torde den bäst lösa sin uppgift, om den får förtroendet att arbeta i frihet. Historien lär oss, att människorna i vissa avseenden förändras, t. ex. då det gäller föreställningssätt och allmänna tankeformer. Vår kunskap om den yttre världen är utomordentligt mycket större än Bibelns. Det kan icke förnekas, att en modern människa har ett mera utvecklade sinne för de naturliga sammanhangen än t. ex. antikens människor. En historisk vetenskap, som sysslar med dokument, vilka alltjämt ha dagsaktuell betydelse, måste ta hänsyn till sådana fakta. Å andra sidan visar sig människan, då det gäller det personliga livets förhållanden, märkvärdigt konstant genom tiderna. Därför har hon alltjämt förmåga att förstå och känna igen sig själv i låt oss säga de paulinska resonemangen om synd, skuld och frälsning. Detta och annat ger bibelforskningen ytterst till uppgift att genom kritiska metoder bana väg för Bibelns religiösa budskap till vår tid. Vi äga vidare det förtroendet för Evangeliet, att det icke lider skada av vad vetenskaplig forskning kan bringa i dagen. Om vetenskapen rätt förvaltar sin höga uppgift, då är det förvisso överflödigt att skilja mellan bibeltrogen forskning och mindre trogen sådan. Bibeltrogen forskning betyder uppenbarligen troende forskning. Här föreligger vad man med en stilistisk term skulle vilja kalla zeugma. Bibelforskningen förutsätter ett de troendes samfund. Detta är forskningens uppdragsgivare, och det normala är, att forskaren själv tillhör de troendes samfund. Utan denna trosinställning saknar han som regel det intresse, som ger honom kallelsen att bli exeget. Men som forskare är han underkastad forskningens allmänna lagar. Denna distinktion är icke oväsentlig.

B. BALSCHKEIT und W. EICHRODT: *Die soziale Botschaft des Alten Testaments für die Gegenwart.* 59 sid. Druck und Verlag von Friedrich Reinhardt. Basel (u. å.).

Denna skrift innehåller dels en uppsats av Bruno Balscheit med rubriken: »Die soziale Bedeutung und Geltung des alttestamentlichen Gesetzes» och dels en uppsats av Walter Eichrodt, betitlad »Die soziale Botschaft der Propheten als Wort Gottes für unsere Gegenwart». De två uppsatserna äro exempel på den exegetik, som icke anser den exegetiska forskningens uppgift löst med att konstatera de bibliska texternas tidshistoriska betydelse utan som också vill besvara frågan »Quid haec ad nos?» Vad betyder detta för oss, för vår aktuella situation, vad vill Gud säga oss genom det, som en gång talades på sin tid under förhållandena, som voro helt andra än de nuvarande? Balscheit har utan tvivel fått det mest motspänstiga materialet på sin lott. De gammaltestamentliga lagföreskrifterna höra till det stoff i Bibeln, som mer än något annat är nationellt och tidshistoriskt bundet. I sin ordagranna betydelse, säger B., kunna de icke gälla för oss. Men de giva uttryck för en princip, som alltjämt är religiöst aktuell. De äro nämligen uttryck för en tro, som uppfordrar till handling. Varje gammaltestamentligt bud har sin motivering och sin förankring i gudstron. Det gäller t. ex. landet och egendomen. Landet tillhör Jahve, den enskilde är icke ägare utan blott förvaltare. I den mån vi mäktat att ur annars tidsbundna formuleringar hämta fram den principiella motiveringen, skola vi förstå, att t. o. m. detta bibelstoff är möjligt att göra levande för oss, det nya förbundets folk.

Eichrodt betonar, att det är ett allvarligt missförstånd att betrakta profeterna såsom sociala reformivrare. Det var icke sociala reformer, de syftade till, utan de hade ett eskatologiskt budskap att framföra, och om man icke ständigt har denna huvudsynpunkt i sikte, då förstår man icke den gammaltestamentliga profetismen. Men de ha också tydligt framfört sociala krav just såsom eskatologiska förkunnare. Det är väl inte så

lätt att få ett grepp om den logiska konsekvens, som här tycks föreligga, och Eichrodt går heller icke in på den frågan. Man får nöja sig med att konstatera den självklarhet, varmed dessa social-etiska krav härledas ur det eskatologiska budskapet. Vi ha ju ett ännu tydligare exempel härpå i Jesu förkunnelse. — Eichrodt hävdar, att vi icke kunna tillämpa profeternas fordringar i detalj på vår tid. Det gäller — liksom i fråga om Toran — att finna ut de principiella lärdomarna. Vi finna då, att de materiella värdena enligt profeterna äro förbundsgudens gåvor till folket; det är blott förvaltare av dessa. En annan viktig synpunkt är, att varje människoliv, även det ringaste, står över sakvärdena, och en tredje skulle kunna formuleras sålunda: ekonomi är tjänst åt nästan.

Författarna behandla på ett fåtal sidor ett stort och betydelsefullt ämne, det bibel-teologiska. Eichrodt hör ju för övrigt till dem, som bland de första i vår exegetgeneration hävdade nödvändigheten av att komplettera den historiska exegesen med den aktuella. Vilka skulle för övrigt vara närmare till denna uppgift än exegeterna själva? Misstron mot den historiska bibelsynen har i våra dagar givit näring åt en ny fundamentalism. Som motvikt till denna behövs det en historisk-kritisk bibelforskning, som även är mäktig att i likhet med författarna härövan besvara frågan om Bibelns budskap till vår tid.

GÖSTA LINDESKOG.

WERNER GEORG KÜMMEI: *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zu der eschatologischen Verkündigung Jesu (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Herausgeg. von W. Eichrodt und O. Cullman, 6.), Basel 1945. Verlag von Heinrich Majer. 100 sid. Pris schw. fr. 6: —.*

Kümmel har gjort Jesu eskatologiska förkunnelse till föremål för en kritisk undersökning omfattande alla de synoptiska texter som i detta sammanhang kommer ifråga. Därvid diskuterar han på varje punkt den exegetiska förståelsen med de nyare forskare som här har yttrat sig. På så sätt har han åstadkommit en synnerligen lärorik och nyttig bok, som ger en klar och tillförlitlig bild av sakförhållandet. K. har en stor förmåga att skriva redigt och enkelt, och han går till botten med problemen i uppgörelse med hela den moderna evangelieforskningen. Också måste det här anmälda arbetet sägas vara något av det bästa som skrivits om Jesu eskatologi sedan Alb. Schweitzer. — K. tar sin utgångspunkt i »die Naherwartung», Guds rike är nära, d. v. s. det kommer inom helt kort tid. Jesus har otvivelaktigt talat om Rikets kommande såsom nära förestående.

Och detta kommande Rike är för Jesus identiskt med världsdomen, med världsförvandlingen och Människosönens parusi. Vidare håller K. för säkert, att Jesus har räknat med en mellantid mellan sin död och sin parusi. Han avböjde alla beräkningar rörande utsträckningen av denna mellantid; endast Fadern känner tid och timme. Men han satte dock en gräns: somliga i hans omgivning skall uppleva parusin; den kommer »i detta släkte». — K. avvisar bestämt alla försök att komma ifrån det temporala i Jesu eskatologi; texterna nödgar oss att tillägga honom denna åskådning. K:s uppgörelse med alla omtolkarna och borttolkarna av eskatologien är mycket lärorik. Med rätta framhåller han, att det temporala i Jesu eskatologi är teologiskt oundgängligt: Guds rike är Guds verk, resultatet av hans handlande med världen i historiens tid och rum. Överger vi denna linje, fjärrar vi oss från Jesu tanke. Denna betoning av det temporala i Jesu eskatologi medför också, att K. energiskt tar avstånd från dem som vill göra Jesus till ren apokalyptiker. Jesus knöt tvärt om framtiden, det inom kort kommande Gudsriket, på det allra intimaste till den nutid, vars medelpunkt han själv var. »Guds rike är mitt ibland eder.» Den aktuella nutidens betydelse för det snart kommande Riket består däri, att människorna genom Människosönen får tron på Riket och i Honom har garantin för dess upprättande. Vidare däri, att människans hållning gentemot Människosönens budskap och person är avgörande för hennes öde i världsdomen. Jesus är för lärjungarna trons upphov, garantin för det eviga livet och rättfärdighetens personliga norm. Man frågar sig: var han icke blott detta, utan även något mera? Vi har dock här att göra med en miljö genomträngd av profetisk-biblisk anda och tankegång. Kan i en sådan miljö en uppslutning ske omkring Människosönen, utan att frågan om *qahal* blir aktuell? Jag tror man kan gå ett steg längre än K. utan att lämna den fasta exegetiska grunden. — Med full rätt riktar K. uppmärksamheten främst på »Naherwartung»: Guds rike är nära. På denna punkt har icke händelserna bekräftat Jesu tro och förkunnelse. Guds rike »i kraft» har icke kommit. Detta är ju i och för sig icke så märkligt och viktigt, när man ser saken ur religionspsykologisk synpunkt och tar hänsyn till det sammanträngda profetiska perspektivet, som — ett arv från Gamla Testamentet — präglar hela urkristendomen. Vad som här skapar ett verkligt problem är Jesu uttryckliga och högtidliga löfte att några av hans lärjungar skulle uppleva parusin. Denna konkreta, klart temporalt definierade utsaga är en märklig företeelse hos Jesus både i sig själv och som vittnesbörd om realismen i hans »Naherwartung». Även om allena Fadern vet tid och stund, så skall i alla fall hela det apokalyptiska dramat vara

slutspelat inom 2—3 årtionden. K:s behandling av detta problem är synnerligen läsvärt. Senast har det diskuterats av K:s kollega i Bern, Michaelis (*Der Herr verzieht nicht die Verheissung*, 1942). Det förefaller mig dock, som om även på denna svåra punkt ett införande av kyrkotanken skulle betyda en viss avlastning av problemet. — I varje fall rekommenderas K:s senaste arbete på det angelägnaste till studium av alla intresserade. Det ger god vägledning och fostrar till sund metod i studiet av texterna.

ANTON FRIDRICHSEN.

BO REICKE: *The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Pet. III. 19 and its Context. Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis, XIII. VIII + 275 sid. København (Lund) 1946. Priser. 12: —.*

1. Petr. 3: 19 hörer til de steder som alltid har voldt tolkerne vanskelighet. Der foreligger en hel litteratur bare om dette ene vers, uten at noen tolkning har kunnet vinde almen tilslutning. Det vitner om vitenskapelig pågangsmot og selvtillit at Bo Reicke har våget å gjøre dette verset til gjenstand for sin doktoravhandling. Som vitnesbyrd om forf:s lærdom og forskerbegavelse må arbeidet vurderes høyt. Forf. har en utstrakt bibliografisk viten, men viser selvbeherskelse ved å avstå fra den rene lærdomsoppvisning. Han viser at han formår å utføre selvstendig forskningsarbeide ikke bare på det nytestamentlige, men i noen grad også på de tilgrensende områder, senjødedommen, profangræciteten og den gamle kirke. Samtidig vitner arbeidet om forf:s selvstendighet og vitenskapelige fantasi. En må beundre at han har kunnet finne så mange nye synspunkter og tolkningsforslag på en tekst som er så begrenset — det er vesentlig 1. Pet. 3: 13—4: 6 som diskuteres — og som er behandlet så ofte før. Samtidig som enkeltheter i teksten belyses gjennom undersøkelser som delvis blir selvstendige ekskurser, har forf. som sitt egentlige siktepunkt å forstå den foreliggende tekst. Forsåvidt har han et klart teologisk sikte.

Det virker imidlertid som om avhandlingen er noe raskt arbeidet. Bokens komposisjon er noe uoversiktlig, og en savner sterkt en konklusjon med en parafase av teksten slik forf. forstår den, gjerne også en oversettelse.

En formell og stilistisk analyse hadde vært ønskelig, så meget mer som også forf. antar at 1. Pet. 3: 18—22 bygger på tradisjonelle tanker og formuleringer. En kunne ha ventet at han også på dette punkt hadde søkt å føre forskningen videre. En stilanalyse hadde også kunnet advare mot overinterpretasjon av tek-

sten. En ulempe ved anlegget av boken er det videre at tolkningen av 3: 17—18 først gis s. 211 ff., enda forf:s noe tvungne utlegning av disse versene er en forutsetning for den form han gir sin hovedtese, slik den utvikles s. 126 ff.

Delvis kunne en ønske at forf. i høyere grad hadde satt avsnittet 1. Pet. 3: 13 ff. i relasjon til 1. Pet. og urkristendommen forøvrig. Det gjelder f. eks. den forfølgelsessituasjon som er forutsatt, synet på de kristnes stilling i verden, tanken om Kristus som forbillede og dåpstankene i brevet. På andre punkter kunne fremstillingen vært konsentert ganske meget. Et avsnitt som er falt påfallende tynt ut, er det om »A Preaching by the Saviour at his Death», s. 234—235, som skulle tjene til å sette tanken om Kristi forkynnelse ved sin død inn i sin dogmehistoriske sammenheng. Når dette avsnittet er blitt så magert, skyldes det i stor utstrekning at forf. alt har brukt opp det stoff han skulle ha nyttet, nemlig i sin fremstilling av tolkningshistorien, s. 14—23. For tolkningshistorien har imidlertid materialet fra det 2. årh. lite å gi, da det først er hos Clemens og Hippolyt at verset utvilsomt er nyttet. Forf. har en viss forkjærlighet for refleksjoner over hvordan en tekst kan være blitt tolket i miljøer hvor vi ikke har noen kildevitnesbyrd å holde oss til, jfr også s. 35 om 1. Pet. 3: 19 i den eldste syriske kirke (som ikke hadde 1. Pet. i sin kanon!) og s. 236 ff. om gtl. tekster i urkristendommen. Den utførlige fremstilling av tolkningshistorien, s. 7—51 er ikke motiveret, da materialet er tilgjengelig i kommentarer og monografier over descensus-tankens. Forf. har ikke ført fremstillingen ordentlig ajour ved en oversikt over tolkningen i dette århundrede. Og han har heller ikke forsøkt å trenge dypere inn i den dogmehistoriske problematikk og de motiver som ligger bak de forskjellige tolkninger. Visse linjer trekker han kanskje tydeligere enn de som før har behandlet tolkningshistorien, men det kunne han også gjort i en konsentrert, tetisk fremstilling.

Avhandlingen foreligger på engelsk, men på et engelsk som bærer sterkt preg av å være oversettelse. Til anlegg og type står den tysk forskningsstradisjon nærmere enn engelsk. Bokens utstyr er vakkert, og der er ikke generende mange trykkfeil. Forf:s kjennskap til litteraturen har naturlig nok sin begrensning, særlig hvor det gjelder arbeider som ikke direkte gjelder det foreliggende tema. For tolkningshistorien kunne han ha hatt nytte av mer almene dogmehistoriske arbeider, som f. eks. Werners »Die Entstehung des christlichen Dogmas» eller Hal Kochs og Mollands arbeider om aleksandrinerne. Også når det gjelder symbol- og liturgihistorie, som arbeidet streifer inn på, virker litteraturutvalget noe tilfeldig. Således er Kattenbusch ikke nevnt, og når det gjelder den eldste dåpsliturgi skulle en ha ventet at der også hadde vært tatt hensyn til Hippolyts »Apostoliske tradisjon» og til Kyrillos av Jerusalem. For tolkningen av Pliniusbrevet (s. 198) burde der vært henvist til Lietzmann (festskr. f. Hauck 1916, s. 34—38; jfr Kurfess i ZNW 1936, s. 295—298). S. 17 savnes henvisning til Vaganay's utgave av Petersevangeliet, s. 174 til den nyeste bibliografi om $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$, i Bursian's Jahresberichte 1943. Når det gjelder $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ kunne en også ha ventet at forf. i høyere grad hadde tatt hensyn til tidligere forskeres resultat, og gått inn på deres argument. At henvisninger til kommentarer o. l. bare kan gis eklektisk, sier seg selv. Men det kan ikke annet enn forbause at en f. eks. bare finner én henvisning til Schlatter (s. 194), som forøvrig også er misvisende.

Kirkefedrene siteres som regel etter Migne's patrologi. De moderne kritiske utgaver burde vært lagt til grunn, ihvertfall hvor de er så lett tilgjengelige som Berlin- og Wien-utgavene. S. 68 siteres Clem. Alex. Ecl. prophet. III 456, 474. Tallene gjelder bind og side i Dindorfs utgave, og forf. har ukontrollert overtatt dem fra Charles, som leseren må slå opp for å forstå meningen. S. 28 f. siteres Clemens slik at de tallene som hos Migne henviser til anmerkninger, anføres som om de angav en paragrafinndeling. Slikt er slurv, men det vitner om en viss mangel på fortrolighet med tekstene. Det får rekke med disse eksempler som viser at boken i noen grad er et hastverksarbeide, noe som må påtales, selv om det er forståelig for den som vet hvor meget annet forf. har hatt å arbeide med samtidig som han har skrevet sin avhandling.

Jeg nevner noen av de viktigste av de tolkningsforslag Reicke bringer og som helt eller delvis er nye. Det omdiskuterte *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα* i v. 21 vil han gjengi med »en overenskomst om» eller »en forpliktelse på en lojal innstilling» eller »en god vilje». Dette forslag tror jeg peker i riktig retning, uten å være blitt overbevist om at forf. har rett, når han antar at *συνειδήσεις* her og mange andre steder inneholder betydningsnuansen »lojalitet». Men det er verdifullt for forståelsen at han har pekt på at begrepet har en videre og delvis annen betydning enn vårt »samvittighet».

I 3: 19 pleier man la *ἐν ᾧ* referere til det foregående *πνεύματι* = i Ånden. Reicke vil istedet oppfatte det som en tidskonjunksjon og oversette »på hvilken tid», »ved den leilighet» el. l. Forslaget er interessant og neppe umulig. De andre steder *ἐν ᾧ* står temporelt, har det imidlertid betydningen »på den tid, da...», »mens». På vårt sted må Reicke imidlertid anta at det står = *ἐν τούτῳ* (sideordnende relativ, »relativ tilknytning»). Denne bruk av *ἐν ᾧ* har han ikke kunnet anføre noe annet eksempel på (jfr dog *ἐν οἷς* Luk. 12: 1 etc.). Som sikret kan tolkningen derfor ikke anses.

I 3: 21a vil forf. forbinde *ὁ . . . ἀντίτυπον . . . βάπτισμα* og oppfatte *ἀντίτυπον βάπτισμα* som en apposisjon til det foregående, som er blitt trukket inn i relativsetningen, slik at relativpronomenet har fått en adjektivisk betydning. Oversettelsen blir altså: »hvilken antitypiske dåp», »en antitypisk dåp som nå også frelser dere». Den språklige mulighet av denne tolkning begrunnes i et utførlig ekskurs, s. 149—172. Selv om der kan reises en del innvendinger mot forf.s språkhistoriske resonnement, har han lyktes bevise at liknende konstruksjoner er mulige også på gresk (jfr det latinske: »Roma, quae urbs est in Italia»). Han kan derved, som i behandlingen av *ἐν ᾧ* også kaste lys over andre ntl. steder. Forf.s språklige tilrettelegning er altså mulig også i 1. Pet. 3: 21; spørsmålet er om den

er riktig. En detalj tror jeg ihvertfall ikke på. Forf. vil oppfatte $\delta\ \kappa\alpha\iota$ = $\acute{\omicron}\pi\epsilon\rho$ eller $\delta\ \delta\eta$ (s. 146). Denne tolkning kan være riktig på steder som Ap. gj. 11: 30, 1. Pet. 2: 8 og Rom. 9: 24 (s. 169), men i 1. Pet. 3: 21 hører $\kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ åpenbart sammen og korresponderer med $\acute{\omicron}\lambda\acute{\iota}\gamma\omicron\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau'$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\omicron}\kappa\tau\acute{\omega}\ \psi\upsilon\chi\alpha\lambda\iota$ i 3: 20. Her er der ingen grunn til å fravike den tradisjonelle tolkning, annet enn interessen for nye tolkninger i og for seg. Og da forf. s. 146 må medgi at setningen også slik han tilrettelegger den innebærer »a somewhat illogical abridgement», kan det ikke innses at hans tilrettelegging av den bringer noen synderlig forbedring i forhold til tidligere forslag. Strengt tatt sies det jo at det er den antitypiske dåp = Noas redning gjennom vann, som frelser de kristne. Det er også urimelig å la $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\tau\upsilon\pi\omicron\nu$ gå på »Noa-dåpen», da det jo er syndfloden og ikke den kristne dåp som ut fra den urkristne terminologie er $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$. Lundberg o. a. (jfr s. 145 n. 5) beholder rett i at tanken her er anderledes orientert enn i Hebr. 9: 24 etc., hvor der er tale om det jordiske motstykke til en himmelsk, urbilledlige virkelighet. Er $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\tau\upsilon\pi\omicron\nu$ predikativt, blir det relativt likegyldig om man vil forbinde $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$ med relativet eller ta det som en selvstendigere apposisjon.¹

Tyngdepunktet i Reickes avhandling ligger imidlertid i tolkningen av 3: 19 og versets betydning i konteksten. Reicke slutter seg til dem som mener at stedet må forstås ut fra Henoktradisjonene. »Åndene i forvaring» er primært de falne engler og Kristus er sett som en »ny Henok», som proklamerer evangeliet også for dem. Med rette understreker han at det ikke er åndenes skjebne, men det faktum at Kristus forkynte, som brevet er interessert av. Reicke fører imidlertid denne tolkningen videre ved å betone at de falne engler i Henokboken og liknende tradisjoner er de makter som står bak hedenskapet og de hedenske statsmakter — beviset for relasjonen til statsmaktene er forövrig bare delvis vellykket. Det var altså for disse krefter som står bak hedenskapet Kristus forkynte, deri ligger i sammenhengen et kraftig misjonsmotiv: på samme måte skal også de kristne gjøre evangeliet kjent for sine gudløse omgivelser og de hedenske statsmakter, i visshet om at disse prinsipielt er overvunnet ved Kristi forkynelse for de falne engler. På denne måten blir tilknytningen til Henoktradisjonen uttrykk for en teologisk betydningsfull tanke og ikke bare et

¹ Skulde man fastholde Reickes grammatikalske tilrettelegging, måtte man snarere anta at både Noas og de kristnes redning virkelig var anskuet som en antitypisk dåp. Som typos måtte man da tenke seg en himmelsk (ild-?) dåp, eller med Bernhard: Jesu descensus. Senere brukes faktisk $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\tau\upsilon\pi\omicron\varsigma$ i sakramentterminologien, men det er neppe tilrådelig å anta at det er tilfelle alt i 1. Pet.

religionshistorisk kuriosum. Det har utvilsomt lyktes Reicke å gi denne tolkning en mer plausibel form enn tidligere forskere har kunnet.

Personlig må jeg imidlertid slutte meg til dem som mener at v. 20 beviser at der ikke er tale om de falne engler, men om de avdödes ånder, de som omkom i syndfloden. Det framgår ikke bare av de enkelte uttryk i v. 20, som Reicke nevner s. 56, men også av verset som helhet, som tidfester ulydigheten til Noas dager, tiden umiddelbart för syndfloden. Englenes fall gikk foran. Reicke mener å kunne ta tilstrekkelig hensyn til disse argumenter ved å slutte seg til Windisch, og anta at der på en gang er tenkt på englene og på syndflodsgenerasjonen. Men han forsöker ikke å gjennomføre denne tolkning i detalj i v. 20; i virkeligheten er argumentene for at der her skulle være tenkt på menneskene også argumenter mot at der skulle være tenkt på englene. Og mens πνεύματα (v. 19) ofte står om englevesen o. l. og stundom kan brukes om avdödes ånder, er det usannsynlig, og såvidt jeg ser uten parallell, at det skulle betegne begge grupper på en gang uten adskillelse. Reickes argumenter på s. 57 f. for at man i jödisk litteratur ikke holdt disse kategorier ut fra hverandre, holder heller ikke stikk. I 1. Henok er der tydelig skilt mellom straffen over englene, deres fengsling, og straffen over menneskene, syndfloden, og mellom englenes fengsel og forvaringsstedet for de dödes ånder. Og heller ikke de andre steder som anføres beviser mer enn at syndfloden var straffen for den syndighet blant menneskene som de falne engler var opphav til. Noen slik umiddelbar kombinerings av engler og mennesker som forf. antar i 1. Pet., har jeg ikke kunnet finne spor av.²

Men også bortsett fra den spesielle tolkning av »åndene i forvaring» kan Reicke ha rett i at 3: 19 inneholder et indirekte misjonsmotiv: Som Kristus döde som den rettferdige og ved den leilighet forkynte evangeliet for de typiske syndere fra Noas dager, så skal også de kristne være villige til å lide for rettferdighets skyld (v. 13 og 17) og i den sammenheng også avlegge regnskap for det håp som bor i dem over for synderne i sin slekt (v. 15). Derimot tror jeg det er en overinterpretasjon når Reicke av v. 18

² Argumentet for tolkningen om englene er vesentlig selve uttrykket i v. 19: τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν, som synes passe fullt så godt på dem som på de avdöde fra syndflodsgenerasjonen, selv om også den siste tolkning er mulig. Vil man ikke helt slippe tanken på de falne engler, måtte man — heller enn å gripe til den kompromisslösning Windisch og Reicke foreslår — anta at uttrykket i v. 19 stammet fra den tradisjon som er benyttet i 3: 18 ff. Det kunne da opprinnelig ha siktet til de falne engler, men av forf. til 1. Pet. være tolket om syndflodsgenerasjonen. Bevises kan en slik hypotese selvsagt ikke, så det vi har å holde oss til er oppfatningen i brevet, som tydelig kommer fram i v. 20.

vil utlede at også de kristne skal dö som syndoffer for sine hedenske omgivelser, og tolkningen blir flere steder noe unaturlig når han vil gjenfinne misjonsmotivet fra v. 15 (og v. 19) overalt i avsnittet 3: 13—22.

Alt i alt blir dommen at Reicke i sin avhandling ikke bare har vist at han er en lovende forskerbegavelse, med lærdom og skarpsinn, men at han også har gitt betydningsfulle bidrag til forståelsen av den vanskelige tekst han har tatt for seg og i forbigående kastet lys også over andre steder. Der er grunn til å anta at han senere vil nå lenger og til sikrere og viktigere resultater, når han nå er ferdig med den vitenskapelige svendeprøve som doktoravhandlingen på mange måter er.

NILS ALSTRUP DAHL.

SAMUEL NYSTRÖM: *Beduinentum und Jahwismus. Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament. Diss. Lund 1946. IV, 238 sid. Pris kr. 10:—.*

Med utgangspunkt från det självklara faktum att Israels förfäder en gång invandrat från öknen, där de levat som nomader, ger förf. av denna avhandling en teckning av öknens kultur- och livsideal sådant detta kommer till synes i Gamla testamentet. Vidare skildrar han, huru detta beduinideal modifieras och skjutes åt sidan av framför allt två faktorer, övergången till bofasthet och jahvereligionen. Det står genast klart, att ett mycket betydelsefullt problem härmed tagits upp till behandling. Den gammaltestamentliga religionsforskningen har i så hög grad varit inriktad på Israels relationer till Kanaan, dess kultur och religion att förbindelserna med öknen kommit i bakgrunden. Israel hade sitt eget särartade förflutna, förde från öknen med sig ett andligt arv, inte bara av religiös art utan en specifik livsform. I detta avseende är Israel inte alldeles jämnställt med de äldre kulturfolken. Såväl kanaanéer som assyrier och babylonier ha på ett långt tidigare stadium tagit steget in i det bofasta kulturlivet.

Man kan beklaga, att N. så snävt som skett begränsat sig till det rent kulturella och sociologiska och inte även gått in på frågan om och i vad mån jahvereligionen själv bär spår av ökenlivets karakteristika. N. nöjer sig med att konstatera, att jahvismen på ett par punkter erkänner och anknyter till öknens sociala ideal, nämligen beträffande det ekonomiska systemet samt hövdingetypen. Men i övrigt är han framför allt angelägen att betona kampen mellan jahvereligion och beduinideal. De båda stå i skarp motsättning till varandra. Jahvismen bryter bit för bit sönder det stolta, självtillräckliga beduinidealet. Man skulle önskat, att förf. ställt frågan, om inte öknen och dess livsform också betytt något för jahvismen,

för den israelitiska religionen i själva dess genesis och kommit att prägla dess grundstruktur. Som jag hoppas i annat sammanhang få tillfälle att närmare belysa, visar bl. a. utkorelseidén i dess gammaltestamentliga utformning bestämda överensstämmelser med vissa sociala sedvänjor i ett stamsamhälle av den typ vi finna bland beduinerna.

Orsaken till att N. begränsat sig till det rent sociologiska torde i rätt hög grad vara att söka i den bild av beduinlivet som hans källor gett honom. Sin framställning av ökenförhållandena bygger N. så gott som uteslutande på reseskildringar och uppteckningar av europeiska forskningsresande från modern tid. Det ligger i sakens natur, att tyngdpunkten i dessa kommer att ligga på det rent sociologiska. Endast i några relativt fåtaliga noter hänvisas till den gamla beduinlitteraturen, sånger och berättelser från beduinernas egen mun. Det torde vara riktigt, att ökenlivets sociala struktur bevarats i stort sett oförändrad genom årtusenden. Men när vi äga källor från tiden före Islam, hade det varit önskvärt, att de i detta sammanhang utnyttjats i långt högre grad än som skett. Även Koranen kan lära oss åtskilligt om förislamiskt beduinliv.

På åtskilliga punkter skulle kännedomen om den gamla beduinlitteraturen kunnat ge större skärpa och pregnans åt N:s framställning, t. ex. motsättningen mellan beduinen och halvnomaden i Genesis.

En sak som N. knappast berör är stampartikularismen. Jämte bosättningen har religionen utan tvivel stor andel i att stamrivaliteten fick vika för solidaritet och sammanhållning.

N:s framställning av äktenskapet hos beduinerna och i Israel kunde berikats genom kännedomen om förislamiska förhållanden. Så går t. ex. Absalons beteende i II Sam. 16, 21 f. utan tvivel tillbaka på en gammal beduinsk uppfattning av änkan som en ärftlig egendom, jfr Koranen 4, 23 »Det är inte tillåtet att genom arv tillägna sig kvinnor mot deras vilja». En annan modifierad rest av detta betraktelsesätt kan man troligen finna i leviratsäktenskapet.

I skildringen av, huru beduinens livsform modifieras av yttre faktorer har N. en viss benägenhet att förtränga problemen. Detta gäller såväl bofasthetens betydelse som jahverreligionens. N. framhåller, att övergången till bofasthet betyder att hela livssituationen och därmed livsidealet förändras, s. 71. Men detta stora problem reduceras i framställningen på formeln: Har bofastheten förmått beröva beduinen hans frihetsvilja? Ingen av de två faktorer som här enligt författaren kunna vara av betydelse, kungadömet och domarämbetet, ha förmått böja beduinen. Alltså har bofastheten praktiskt taget ingenting betytt för utformningen av det israelitiska livsidealet.

Samma förträngning av problemet kommer igen i framställningen av jahvereligionens betydelse i sociologiskt avseende. Här tar N. upp Joh. Hempels karakteristik av den gammaltestamentliga fromheten som »Abstandsgefühl» och »Verbundenheitsgefühl». Som slagruta vid undersökningen av jahvereligionens sociologiska betydelse är denna okvalificerade formel föga tjänlig. Att som N. säga, att jahvismen innebär en övergång från antropocentricitet till teocentricitet i den enkla betydelse han tagit begreppen är knappast mera än en tautologi. Därmed är endast sagt, att den irreligiösa beduin stammen fått en Gud, som den måste räkna med. Detsamma kan sägas om Islam. För att besvara frågan vad religionen betytt för Israel i sociologiskt avseende måste man tala om vem denne Gud var och vad han ville.

Utrymmet medger ingen närmare granskning av detaljer. Endast ett par må flyktigt beröras. Då N. diskuterar Davids roll som religiös nydanare, är hans argumentering lindrigt sagt föga övertygande. Under hänvisning till att »religionshistorien lär oss, att furstar i första hand av politiska skäl anknyta till och gynna en religion» (s. 89) men ej själva äro religiösa nydanare (Handynastien i Kina, arsakiderna och sassaniderna, Konstantin den store, Gustaf II Adolf, Karl XII) finner N. det osannolikt att David spelat någon större roll som reformator eller religionsstiftare. Man skulle föredragit att N. i stället konsulterat Samuelsböckerna.

N:s förmodan, att bannet ursprungligen skulle vara ett av jahvereligionen mot beduinernas rövarideal riktat bud (s. 114) måste bestämt avvisas. I sina praktiska konsekvenser kunde bannet ibland komma i motsättning mot rovlystnaden i krig. Men mycket ofta gällde bannet endast människoliv, medan det materiella bytet uttryckligen undantogs, såsom i Deut. 2, 34 f.; 20, 13 f., Jos. 8, 2; 11, 14 m. fl. ställen. Bannet fungerar sålunda ganska dåligt som hämsko på rovgirigheten. Därtill kommer, att denna sedvänja ingalunda är begränsad till Israel och Moab utan återfinnes hos så skilda folk som t. ex. germaner och indianer.

På åtskilliga ställen företar N. tämligen onödiga och godtyckliga textändringar, såsom då han (s. 92) anför II Sam. 6, 7 men ändrar texten efter parallellstället i I Krön. 13, 10. Enklare och riktigare hade varit att citera det sistnämnda stället.

Dessa kritiska synpunkter få ej undanskymma avhandlingens obestridliga förtjänster. En betydelsefull synpunkt har här energiskt och målmedvetet genomförts från första sidan till den sista. Förf. har en betydande beläsenhet och entusiasm för uppgiften. Bäst är han i sista hälften av sin bok, där de olika gammaltestamentliga skrifternas relationer till öken

behandlas. Framför allt profeterna och Jobsboken ha här fått en intressant belysning utifrån en viktig och givande synpunkt.

GILLIS GERLEMAN.

HELGE ALMQUIST: *Plutarch und das Neue Testament. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti. Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis edenda curavit A. Fridrichsen, XV. Akademisk avhandling, 165 sid. Uppsala 1946.*

Avhandlingen utgör den första volymen i en planerad serie förarbeten för ett Corpus Hellenisticum Novi Testamenti, för vilket professor A. Fridrichsen numera har övertagit ansvaret. Meningen är sålunda att skapa en ny Wettstein. Förf. till ovan nämnda avhandling har på sin lott tagit *Plutarkus*, ur vars omfattande produktion han alltså samlat ett stort antal språk- och sakparalleller. Trots att Plutarkus och de nytestamentliga författarna ha föga gemensamt med varandra, kunna naturligt nog åtskilliga paralleller särskilt i rent stilistiskt avseende antecknas. Den som går på jakt efter paralleller till N.T. är emellertid utsatt för en stor frestelse, nämligen den att taga med för mycket. En parallell har vetenskapligt värde endast i den mån den i något avseende är belysande och lärorik, icke enbart genom likhet. Det gäller alltså att strängt sovra materialet. Enl. anmeldarens åsikt hade förf. bort reducerat sitt material avsevärt. En mängd av de paralleller som upptagits äro alltför intetsägande för att förtjäna något som helst beaktande.

Värdelöst ur vetenskaplig synpunkt torde det exempelvis vara att notera en passus med εὐθετος εἰς (jfr Lk 14: 35) eller med στρατευόμενοι = soldater (jfr Lk 3: 14), att upptaga adjektivet ὑπερφθός såsom parallell till substantivet ὑπερῶον (Apg 1: 13), att notera ἐπὶ πάντων = framför allt (jfr t. ex. Kol 3: 14), eller καὶ πάλιν inledande ett nytt citat (jfr Rom 15: 10—12). — Stundom noterar förf. även bilder eller motiv som äro alltför näraliggande och allmänmänskliga för att kunna anses belysande, såsom motivet av ett oväntat fynd av en skatt (jfr Mt 13: 44) eller användandet av begreppet »frukt» i bildlig mening (jfr Mk 4: 13—20 och parr.).

Genom notering av dylika paralleller gagnar man knappast vetenskapen. Parallellsamlandet bör icke vara blott ett slags intellektuell sport. Den som samlar paralleller bör icke likna en blomsterplockare, som plockar av allt som sticker honom i ögonen, utan en botanist som arbetar med ett bestämt vetenskapligt syfte.

Förf. har ordnat parallellmaterialet efter de behandlade bibelställes ordning, närmare bestämt i 329 nummer. (Läsaren kunde dock ha önskat ett ställregister för att lättare kunna se, om ett visst bibelställe är behandlat, så mycket mer som ofta andra bibelställen än de i rubriken nämnda omtalas inne i texten.) Varje nummer i parallellsamlingen åtföljes av en kortfattad kommentar, vari den ifrågakommande parallellismen diskuteras. Dessa kommentarer äro ofta rent rudimentära; de äro därför i allmänhet ej särskilt givande. Förf. har ansett själva materialsamlandet som sin huvuduppgift och har därför ålagt sig en alltför stor askes betr. kommentarerna. Säkert hade åtskilligt mer kunnat utvinnas av materialet. Mera givande skulle avhandlingen ha blivit, om förf. sammanställt parallellmaterialet efter ledande synpunkter och i särskilda kapitel behandlat exempelvis diatribartade drag, parenetiska stildrag, etiska tankar o. s. v. Med en sådan uppläggning hade avhandlingen mera erhållit karaktären av ett självständigt vetenskapligt specimen men hade å andra sidan mindre lämpat sig som en första materialsamling till Corpus hellenicum.

Efter rubriken i varje nummer i parallellsamlingen anger förf. genom vissa förkortningar, ur vilken synpunkt den eller de paralleller som anföras äro av intresse, alltså om likheten är av stilistisk, kulturhistorisk eller religiös art o. s. v. Ej sällan blir läsaren förvånad över de kategoribeteckningar förf. valt. Sålunda anges parallellismens art t. ex. i n:r 141 såsom stilistisk, medan den snarare rör själva den filosofiska förutsättningen; i n:r 149 och 162 anges likheten bestå i vissa retoriska drag men har snarare med ordval eller fraseologi att göra; i n:r 165 betecknas parallellismen såsom varande av fraseologisk art, men likheten består i själva tanken. Vidare använder förf. termen »bild» i flera fall, där det i Plutarkus-parallellerna icke är fråga om något bildligt använt motiv utan om sakens egentliga mening; så t. ex. n:r 52, 242, 315 (de båda första parallellerna). — Över huvud taget synes förf:s kategori-indelning knappast lämplig. Förf. rör sig med icke mindre än tio kategorier (jfr s. 30). Detta antal synes väl stort, så mycket mer som gränsen mellan olika kategorier i många fall är svår eller omöjlig att draga. En grövre uppdelning skulle ha varit både lättare gjord och mera ändamålsenlig. Finare distinktioner behöva icke göras i en dylik materialsamling. Eftersom denna avhandling väl kommer att tjäna som mönster för kommande arbeten i samma genre, må här ett annat förslag till kategori-indelning framläggas till diskussion. Parallellismen gäller antingen innehållet eller formuleringen; innehållet utgöres antingen av tankar eller av realia, och betr. formuleringen är det fråga antingen om ordval eller om framställningsart. Man kunde alltså erhålla en

ändamålsenlig kategori-uppdelning genom följande fyra termer: 1) G (= Gedanke), varvid det kan vara fråga om religiösa, filosofiska eller etiska föreställningar eller tankemotiv. Denna term skulle i sig innefatta vad förf. betecknar med »eth» (= ethisch) och »g» (= »göttlich», varmed förf. menar religiös). — 2) R (= Realia), motsvarande förf:s »k-g.», d. v. s. kulturgeschichtlich. — 3) W (= Wortwahl), motsvarande dels »l» (lexikalisch), dels »l(phr)» (= Phrasen oder Redewendungen) hos förf. — Slutligen 4) D (= Darstellungsart), varunder förf:s olika specialtermer för Erzählungsstil, Diatribstil, rhetorischer Stilzug och Bild skulle innefattas. — Genom de fyra här föreslagna termerna skulle man erhålla visserligen vidare men just därför tillika mera träffande beteckningar för parallellismens art i varje särskilt fall.

Förf. har i förekommande fall efter Plutarkus-parallellerna genom ett (W) noterat, om ifrågavarande ställe redan upptagits hos Wettstein. Dessutom antyder förf. ofta i sina kommenterande anmärkningar genom ett »vgl. Lietzmanns Handbuch» eller »vgl. B» l. d., att parallellen i fråga finnes anförd i Lietzmanns kommentar-serie, resp. i Bauers lexikon. Korrektare hade väl varit att konsekvent notera parallellens ev. förekomst även i dessa båda verk redan efter själva text-citatet, såsom sker betr. »W.» — Man kan konstatera att de värdefullare parallellerna i allmänhet redan noteras i något eller några av nämnda arbeten; men förf. har också i många fall, särskilt till de parenetiska partierna i de nytestamentliga breven, uppmärksammat goda Plutarkus-paralleller, som hittills varit obeaktade.

I kommentarerna till de olika numren i parallellsamlingen finner den kritiske läsaren anledning till åtskilliga frågetecken och anmärkningar.

Några mera på måfå valda anmärkningar må här anföras. — N:r 40. Beskrivningen av en *λυμπάς* är mycket missvisande. Ordet betecknar ett slags kombination av fackla och lampa, en oljelampa på skaft. Översättningen »lampa» kan därför vara väl så bra som »fackla». — N:r 51. Plutarkus-ställets *ἴσταν δὲ πολλοί, καί . . .* är endast skenbart likartat med Mark. 2: 15. Hos Plut. är det icke fråga om paratax (i st. f. relativsats). — N:r 60. Förf. har upptäckt en allitteration i Mark. 5: 26 och sluter sig därav till »einen gewissen literarischen und rhetorischen Geschmack» hos evangelisten. Allitterationen är dock säkerligen rent tillfällig och oavsiktlig. — N:r 64. Varför *περίλυπος γένόμενος* skulle vara en »literarische Phrase» förefaller svårbegripligt; på vad sätt skulle annars »han blev ledsen» uttryckas? — N:r 70. Mark. 10: 18 räknas som en *εἰς*-predikation, vilket är ett misstag. Icke heller den andra Plutarkus-parallellen, som anföres, är en sådan. — N:r 83. Förf. skriver: »Die übernatürliche Proklamation der Geburt eines Heilandes ist der Proklamation der Geburt eines irdischen Herr-

schers nachgebildet.» I verkligheten är förhållandet väl snarare det motsatta, om man nämligen tar hänsyn till den roll som det sakrala kungadömet och därmed sammanhängande åskådningar spelade. Att betonandet av glädjen (Luk. 2: 10 f.) skulle vara ett hellenistiskt drag, är missvisande; det är ett äkta orientalistiskt och ej minst judiskt drag. — N:r 110. Jämförandet av Jesu blick med Sokrates' »Stierblick» förefaller knappast allvarligt menad. — N:r 123. Förf:s försök att psykologiskt förklara *καί* före ett frågeord, vilket är en rätt vanlig företeelse, förefaller helt misslyckat. — N:r 124. Förf. vill översätta *κατ' ἑνομα* Joh. 10: 3 med »jeder einzelne» i st. f. »bei Namen» och motiverar detta med den emfatiska satsen: »Die Schafe hatte nicht individuelle Namen!» Häremot måste invändas: jo, naturligtvis! Alldeles som fiskarna och krokodilerna i Plutarkus-parallellen. — N:r 134. Förf. hävdar, att *γλεῖκος* Apg. 2: 13 skulle vara »ein leichter Wein». Emellertid visar både kontexten i Apg. och än mer Plutarkus-parallellen i *dess sammanhang*, att detta vin tvärtom var känt såsom starkt berusande. Detta framhålles även i kommentarlitteraturen. — Dessa stickprov må räcka. Man kunde genomgående ha önskat ett större mått av akribi. — Som en allmän anmärkning må slutligen framhållas, att förf:s sätt att ge litteraturhänvisningar är otillfredsställande. En mängd av hänvisningarna äro alltför allmänt hållna för att kunna ge läsaren någon verklig upplysning eller också icke träffande. Förf:s »vgl.» kan lika väl betyda »jfr däremot» som »jfr likaså», men denna skillnad i innebörd hade bort klart angivas. Litteraturhänvisningarna, som i regel äro rent notisartade, hade bort sovras; de skulle då ha blivit värdefullare.

Före själva parallellsamlingen, vilken som nämnts utgör avhandlingens huvuddel, finner läsaren några inledande kapitel om arbetets plan och syfte; om Plutarkus' och N.T:s gemensamma kulturvärld; om Plutarkus; samt om N.T. och hellenismen, vilka kapitel utan att bringa några nya vetenskapliga rön likväl göra tjänst just såsom inledning. I det sistnämnda kapitlet möter läsaren emellertid en del påstående, som synas mer eller mindre diskutabla, såsom när förf. (s. 26 f.) talar om att Lukas, Jakob och Hebréerbrevets författare eftersträva en vårdad litterär framställning, »jedoch ohne den Charakter ihrer Quellen oder ihren Stoff zu vergewaltigen». Vad vet man om dessa författares källor och stoff? — S. 27 betecknas det som »irreführend, die Sprache des N.T. als 'Volkssprache' oder 'vulgärgriechisch' kennzeichnen zu wollen». Nu kan man omöjligt tala om N.T:s språk såsom en enhetlig företeelse, eftersom det rymmer så olika stilarter som Markusevangeliets eller Uppenbarelsebokens å ena sidan, Hebréerbrevets eller Lukas-prologens å den andra. Men varför skulle icke vissa partier av just Mark. och Uppb. kunna betecknas som »folkspråk», om man bara icke därmed avser den allra lägsta vulgärgrekiskan? — S. 28 påstår förf. att »die Sprache des N.T.» blivit inspirerat »von biblischer, alttestamentlicher Poesie und Erzählungskunst». Detta må vara sant betr.

Lukasevangeliets »förhistoria»; men var finner man eljest i N.T. *påverkan* — alltså icke citat — av gammaltestamentlig poesi eller berättarkonst? Nästan lika tvivelaktigt synes påståendet på s. 29, att »die Evangelien und die Apostelgeschichte eine gewisse Abhängigkeit von griechisch-historischer und biographischer Stilkunst aufweisen». Detta må gälla Apg:s senare del, men var skulle eljes ett *beroende* av grekisk litteratur kunna påvisas? Riktigare vore i så fall att tala om »Konvergenz des Semitischen und Griechischen» (jfr s. 143).

Avhandlingen avslutas med en »Rückblick und Zusammenfassung», som dock är mycket kortfattad (s. 141—146). Detta kapitel inledes med ett försök till statistik, vilket knappast kan betecknas som lyckat. I varje fall måste denna statistik utnyttjas med allra största försiktighet, eftersom den leder till så uppenbart missvisande resultat som att Mark. skulle vara drygt tre gånger mera hellenistiskt till sin karaktär än Apg.; eller att Hebr. icke skulle vara av ett mera hellenistiskt kynne än Joh. — Bland de slutsatser förf. gör i sin sammanfattning finner man s. 143, att parallellmaterialet till synoptikerna skulle vittna »von einer gewissen literarischen Höhenlage nicht nur bei Lukas, sondern auch bei Matthäus und Markus». Även om förf. hos Plutarkus har påträffat förhållandevis många paralleller till Mark., kan man därav givetvis icke draga någon generell slutsats angående Mark:s litterära nivå; antalet paralleller kan icke i och för sig vara någon mätare på den litterära nivån. Detta måste förf. också erkänna betr. Joh. (s. 144), där de förhållandevis många parallellerna förklaras vara till stor del oväsentliga.

Allra sist följer så en bibliografi (vari inom parentes sagt anmärkningsvärt nog inemot 80 arbeten medtagits vilka ingenstädes citerats i framställningen, medan några andra, som däri omnämnts, icke återfinnas i bibliografien) samt ett »Stellenindex zu Plutarch». Däremot saknas som nämnt en förteckning över behandlade ställen i N. T.

Avhandlingen bör givetvis bedömas såsom ett första led i arbetet på ett Corpus hellenicum. Först när detta arbete fortskridit längre, kan värdet av det hellenistiska parallellmaterial till N.T. som på detta sätt sammanföres, rätt uppskattas. Man får tills vidare instämma i avhandlingens sista mening: »Wir dürfen uns aber der Hoffnung hingeben, dass die gegenwärtige Arbeit nicht ohne Nutzen für die kommenden Vorarbeiten zum Corpus sein wird.»

HARALD SAHLIN.

EGON JOHANNESSEN: *Studier over Esras og Nehemjas Historie*. 312 sid.
G. E. C. Gads Forlag. København 1946.

Ovanstående arbete är posthumt. Det tillkom som svar på »Københavns Universitets prisspørgsmaal i Teologi B for aaret 1941: Hvorvidt har de nyere undersøgelser bidraget til at klarlaegge Esras og Nehemias historie?» Författaren, rejsepraest i den danske Israelsmission Egon Henry Johannesen, föddes 1918. Han studerade teologi från år 1937 i Aarhus och København. 1943 avslutade han sina studier med teologisk ämbetsexamen och erhöill betyget *laudabilis et quidem egregie* med den högsta poängsumma, som hittills utdelats efter den nya betygsskalan. Utgivaren, professor Aage Bentzen, säger i sitt förord, att den föreliggande prisavhandlingen och examensresultatet voro tillräckliga för att beteckna Johannesen som »en av de mest lovande unga vetenskapsmännen vid våra universitet». Att omdömet är välgrundat förstår man efter läsningen av den lärda och om moget omdöme vittnande avhandlingen. Det är ett anmärkningsvärt studieresultat vid så unga år, helst när man vidare i förordet får veta, att J. redan under sin studietid var ivrigt upptagen av kyrkligt arbete och ingalunda var någon kammarlörd utan en av många intressen och av personligt umgänge upptagen människa. Under senare hälften av 1943 var han även sysselsatt med att rädda danska judar.

J. hade för avsikt att underkasta sitt manuskript en omarbetning och utvidgning med hänsyn till nyare litteratur, bl. a. Kapelruds arbete *The Question of Authorship in the Ezra-Narrative* (Oslo 1944). Men han blev aldrig färdig därmed. Aftonen den 24 nov. 1944 blev han nedskjuten i sitt hem av tyskarna, ett av den danska kulturens stora personliga offer i kampen mot barbariet.

Stor är emellertid tillfredsställelsen, att det blivit professor Bentzen möjligt att utgiva Egon Johannesens tävlingsskrift. Därmed har minnet av den unge danske teologen och forskaren, vars fina drag möta på en försättsbild, på ett värdigt sätt blivit hugfäst. Men icke blott detta har därigenom vunnits. Trots att författaren icke förunnades att, såsom han avsåg, arbeta vidare på sitt manuskript, representerar hans arbete ett värdefullt inlägg i den vetenskapliga debatten, även om de nya traditionshistoriska synpunkterna, sådana de exempelvis framträda i Kapelruds ovan nämnda arbete, icke blivit beaktade. Prisuppgiften avsåg att bearbeta de nyare undersökningarna till Esras och Nehemjas historia, men Johannesen har icke endast presterat ett kritiskt referat av dessa utan har hela tiden ett personligt grepp om sitt ämne. Litteraturförteckningen är omfattande,

men det är huvudsakligen Mowinckels och Schaeders arbeten, som utgöra stommen i diskussionen, framför allt den förstnämndes, som på åtskilliga punkter varit vägledande för författaren men kanske på ännu flera inbjudit honom till motsägelse och omvärdering. Av naturliga skäl underbygger förf. sina resultat med en detaljerad textkritik, vars värde icke minst består i att han bokfört den nyare forskningens insatser på området. I fråga om Esras och Nehemjas kronologi väger han omsorgsfullt de olika forskarnas argumentationer men stannar vid att betrakta den av källorna traderade ordningen såsom det på nuvarande stadium av intet annat jävade kriteriet.

Det är en synnerligen viktig period av Gamla testamentets historia, som författaren blivit förelagd att behandla, men materialets art gör detta avsnitt till en mycket svårartad vetenskaplig uppgift. Sedan Mowinckel utgav sina arbeten om »Statholderen Nehemia» och »Esra den skriftlaerde», har en epok på den gammaltestamentliga exegetikens område i stort sett funnit sin avslutning. Johannesens arbete kan väl även sägas äga den betydelsen, att han bokfört och kritiskt sovrat de sista trettio årens exegetiska arbete för ifrågavarande område. GÖSTA LINDESKOG.

ERIK BERGGREN: *Till den kristna biktens psykologi. Akademisk avhandling. XII + 318 sid. Bonniers förlag, Stockholm 1946. Pris kr. 9:—.*

Den religionspsykologiska litteraturen i vårt land har fått ett värdefullt tillskott i Erik Berggrens avhandling *Till den kristna biktens psykologi*. Förf. har satt som sin huvuduppgift att psykologiskt analysera den kristna bikten med särskild hänsyn till likheterna mellan bikten och den psykiatriska själsläkemetoden. Uppgiften har varit utomordentligt svår, och man gläder sig åt att förf. trots detta har genomfört sin undersökning.

I den första avdelningen, *Till den kristna biktens fenomenologi*, behandlar förf. behovet av bikt och avlösning i dess skilda historiska former: romersk-katolsk biktpraxis, bikten inom den protestantiska kyrkan, inom oxfordrörelsen, grupprörelsen, læstadianismen m. fl. Stor uppmärksamhet ägnas åt frågan om biktfaderns roll vid bekännelsen, dels mera allmänt såsom ett auktoritetsbehov hos den biktsökande, dels speciellt såsom ett förtroendeförhållande mellan biktbarn och biktfaeder. Här lämnar förf. åtskilliga belysande exempel från litteraturen. Slutkapitlet i första avdelningen ägnas åt biktmetoden.

Den andra avdelningen, *Psykiatriens lärdomar*, ger en god orientering över de olika psykoanalytiska skolorna, särskilt de äldre, och deras upp-

fattning av bekännelsen eller det förtroendefulla samtalet mellan patient och läkare. Förf. redogör noggrant för Charcots, Janets, Breuers, Freuds m. fl. system och stannar i en kritisk värdering av avreaktionens och assimilationens betydelse.

Den tredje avdelningen, Tillämpning av psykiatriens lärdomar på den kristna biktens psykologi, betecknar avhandlingens tyngdpunkt med fint gjorda avvägningar mellan bikt och psykiatri. I regel förefinnas starka skuld- och ångerkänslor före bikten, vilka i själva bikten bli föremål för en affektiv avlastning. På så sätt kommer bikten att psykologiskt uppfattas som ett återställande av det genom skuldkänslorna störda psykiska sammanhanget. Denna assimilationsprocess underlättas högst väsentligt genom biktfaderns (resp. läkarens inom psykiatrien) personliga inflytande. Huvudvikten läggs dels på biktfaderns auktoritet, dels på förmågan att uppväcka suggestion.

Ett specialproblem som Berggren ägnar stor uppmärksamhet är frågan huruvida och i vad mån medvetandet kan vara fritt från skuldbelastade minnen. Här analyserar förf. det s. k. förträngningsbegreppet, som spelar en viktig roll inom psykoanalysen.

Den fjärde avdelningen, Den kristna biktens särprägel, tar sikte på likheterna i de psykologiska skeendena i omvändelsen och bikten, samt frågan om återställande av den psykiska enheten med tonvikt på »det religiösa momentets» betydelse i assimilationsprocessen.

Denna innehållsöversikt har ingalunda gjort rättvisa åt författaren, som på något mer än 300 sidor på ett ingående och sakkunnigt sätt har tagit ställning till de psykologiska problemen kring bikten, problem som svårligen kunna bemästras utan att man glider över i de psykiatriska gränsområdena.

I korthet är författarens huvudtes den att man i bikten har att göra med människor, vilkas psykiska enhet eller sammanhang blivit stört samt att bikten, psykologiskt sett, måste förstås som ett återställande av denna enhet, vilket återställande i allt väsentligt är samma psykologiska funktion som inom psykiatrien går under namn av assimilation. Det finns ingen anledning att inte i huvudsak ge förf. rätt, och jag ansluter mig, med ett enda förbehåll, till författarens tes.

Förbehållet är detta: författarens iakttagelser gälla inte bikten i dess helhet utan väsentligen bekännelsemomentet i bikten. Hade bokens titel angivit detta, skulle det inte ha funnits några skäl till kritiska randanmärkningar, utan man hade nästan punkt för punkt kunnat instämma med författaren. Nu kan arbetet emellertid inte sägas göra bikten full rättvisa,

även om man inskränker sig till en rent religionspsykologisk undersökning av bikten och bortser från alla pastoralpsykologiska sammanhang.

I inledningen avskärmar Berggren uppgiften till att gälla endast »den allvarligt upplevda och genomförda bikten», medan han tar avstånd från »den blott konventionella, slentrianmässiga, i ytlig observans företagna bikten». Gränsdragningen måste vetenskapligt sett sägas vara orimlig, då den icke vilar på psykologiskt mätbara fakta utan på värderingar. Man måste fråga sig hur det över huvud taget är möjligt att religionspsykologiskt fastställa var allvaret börjar, eller slutar, om man så vill. Sakligt sett har denna gränsdragning fått den allvarliga konsekvensen att författaren nästan helt lämnat ur räkningen den regelbundna bikten inom den katolska kyrkan. Där äro ju som bekant präster, munkar och nunnor ålagda att bikta sig varje vecka. Visst förekommer mycken slentrianmässig bikt, men man kan väl ändå inte vetenskapligt rättfärdiga metoden att se bort ifrån de många munkar och andra, som med verkligt allvar gått in under kyrkans biktpåbud. Här har författarens allvarsvärdeämätare fört honom på avvägar. I detta slag av bikt, devotionsbikt, gälla helt andra psykologiska förutsättningar än de som ovan anförts som det störda och återställda psykiska sammanhanget. Här faller tyngdpunkten inom viljans psykologi och inte inom affektområdet. I varje fall spela lättnadskänslor och motsvarande emotioner inte alls samma roll i devotionsbikten som i övrig bikt.

Man skulle också ha önskat att förf. klarare dragit upp skiljelinjerna mellan katolsk biktp Praxis och protestantisk. Här finns i Luthers skrifter och Konkordieboken ett värdefullt material, som mycket väl lämpar sig för religionspsykologisk bearbetning. Därför att författarens huvudintresse legat på bekännelsemomentet, har han inte aktgivit på de olika grundbetingelserna för den katolska och den lutherska bikten.

Mot författarens tes att bekännelsemomentet skulle vara det väsentliga, eller i varje fall psykologiskt sett det mest intressanta i bikten, kan man lika väl hävda att absolutionen konstituerar bikten. Uppgiften att psykologiskt analysera avlösningen är betydligt svårare än att analysera bekännelsen. Framför allt kommer man ut på mer jungfrulig terräng, då ju psykiatrien och psykoanalysen helt naturligt inte haft samma uppmärksamhet riktad på absolutionen som på det bekännande eller berättande samtalet mellan patient och läkare, biktbarn och bikt fader resp. Här återstår ännu mycket att göra.

Även vid behandlingen av ångermomentet i bikten hade förf. bort söka klarlägga de olika psykologiska betingelserna vid fall av contritio och attri-

tio. Förf. redogör ganska ingående för Wunderles experimentella undersökningar till ångerns psykologi. (Inom parentes kan W:s bok *Zur Psychologie der Reue* inte anses vara representativ för bikten i allmänhet, då försökspersonerna nästan samtliga voro »professionellt» religiösa.) Wunderle tar inte ställning till frågan om den psykologiska analysen av *contritio contra attritio*, en fråga som dock måste anses vara relevant i detta sammanhang, då ju *contritio* till sin psykologiska grund vilar på kärleksaffekten, medan motsvarande affekt för *attritio* är straffrädsla. Här möter man ju utomordentligt intressanta psykologiska data, som vore givande att bearbeta för en psykolog med sinne för de små skiftningarna i affektlivet, t. ex. problemet huruvida rädslan för straff framkallar andra psykiska skeenden än skuldkänslorna i allmänhet, vidare huruvida gudskärleken inom ett mänskligt subjekt kan renodlas från skuldkänslan o. s. v. Kanske en skickligt hopsatt frågelista kunde ge upplysningar? Ätminstone borde inte resultatet bli mindre användbart än Wunderles.

Den psykologiska tolkningen kan aldrig göra bikten rättvisa, med mindre den tar hänsyn till samtliga moment i bikten: *contritio*, *confessio* och *satisfactio*. (Däremot synes det inte nödvändigt att ta hänsyn till hela botinstitutet. Den egentliga bikten är tillräckligt allsidig för att ge material till helhetsbilden.) Det skulle vara lockande att även ställa in *satisfaktion* i det psykologiska sammanhanget. Helt visst spelar den en stor roll för behållandet av de s. k. lättnadskänslorna. Visserligen kan själva bekännelse- och absolutionsmomentet vara tillräckligt för att framkalla *assimilation* med tillhörande affekter, men för den vanlige katoliken, som kanske biktat sig en gång om året, är *satisfaktion* ingalunda oväsentlig för dessa affekters varaktighet. Inom psykiatrien och psykoanalysen är ju också frågan om de själsliga tillståndens varaktighet av stor, både teoretisk och praktisk, betydelse.

Vad ovan sagts har i främsta rummet inte varit avsett som kritik mot Berggrens synnerligen omsorgsfulla och sakkunniga utredning av de psykologisk-psykiatriska betingelserna för bekännelsen, utan har i stället siktat till att föra frågan om biktens psykologiska tolkning vidare. Sedan pionjärbetet nu är utfört, kan man hoppas att forskningen kommer att gå vidare i ämnet.

HELGE LJUNGBERG.

DOKUMENT OM DEN NORSKA KYRKANS KAMP

KRISTIAN HANSSON: *Stat og Kirke. Fredstider og kampår i Norge. (Sak og Samfunn. Utgitt av Chr. Michelsens Institutt for Vitenskap og Åndsfrihet). 150 sid. Bergen 1945. I hovedkommisjon hos John Griegs Forlag. Pris norske kr. 4: —.*

H. C. CHRISTIE: *Den Norske Kirke i kamp. 336 sid. Land og Kirke, Oslo 1945. I distribution genom Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag. Pris kr. 13: —.*

Ovanstående böcker ge en rikt dokumenterad framställning av den norska kyrkans kamp under ockupationstiden. Kristian Hansson tecknar i bokens första hälft den norska kyrkans förhistoria från 1814 fram till ockupationen. Icke minst för en svensk läsare är detta parti synnerligen intressant och upplysande. Med klara linjer skisseras här den norska kyrkans struktur, och man förstår härigenom bättre de förutsättningar, varmed kampen under ödesåren kunde börja. Christie börjar nästan omedelbart med »det Herrens år 1940» och får därmed möjlighet till en långt fylligare och rikare dokumenterad framställning av kyrkostriden, helst som hans bok är mer än dubbelt så omfattande som Hanssons. Det kan först och främst sägas, att vi med dessa båda böcker fått två nya värdefulla tillskott till litteraturen om ockupationens Norge.

Nazisternas och quislingarnas försök till nyordning blev djupast sett en kamp mot kristendomen i Norge, främst representerad av den norska kyrkan, biskoparna, prästerna, lärarna och det kristna lekfolket. Det är det starkaste intryck, som dessa böcker förmedla. Norge blev härtagat, och där fanns en femtekolonn, som erbjöd de främmande inkräktarna sina tjänster. Men det norska folket besegrades aldrig. Förtryckarna och nyordnarna syntes ha väldiga yttre resurser till sitt förfogande, inga metoder föraktades, men förgäves. Det lilla norska folket avgick med segern, ty här stod Ande mot våld. Att Norges kristna just på grund av sitt kristna samvete bjödo motstånd mot nyordningen är ett faktum, som icke får fördunklas. Nyordningens män försökte kamouflera sina avsikter med kristna talesätt, och stundom åstadkom man nog så förföriska sirentoner. Man lyckades ju också organisera en liten NS-kyrka, men vad det var för folk, som rekryterade dess »episkopat» och prästerskap, ge dessa böcker klart besked om. Det överväldigande flertalet stod fast och höll ut under en osviktig ledning, vars främsta namn är och förblir Berggrav. Det var stundom

övermänskliga svårigheter, som måste övervinnas, oerhörda frestelser, som måste besegras. Ofta var det hot och våld. Man kunde inte förutse vilka konsekvenserna skulle bli av ett ställningstagande i en oförutsedd situation. Man riskerade det värsta. Ty man levde icke i skydd av rätt och lag utan under ett rövarregemente. Stundom kunde isolationen och den totala bristen på kommunikation med kolleger betyda väldiga nervpåfrestningar för den enskilde. Men man höll ut, fronten sviktande icke. Man läser dokumenten med stigande spänning. Man förundras över den klarsyn, med vilken de försåtliga angreppen avslöjades, de avgörande besluten fattades och formuleringarna utarbetades. Man förundras över modet och trosvissheten. Här var sannerligen en tro, som övervann världen. I ett skede av striden, då alla hotelser och våldsmetoder förfelut att åstadkomma åsyftad verkan, slog man plötsligt om på maktinnehavarnas sida och försökte inleda förhandlingar. Men icke heller detta visade sig framgångsrikt. Förhandlingar voro här icke möjliga. Det finns människor, med vilka man icke kan förhandla, emedan de sakna de moraliska förutsättningarna härför.

Varför blev det en kyrkokamp i Norge? I sitt tal den 1 juni 1940 hade Reichskommissar Terboven tillförsäkrat kyrkan full frihet på villkor, att den avhöll sig från »politiska formuleringar». Gång på gång försäkrades det, att kristendomens grundvärden skulle värnas och att det icke skulle läggas några hinder i vägen för kyrkans förkunnelse eller övriga verksamhet, blott den höll sig — för att tala med minister Skancke — »inom ramen för en totalitär stat». Kyrkans män höllo fast vid att de i sin opposition endast kämpade just för de kristna grundvärdena, men de blevo härvid alltid bemötta med att de drevo politik. Vad som för ena parten var »politik», var för den andra en religiös angelägenhet. Här stodo två livsmakter mot varandra, absolut motsatta och utan möjlighet att försonas: »Huru förlika sig Kristus och Beliar?» »De styrende», säger Christie, »var på det rene med att de i kirken hadde sin mest avgjorte ideologiske motstander. De var også på det rene med at kirkens forkynnelse nådde langt ut i folket».

Hansson framhåller, att den norska kyrkan, när ockupationen kom, icke var beredd på kamp. Situationen var utomordentligt vansklig, och vi ha här ett ytterst lärorikt exempel på de svårigheter, varmed en luthersk statskyrka har att kämpa, då fienden inkarneras i själva statsmakten. Bland annat saknade man ett kyrkligt centralorgan med ansvar och myndighet att handla å kyrkans vägnar. Hur dessa svårigheter så småningom bemästrades är ett alltför invecklat kapitel att här söka återge ens huvud-

dragen av. Det blev i själva verket episkopatet med Berggrav i spetsen, som i ständig konflikt med kyrkodepartementet kom att föra den norska kyrkans talan, till dess att episkopatet som helhet fräntogs denna möjlighet och »den midlertidige kirkeledelse» upprättades. För varje protestantisk kyrka bör det vara av största vikt att begrunda dessa förhållanden. Även i mindre kritiska situationer än den norska kyrkan råkade ut för, kunna likartade organisatoriska problem bli aktuella.

Det har i dessa år stundom blivit sagt, att lutherdomen spelat en ödesdiger roll för kyrkan i dess ställning till staten: den skall ha uppfostrat till osjälvständighet och servilitet gentemot maktinnehavarna. Den norska kyrkostriden är ett bevis mot detta påstående. Med Luthers egna ord kunde kyrkans män försvara sin position. I »Kirkens grunn» citeras bl. a. följande uttalande av Luther: »När de världsliga myndigheterna vilja gripa in i det andliga regementet och taga samvetet till fånga, där Gud allena vill härska, då skall man icke åtlyda dem». Det är klara ord, som här hade sin fulla tillämplighet.

Den norska kyrkan fick överhuvud i dessa ödestunga år ofta taga till orda för att klart precisera kyrkans budskap till folket. Formuleringarna äro ägnade att väcka eftertanke. I vårt sekulariserade land är det nu gängse att tala om otillbörligheten i den kyrkliga »propagandan». Inför den stundande omdaning av vårt skolväsen är man angelägen att framhålla det otidsenliga i skolornas kristendomsundervisning och morgonböner. I Dagens Nyheter lästes nyligen följande rubrik: »Fostrarna till kristen tro innebär övergrepp mot föräldrar». Det har sitt intresse att med denna svenska kulturpolitik jämföra den norska kyrkans kamp även för ungdomen gentemot den totalitära nyordningen, som efter tyskt mönster ville ge hela den norska ungdomsgenerationen en ideologisk uppfostran. Med frimodiga ord hävdades, att förhållandet mellan föräldrar och barn är en skaparordning. Föräldrarnas ansvar för barnet, deras rätt och plikt att sörja för sitt barn i timliga och andliga ting, är ett gudsbestämt förhållande, oberoende av mänskliga påbud och ordningar. Ansvaret för att barnet får en kristen uppfostran ligger i första hand hos föräldrarna. Men därför att hemmets ansvar är kristligt bestämt, har också kyrkan rätt och plikt att utöva tillsyn över uppfostran. Denna klart religiösa syn på barnuppfostran var den enda, som i en så vansklig situation kunde hävda sig gentemot nyordningen. Det visade sig också nu som annars, att kyrkans ord väckte gensvar i det norska folkets själ. Icke förgäves kunde den förutsätta, att den vädjade till ett folk, som ännu gjorde anspråk på att vara kristet.

Det är överhuvud hälsosamt att studera de dokument, som denna tid kommo till, t. ex. »Hyrdebrevet» 1941 och »Kirkens grunn» 1942. Här talar den norska kyrkan med ord, som äga giltighet icke blott för stunden utan också för framtiden och icke bara för det norska folket utan för varje kristet folk. Här har en klarhet vunnits över kyrkans gudomliga mening och budskap, som är vägledande i denna förvirrade tid.

GÖSTA LINDESKOG.

Missale Lundense av år 1514. Faksimiledition med efterskrift och register av Bengt Strömberg. Utgivare: John Kroon, Malmö. Malmö ljustrycksanstalt, 1946. Pris kr. 150:—.

Till de förut av det om vår äldre liturgiska litteratur så högt förtjänta Laurentii Petri-sällskapet föranstaltade urkundspublikationerna, Musikhandskriften från Högs och Bjuråkers kyrkor (se SvTK 18, 1942, s. 169), Liber cantus Upsaliensis (SvTK 20, 1944, s. 162) och Liber cantus Wexionensis (ibid.) har nu lagts en utomordentligt vacker faksimiledition av det vördnadsvärda Missale Lundense 1514. Utgåvan har pietetsfullt tillagts karaktären av en »hyllning till den ärevördiga moderkyrkan inom det forna ärkestiftet» just till dess 800-årsjubileum. Den har utgått från Malmö ljustrycksanstalt. Företaget och dess chef, hovintendenten John Kroon, har med detta sista arbete åter visat prov på en fulländad teknisk skicklighet och pietetsfull respekt för originalen, tidigare ådagalagda genom utgivandet av flera andra sällsynta svenska bokverk. Vid tanken på den barbariska förstörelse, som de sista åren gått ut över världens bokskatter, gläder man sig särskilt åt att en för svensk liturgisk tradition så viktig och sällsynt bok som Missale Lundense fått sin existens säkerställd och mångfaldigad för en oöverskådlig framtid. I offentliga samlingar finnas veterligen endast 6 exemplar bevarade — i Lunds universitetsbibliotek, i Uppsala universitetsbibliotek (på pergament), i Stifts- och landsbiblioteket i Linköping, i det Kongelige Bibliotek i Köpenhamn samt i Bibliothèque nationale och Bibliothèque St. Geneviève i Paris; i privata samlingar torde inga exemplar finnas bevarade. Föredömligt nog ha närmare ett 60-tal församlingar inom och utom Lunds stift genom respektive kyrkoråd eller donatorer tillförsäkrat sina kyrkor ett exemplar av missalet, och säkerligen komma åtskilliga andra att följa deras exempel, om de icke redan gjort det.

Missale Lundense trycktes i Paris av boktryckaren Wolfgang Hopyl, som dessutom tryckt åtskilliga andra missalen. Tryckningen övervakades

på ort och ställe av den berömde Lundakaniken Christian Pedersen, som genom tidigare verksamhet, även som boktryckare, var väl förtrogen med arbeten av detta slag. Till Paris hade Pedersen medfört ett efter domkyrkans praxis omsorgsfullt korrigerat exemplar av missalet, som lades till grund för tryckningen. Hopyl och Pedersen i förening åstadkommo också det yppersta av vad den tidens uppdrivna editions- och bokteknik kunde åstadkomma, och det är med verklig njutning man betraktar de i rött och svart tryckta bladen.

Docenten Bengt Strömberg redogör på ett mönstergillt sätt för missalets tillkomst och innehåll, i en koncis och upplysande efterskrift. Med sin djupa förtrogenhet med medeltida liturgisk tradition och inlevelse i medeltida fromhetsliv har han insatt *Missale Lundense* på sin plats i den liturgiska utvecklingen på ett även för lekmannen fullt begripligt sätt.

Bland viktiga iakttagelser framhåller Strömberg, att *Missale Lundense* representerar ett tämligen sent stadium, och den bildar inte heller slutpunkten. Även inom katolska kyrkan, som höll och håller så strängt på formerna, är uniformitet i gudstjänstritualen en sen företeelse och den slutgiltiga kodifieringen ägde rum först efter medeltidens slut. Det närmaste motivet för missalets tryckning var också som det anges i ett företal efter titelbladet, att åstadkomma liturgisk uniformitet i stiftet. Efter hand hade felaktigheter insmugit sig ifråga om mässans firande. När missalet låg färdigtryckt, kunde den däremot firas även i de avlägsnaste små sockenkyrkorna efter den praxis, som tillämpades i domkyrkan. Lundamissalets placering på ett sent stadium av den liturgiska utvecklingen framgår bl. a. av Strömbergs upplysande påpekande, att t. ex. festum presentationis Mariæ, enligt missalet firad den 21 november, icke finns upptaget i Lundabreviarieriet 1477. Festen firades enligt ett brev av ärkebiskop Jens Brostrup 1483 »av sedvänja». Att missalet icke utgör slutpunkten framgår bl. a. därav att *Breviarium Lundense* 1517 uppvisar en serie fester, som nyligen tillagts, Sigfrid den 15 februari, Josef den 19 mars, Ketillus den 12 juli m. fl. andra.

Sakkunnigt och klart besked ger också Strömberg om den tabell över stjärnbilder och åderlätningar, som återger i vad mån olika tidpunkter voro lämpliga för att slå åder vid, över *calendarium perpetuum*, giltigt för varje år och med vars hjälp man bl. a. kunde bestämma påskens infallande under vilket år som helst, samt om ordningen för invigningen av vigvatten, vilka allt föregår det egentliga missalet. En särskild uppmärksamhet har Strömberg ägnat det intressanta och framträdande bildmaterialet i missalet. För forskaren, som hittills fått offra mycket tid på att

finna var en viss bibeltext eller en hymn kommit till användning, utgör slutligen Strömbergs noggrant och med mycken möda uppgjorda register en utomordentlig hjälprea. Av det i fem grupper uppdelade registret upptar det första mässans *sånger*, det andra mässans *bibelläsningar*, det tredje mässans *böner*, det fjärde *diverse material* och det femte *index festorum*. Med hjälp av dessa register kan den som använder missalet lätt återfinna den fest, då en viss bibeltext eller hymn o. s. v. kommit till användning.

Genom Malmö Ijustrycksanstalts överlägsna teknik och Bengt Strömbergs mönstergilla efterskrift och register har Missale Lundense blivit tillgängligt för en större allmänhet på ett helt annat sätt än förut: i stället för några ytterst få, endast i några stora bibliotek befintliga exemplar, kan det nu tillhandahållas av ett stort antal bibliotek och skaffas av enskilda personer och är därtill försett med en modern vetenskaplig inledning och händiga register. Tacksamt erkännande för all på arbetet nedlagd möda kommer säkerligen inte att utebli.

BROR OLSSON.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

BEKÄNNELSESKRIFTERNA ENLIGT SVENSK TRADITION

I den fråga, som uppställts av prof. Hj. Lindroth i hans uppsats i förra häftet av denna tidskrift »Vilka äro Svenska kyrkans bekännelseskrifter?», är jag helt ense med min ärade kollega. Resultatet av våra undersökningar kan sammanfattas med prof. Lindroths egna ord, »att av Konkordieboken de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana äro Svenska kyrkans bekännelseskrifter i egentlig mening och att Konkordieboken i övrigt blott utgör förklaring, interpretation och kommentar därtill» (s. 113 f.), eller med de ord, varmed prof. Lindroth avslutar sin uppsats: »Härav framgår, att till Svenska kyrkans bekännelseskrifter i betydelse av regula fidei eller trosregel för vår kyrka hör hela Konkordieboken, både dess strängt symbolmässiga del, de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana, och dess interpreterande och tolkande del, Konkordieboken i övrigt.»

I den dogmatiska frågan äro prof. Lindroth och jag alltså helt överens. Här föreligger ingen olikhet.

Då det gäller den historiskt-kyrkorättsliga uppfattningen gå däremot våra åsikter tydligen i sär. Utgångspunkten för prof. Lindroths kritik är ett uttalande i min uppsats »Svenska kyrkans bekännelseskrifter i svensk språkdräkt» i sista häftet för år 1945 av denna tidskrift. Detta uttalande eller rättare sagt önskemål lyder: »I fråga om uppställningen följer den nya upplagan [av bekännelseskifterna av år 1944] den traditionella och börjar med företalet till Konkordieboken och slutar med Uppsala mötes beslut. I detta hänseende kunde man ha önskat en annan uppställning. I enlighet med äldre svensk tradition och Kyrkolagens föreskrift har i det föregående gjorts en bestämd åtskillnad mellan bekännelseskifterna i Confessio fidei [av år 1594] och de andra symbola. Det hade därför varit önskvärt, att denna distinktion på ett eller annat sätt markerats. Det finns ingen anledning att i detta hänseende följa Tysklands exempel och den oriktiga princip, som 1730 infördes av den tyske kyrkoherden i Norrköping, Reinerus Broocman.» Detta önskemål betecknar prof. Lindroth »som ett slag i luften och alldeles obefogat». Utöver vad jag be-

träffande svensk tradition redan anfört i min förut nämnda uppsats, skall jag här endast göra några anmärkningar om äldre svensk tradition i fråga om bekännelseskrifternas uppställning.

För vårt lands vidkommande utgör Uppsala möte 1593 den avgörande händelsen i bekännelsebildningens historia. Resultatet av mötets beslut blev den första upplagan av den svenska kyrkans bekännelseskrifter. Denna bär titeln *Confessio fidei* (1594). I denna upplaga är Melanchthons förord till Augustana ersatt av ett *svenskt*. Efter detta följa »*decretum Upsaliense*», de tre äldsta symbola och Augustana. Härtill fogas så en efterskrift och de många namnunderskrifterna, som inledas med orden: »Den rena evangeliska läros och religions allmänneliga underskrivning uti hela Sveriges rike.» Med denna anordning har man velat understryka, att *Confessio fidei* underskrivits av hela svenska kyrkan. Med denna enligt min mening »riktiga princip» bröt Broocman, då han i sin edition av *Concordia pia* 1730 placerade Uppsala mötes beslut efter Konkordieformeln och lät detta föregås av företalet till *Confessio fidei*. Att en sådan uppställning är »oriktig», synes mig ofrånkomligt. Det företal, som skrivits till *Confessio fidei*, avser ju icke endast Uppsala mötes beslut utan samtliga i *Confessio fidei* ingående bekännelseskrifter. I företalet talas både om »denna bekännelsen», d. v. s. Uppsala mötes beslut, och om »de medföljande symbola samt den rätte och oförfalskade Augsburgiske konfession, vilka korteligen innehålla kärnan och summan av vår kristeliga religion». Den av Broocman gjorda uppställningen går sedan igen i alla senare upplagor av bekännelseskrifterna. I dessa har man dessutom uteslutit de namnunderskrifter, som avtrycktes även av Broocman. Naturligtvis kan man diskutera det lämpliga i att ta med den mycket långa namnlistan från 1594. Konsekvensen synes mig dock fordra, att om man medtar namnen på de personer och myndigheter, som undertecknat t. ex. förordet till Konkordieformeln, borde man åtminstone avtrycka namnen på de personer, som underskrevo Uppsala mötes beslut. Att som nu skett avtrycka namnunderskrifterna till Augustana, Schmalkaldiska artiklarna, traktaten »Om påvens makt och överhöghet» samt företalet till Konkordieformeln men förbigå namnunderskrifterna till Uppsala mötes beslut, innebär enligt min mening att mera följa tysk än svensk tradition. Förebilden har varit den 1930 utgivna »*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*». Liksom i denna har man i den svenska editionen förbigått den även av Broocman avtryckta »*Catalogus subscriptorum*», som avslutar Konkordieboken.

Även ett annat exempel på hur tysk tradition varit bestämmande för utgivarna av bekännelseskrifterna, skall här omnämnas.

Melanchthons företal, som ju icke har något att göra med svenska kyrkans bekännelseskrifter, saknas i *Confessio fidei* och Broocmans *Concordia pia*. Det medtogs först av Oscar Bensow i dennes upplaga av år 1912. Företalet till Konkordieboken kom in i den Billingska upplagan av 1895. I Inledningen till den senaste upplagan heter det, att man »sedan gammalt plägat sätta det först i Konkordieboken . . . Vi ha här följt denna gamla tradition» (s. 16). I Tyskland är otvivelaktigt denna tradition gammal; i Sverige härrör den från 1895. Den svenska kyrkans bekännelseskrifter ha genom de senaste editionerna blivit en översättning av Konkordieboken med ett bihang, bestående av förordet till *Confessio fidei* och Uppsala mötes beslut. Tysk tradition har segrat över svensk.

Det återstår till sist att säga något om den distinktion, som föreligger i våra bekännelseskrifter och hur denna bör markeras i en modern edition. Här torde en kortfattad historisk orientering vara nödvändig.

Så länge endast svenska kyrkans bekännelseskrifter i egentlig mening förelågo i svensk översättning, d. v. s. till 1730, var distinktionen mellan dessa och kommentaren i Konkordiebokens övriga skrifter påtaglig. Under tiden 1686—1719 hade också prästeden denna formulering: »Jag N. N. . . . lovar och svär . . . att jag vill . . . varken hemligen hos mig själv hava eller uppenbarligen för mina åhörare utsprida och predika någon annan lära, än den som Gud den helige ande haver själv dikterat och lärt och i den heliga Bibeln vidlyfteligen är författad, men korteligen uti vår tros bekännelse och antagne symbolis, det Apostoliska så väl som Nicaeno och Athanasiano samt den oförändrade Augsburgiska bekännelsen, som uti Uppsala Concilio anno 1593 av alla riksens ständer blev vedertagen och gillad.» Här nämnes alltså icke Konkordieboken.

År 1719 infördes emellertid orden ur Kyrkolagens första paragraf »samt uti hela s. k. *Libro Concordiae* förklarad» även i edsformulären. Härigenom fick Konkordieboken givetvis en något starkare ställning. Distinktion var dock icke upphävd. Jesper Svedberg förklarade i diskussion 1719, att Konkordieformeln var nyttig »såsom *explicatio symbolorum*», men han ville icke genom ed förbinda sig »att hålla densamma för *liber symbolicus*». Ärkebiskop Steuchius däremot ansåg, att även »*explicationes librorum symbolicorum . . . under tiden*» voro symbola. Någon symbolförklaring av »*explicationes librorum symbolicorum*» lyckades dock icke prästerskapet att genomdriva. Den distinktion, som ännu under 1700-talets förra hälft var tämligen allmän, försvann emellertid — trots Konkordieformelns »syn på sig själv och sina olika delar» (Lindroth

s. 115) — helt under den följande tiden. Härtill har den Broocmanska editionen i hög grad bidragit. Resultatet av utvecklingen kan avläsas i J. P. Schrewelius' skrift av år 1802: »Kunna symboliska böckerna utöva sin förbindande kraft, utan att förnärma samvetsfriheten eller hindra upplysningen?» Efter en framställning av de olika bekännelseskriaternas tillkomst och en ganska ingående redogörelse för »hur dessa våra symboliska böcker blivit antagna och skyddade i Sverige», summerar förf. resultatet av sin undersökning i följande ord: »Av allt vad nu i detta kapitel anfört är, lärar var och en kunna finna, att den evangeliska lutherska församlingens samtliga ofta nämnda och upprepade symboliska böcker, såsom de äro införda uti Konkordieboken, äro inom vårt kära fädernesland efter en noga prövning ... så högtidligen, lagligen och vederbörligen, som ske kunnat, antagna och besvurna av dem, som äga lag stifta, nämligen konung och ständer, att aldrig något tvång eller fruktan ägt rum vid deras antagande utan att det skett fritt och otvunget samt av en grundad övertygelse, sedan man haft en rund tid att besinna sig och moget överlägga saken» (s. 174). Någon åtskillnad mellan de olika bekännelseskriifterna känner förf. icke. Hela Konkordieboken är utan inskränkning symbolisk skrift för den svenska kyrkan. Kyrkolagens distinktion är utplånad. Denna uppfattning är *en* av förutsättningarna för den strid, som utkämpades under 1800-talet om bekännelseskriifternas antal. Den *andra* utgöres av Regeringsformen av år 1809, vari Konkordieboken — liksom i prästeden i 1686 års Kyrkolag — icke omnämnes. Härav drog P. Wieselgren 1827 slutsatsen, att de i Regeringsformen icke omnämnda bekännelseskriifterna avskaffats. Att de utelämnade skriifterna voro »explicationes librorum symbolicorum», var okänt för Wieselgren och i stort sett ända fram till 1897, då H. Levin klarlade den verkliga innebörden av Kyrkolagens ord »samt uti hela s. k. Libro Concordiae förklarad». Trots detta skriver O. Benzow utan någon som helst reservation i förordet till sin edition av bekännelseskriifterna: »Svenska kyrkans bekännelseskriifter bestå av Konkordieboken och Uppsala mötes beslut år 1593».

Vad jag i min förra uppsats velat ge uttryck åt var endast, att man i en modern edition av våra bekännelseskriifter borde »på ett eller annat sätt» markera den distinktion, som föreligger mellan bekännelseskriifterna i egentlig mening och förklaringen och interpretationen av dessa. Frågan blir därför: Hur skall en uppställning av de olika bekännelseskriifterna ordnas för att motsvara svensk tradition? Svaret blir enligt min mening detta.

Såsom en särskild avdelning böra bekännelseskriifterna i egentlig

mening, d. v. s. Uppsala mötes beslut, de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana, tryckas. Denna avdelning bör inledas med förordet till Confessio fidei och helst avslutas med de i denna förekommande namnunderskrifterna. Som andra avdelning bör följa de övriga i Konkordieboken ingående urkunderna, d. v. s. Apologien, Luthers båda katekeser, Schmalkaldiska artiklarna och Konkordieformeln. Denna avdelning borde föregås av Kyrkolagens första paragraf. Tillsammans utgöra dessa båda avdelningar svenska kyrkans bekännelseskrifter i vidsträckt mening.

Den uppställning, som här föreslagits, är enligt min mening både historiskt och sakligt motiverad. Prof. Lindroth torde emellertid härom ha en annan mening. Huvudsaken är dock, att vi äro överens både om bekännelseskrifternas antal och deras inbördes förhållande. Själva den formella uppställningen är ju av underordnad betydelse.

SVEN KJÖLLERSTRÖM.

BEKÄNNELSESKRIFTERNA ENLIGT SVENSK TRADITION OCH TYSK

Då jag satts i tillfälle att svara på prof. Sven Kjöllersströms inlägg med anledning av min i förra häftet av denna tidskrift införda artikel »Vilka äro Svenska kyrkans bekännelseskrifter?», kan jag göra detta mycket kort. Att ödsla ord på oväsentligheter finns ingen anledning.

Såsom prof. Kjöllersström framhåller, äro vi ense i huvudsaken, nämligen att till Svenska kyrkans bekännelseskrifter i betydelse av regula fidei för vår kyrka hör hela Konkordieboken, både dess strängt symbolmässiga del, de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana, och dess interpreterande del, Konkordieboken i övrigt. Då prof. Kjöllersström i sin i sista häftet för år 1945 av denna tidskrift ingående artikel »Svenska kyrkans bekännelseskrifter i svensk språkdräkt» hävdade, att nämnda distinktion göres i gammal svensk tradition, men att den icke markerats i senare svenska upplagor av bekännelseskrifterna och att man vid denna uraktlåtenhet följt Tysklands exempel och den oriktiga princip, som 1730 infördes av den tyske kyrkoherden i Norrköping Reinerus Broocman, framhöll jag i min ovannämnda artikel, att i detta avgörande hänseende ingen olikhet föreligger mellan svensk och tysk tradition, enär redan Konkordieformeln, som är på det närmaste förbunden med hela Konkordieboken, klart och tydligt gör nämnda distinktion. Detta har prof. Kjöllersström i sitt inlägg icke med ett enda ord bestritt, utan talar om annat.

För att visa, att tysk tradition segrat över svensk, pekar prof. Kjöllersström nu på väsentligen två ting, nämligen dels huru senare svenska

editioner av bekännelseskriifterna utelämnat de svenska namnunderskrifterna efter »decretum Upsaliense» och dels huru dessa medtagit Melancthons företal och företalet till Konkordieboken, som ju egentligen icke ha med svenska förhållanden att göra. Men nu är att märka, att Broocman — såsom prof. Kjölleström själv framhåller — i sin edition medtagit de svenska namnunderskrifterna och utelämnat nämnda företal. Och dock är det enligt prof. Kjölleström Broocman, som infört den tyska traditionen.

Efter en kortfattad historisk orientering, som väsentligen går ut på att visa, huru man de facto i Sverige senare kommit att förbise distinktionen mellan Konkordiebokens strängt symbolmässiga och dess interpreterande del, framlägger prof. Kjölleström ett förslag, huru de olika bekännelseskriifterna borde ordnas för att motsvara svensk tradition. Mot detta förslag, som vill ersätta den hittills gängse väsentligen kronologiska ordningen, har jag egentligen intet annat att anmärka än att denna angelägenhet är mera av typografisk eller pedagogisk än teologisk-vetenskaplig art. För alla, som mena, att samtliga i Konkordieboken ingående skrifter bekännelsemässigt ligga på samma plan, och som förbisett, att tysk tradition redan genom Konkordieformeln gör en klar åtskillnad mellan Konkordiebokens strängt symbolmässiga och dess interpreterande del, kan den pedagogiska anvisningen vara påkallad, att det är lämpligt att hava läst bekännelseskriifterna, innan man yttrar sig om dem.

HJ. LINDROTH.

BEKÄNNELSESKRIFTERNA ENLIGT SVENSK TRADITION

Slutreplik

Liksom prof. Lindroth kan jag fatta mig ganska kort, i all synnerhet som meningsskiljaktigheterna blivit allt mindre och mindre.

Att Konkordieformeln gör en bestämd distinktion mellan de olika i Konkordieboken intagna urkunderna, är ett välkänt och av ingen bestritt faktum. Denna distinktion utgör också förutsättningen för Kyrkolagens ord: »samt uti hela s. k. Libro Concordiae förklarad». Någon anledning från min sida att ta upp detta spörsmål föreligger därför icke. Då emellertid prof. Lindroth med utgångspunkt från Konkordieformeln gör gällande, att tysk och svensk tradition i nu berörda hänseende sammanfalla, kan jag icke helt dela hans uppfattning. Det må vara nog att hänvisa till det krav, som prästerna framställde vid riksdagen 1719. Enligt deras mening skulle slutorden i Kyrkolagens första paragraf lyda: »och för-

klarad uti hela s. k. Libro Concordiae, vilken bok hos oss såsom hos åtskilliga våra religionsförvanter pro normali et symbolico erkännes». Prästerna menade alltså, att det förelåg en olikhet mellan Kyrkolagen och »tysk tradition». Ett tillägg, som utplånade denna olikhet, skulle därför göras. Ändringsförslaget kunde dock icke genomdrivas. Och trots utvecklingen under 1700-talets senare hälft (se ovan) utelämnades i 1809 års regeringsform »förklaringskrifterna» i Konkordieboken, utan att man därför avsåg att göra någon ändring i kyrkans bekännelse. Detta är svensk tradition. Denna omfattar emellertid åtskilligt mera. Därför vill jag till sist endast sammanfatta de synpunkter, som jag i mina föregående artiklar framlagt angående svensk tradition i fråga om vår kyrkas bekännelseskriter.

1. I principiellt hänseende måste de olika bekännelseskriterierna i egentlig mening behandlas lika (STK 1945 s. 270 f.). Denna punkt har icke varit under debatt.

2. Svenska kyrkan har en egen version av Augustana. Dess editio princeps föreligger i Confessio fidei av 1594 (STK 1945 s. 256). Denna punkt har icke heller varit föremål för diskussion.

3. Företalen till Augustana och Konkordieformeln ha intet med svenska kyrkans bekännelseskriter att skaffa (se ovan). Detta synes även vara prof. Lindroths mening.

4. Medtagas namnen på de personer och myndigheter, som undertecknat t. ex. Konkordieformelns företal, bör man medta namnen på de personer, som undertecknat Uppsala mötes beslut (se ovan). Säkerligen är prof. Lindroth enig med mig härom.

5. Uppsala mötes beslut och företalet till Confessio fidei böra placeras först och icke sist som ett bihang till Konkordieboken. Samtidigt bör distinktionen mellan bekännelseskriterierna i egentlig mening och de övriga »på ett eller annat sätt» markeras (STK 1945 s. 270 f. och ovan). I dessa båda avseenden — men endast i dessa — införde Broocman 1730 en oriktig, sedan alltid följd princip. Om det förslag, som jag ovan framlagt angående bekännelseskriteriernas uppställning, skriver prof. Lindroth nu: »Mot detta förslag . . . har jag egentligen intet annat att anmärka än att denna angelägenhet är av mera typografisk eller pedagogisk än teologisk-vetenskaplig art». Frågan om bekännelseskriteriernas uppställning är givetvis mer ett pedagogiskt än ett systematiskt-teologiskt problem. Tilläggas bör emellertid, att det även är ett viktigt historiskt intresse att fastställa och fixera Kyrkolagens föreskrifter om svenska kyrkans bekännelseskriter.

SVEN KJÖLLERSTRÖM.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den 15 juni avled i Lund professor Efraim Briem i en ålder av nära 56 år. När man nu blickar tillbaka på hans livsgärning såsom ett avslutat helt, kan man inte undgå att imponeras av dess oerhörda vidd och intensitet. När han som Edv. Lehmanns efterträdare övertog den religionshistoriska professuren vid Lunds universitet, så gick han till ett värv, för vilket han var ovanligt väl skickad. Med en grundlig utbildning på sitt specialgebit, den semitiska och den sumerisk-babyloniska religionen, förenade han ett vittomfattande intresse för religionens hela mångskiftande värld. Endast föreningen av dessa båda gör en god religionshistoriker. Efraim Briems verksamhet sammanföll med en brytningstid inom religionshistorien. Denna, som i vårt land introducerats av Nathan Söderblom och Edv. Lehmann, hade från början en i hög grad universalistisk inriktning. Man talade ännu i rätt allmänna religiösa kategorier och kunde betrakta religionens värld såsom en relativt enhetlig företeelse. Här måste ske en differentiering, så att de olika religionerna betraktades mera i sammanhang med resp. folks språk och kultur. I den omläggning av religionshistorien, som blev nödvändig i riktning mot en mera specialiserad, på solid filologisk grundval vilande undersökning av de enskilda religionerna, har Briem själv tagit verksam del. Men samtidigt bevarade han alltid det universella perspektivet. Lehmann yttrade en gång sin tillfredsställelse över att representera ett så vidsträckt, för att icke säga gränslöst, ämne som religionshistorien: »då kan man syssla med vad man vill». Säkerligen har det också för Efraim Briem varit en tillfredsställelse att få ägna sig åt detta ämne, för vilket intet mänskligt är främmande.

Hans produktion sträckte sig också över väldiga vidder. Bara titlarna på hans böcker kan förmedla en föreställning därom. Förutom doktorsavhandlingen, som hämtade sitt ämne från den babyloniska religionens område, har han publicerat en mängd uppmärksammade arbeten, t. ex.

om Kultur och religion i Babylonien, Mysterier och mystrieförbund, Kvinnan i religionen, Indiska gestalter, Buddha, Mohammed och Jesus, Den moderna pingströrelsen, Antisemitismen genom tiderna. Hans sista större arbete behandlade de religiösa förhållandena i Sovjetunionen, ett arbete som med hjälp av en mängd svåråtkomligt, autentiskt stoff söker sprida ljus över dunkla sammanhang i denna fråga.

Ett särskilt intresse ägnade Briem åt religionspsykologien, som ju under de sista årtiondena fått ett stort uppsving. Från detta fält föreligga av hans hand en rad arbeten, bland vilka må nämnas Den religiösa upplevelsen i i dessa skilda former, Stigmatisationer och visioner, Helgon och helgonliv.

I allt vad Efraim Briem behandlade var han själv intensivt personligen med. Detta gjorde, att hans framställning aldrig fick prägeln av grå teori, utan alltid av det grönskande livet självt. Häri ligger en del av hemligheten med att hans skrifter nådde så långt och fingo så stor spridning. Häri ligger också förklaringen till att han blev en av vårt lands främsta och mest uppskattade populärvetenskapliga föreläsare. Även i pressen strödde han frikostigt sina bidrag. Obestriddigen ägde han en sällsynt journalistisk gåva att lägga upp en artikel så, att den omedelbart fångade läsarens intresse.

När man söker samla de spridda dragen i Efraim Briems bild, sådan denna står framför oss i minnet, är det särskilt två drag som träda i förgrunden: *livsbejakandet*, man skulle nästan kunna säga livshungern, som varhelst den möter något av verkligt mänskligt liv, genast är färdig att entusiastiskt ge sig hän; och vidare, i nära samhörighet därmed: *generositeten*, som fröjdar sig åt att kunna ge ur sitt rika förråd, och som därför älskar vänner och vinner vänner.

ANDERS NYGREN.

* * *

I augusti detta år hölls tre ekumeniska konferenser i England, anordnade av the World Council of Churches.

De två första av dessa konferenser hölls i Girton College i Cambridge. Den första var en »Conference of international affairs». Från svensk sida deltog biskop John Cullberg i denna. Den diskuterade frågan om huru ett kristet inflytande bäst skulle kunna göras gällande i internationella problem. En rad brännande internationella frågor diskuterades och ställdes in i kristen belysning.

Den andra konferensen var ett möte av the Study Department. Från

Sverige deltog i mötet biskop G. Aulén och professor R. Bring, från Danmark professor Regin Prenter. Bland övriga deltagare märktes president H. P. van Dusen, professor J. Bennett och den bekante professor Reinhold Niebuhr, samtliga från Union Seminary i New York; vidare professor W. Horton, Oberlin, Ohio, U. S. A.; professorerna H. Kraemer och W. Banning från Holland; professor E. Brunner från Zürich; professor Fr. Bednar, Prag; professor H. S. Alivisatos, Athen; professor G. Florovsky, Paris; president M. Boegner, Paris, samt, från Storbritannien bl. a. professor J. Baillie, Edinburgh, professor A. H. Hodges, Reading, samt biskop S. Neill, Cambridge. Som ordförande fungerade professor van Dusen. Flera av dessa hade deltagit även i den första konferensen.

Ämnet för konferensen var »the Order of God and the Disorder of Man». Detta diskuterades ingående och vissa uppgifter för the Study Department beträffande vidare behandling och utgivande av skrifter över detta ämne fastställdes.

Efter dessa konferenser i Cambridge följde en konferens i London, i vilken de flesta ovan nämnda medlemmar deltog och dessutom ytterligare några (t. ex. professor C. W. Dodd, Cambridge; Rev. D. Jenkins, London; Dr Hans Ehrenberg, London; Dr C. Schweitzer, New Harcourt; Dr P. van Veenen, Leimuiden, Holland; professor Georgia Harkness, Evanston, U. S. A.) tillkommo. Ordförande för denna konferens var professor Baillie.

Temat var här »The Authority and Relevance of the social and political Message of the Bible today». Efter korta redogörelser för problem-läget i de olika länderna följde en rad diskussioner, så anordnade, att en inledare från anglosachsiskt och en från kontinentalt håll inledde varje särskild diskussion.

Det betonades från början från sekretariatets sida, att meningen med konferensen ej vore att *lösa*, men väl att *ställa* problem och särskilt då att jämföra de sätt, varpå man inom olika länder nalkats frågorna. Ett starkt intryck blev, att faktiskt mitt under krigets isolering den teologiska utvecklingen i hög grad gått i liknande banor i olika länder.¹ Vissa olikheter äro emellertid också påfallande. — Sedan gammalt har man väl på europeiskt håll ansett sig ej ha så mycket att lära av amerikansk teologi. Sedan

¹ Beträffande exegetikens utveckling i England har nu stipendiat T. Osnes givit en värdefull översikt av förhållandena inom engelsk teologi i Tidsskrift for Teologi og Kirke, 1946, 2.—3. hefte, sid. 156 ff.

del direkta angrepp mot Luther företagits och en framställning av hans tankar har givits, vilken lindrigt sagt är missvisande. Direkt hatfulla utfall mot Luther i samband med felaktigt brukade, ofullständigt och i oriktigt sammanhang återgivna citat från hans skrifter ha särskilt varit påfallande i Peter Wieners kamp mot Luther, där han sökt göra denne till Hitlers föregångare. Hans pamflett mot Luther har emellertid nu ej blott bemötts i pressen, utan en liten ytterligt upplysande skrift mot Wiener har utgivits, nämligen Gordon Rupp, *Martin Luther, Hitlers Cause or Cure?* (Lutherworth Press, London 1945). I England betecknas Rupps bok som typen för en mönstergill vetenskaplig avrättning; arten av P. Wieners skrifter är med den avslöjad. Emellertid inskränker sig ej en felaktig framställning av Luther till direkt illvilliga förvrängningar av hans uttalanden. Även på teologiskt håll har hans åskådning i England framställts oriktigt. Den nu åldrande Dean Inge's av biskop Brilioth bemötta anklagelse har tidigare berörts i denna tidskrift. Då engelska teologer yttra sig om Luther, få de emellertid ofta sina argument från tyskt eller schweiziskt håll. Därvid kunna de nu begagna tvenne i övrigt så olika teologiska författare som Karl Barth och E. Troeltsch. Den senares Lutherframställning, skriven utifrån en spiritualistisk ståndpunkt utan förståelse för vad Luthers åskådning innebar, bildar utgångspunkt för många senare miss-tolkningar av Luther. Så synes fallet vara med en del reformerta teologer eller kyrkomän bland tyska flyktingar i England, vilka givit en oriktig framställning av Luther, ej minst av hans regementslära. Det är därför av största värde, att det även funnits kunniga lutherska teologer bland i England boende tyskar. Bland dessa bör särskilt nämnas Dr Peter Katz, tidigare luthersk präst i Syd-Tyskland och sedan några år före kriget bosatt i Cambridge. Han har givit en vederhäftig framställning av luthersk teologi, där tillfälle därtill givits, i årsböcker och artiklar m. m.

Från engelskt håll har detta år publicerats ett högst beaktansvärt verk av Philip S. Watson (vilken på förtjänstfullt sätt översatt andra delen av A. Nygren, *Den kristna kärlekstanken*); verkets titel är »The State as a Servant of God. A Study of its Nature and Tasks» (London, Society for promoting christian knowledge, Northumberland Avenue, W. C. 2). Förf., som hör till metodistkyrkan i England, skildrar i boken sin väg bort från den kristna pacifismen till en ny ståndpunkt och en ny syn på staten. I det ingående och allvarliga försöket att från kristen synpunkt komma till

rätta med frågan om staten i dess moderna gestalt har han lärt mycket just av Luther. Ehuru kritisk mot Luther på vissa punkter, ger förf. en vederhäftig framställning av lutherska tankar, som gör boken till ett nyttigt korrektiv av det myckna ovederhäftiga prat om vad en luthersk statsuppfattning skulle innebära, vilket lanserats av både tyskar, schweizare och engelsmän de sista åren. Dessutom innehåller boken en mycket värdefull positiv diskussion av med en kristen statsuppfattning sammanhängande problem.

* *

*

Ett undangömt centrum för evangelisk teologi har bildats i England i ett tyskt fångläger. Tack vare ej minst kyrkoherde Birger Forells utmärkta arbete, ha teologer från skilda tyska fångläger fått sammanföras i ett mindre mönsterläger, ett slags skolläger för utbildning av präster och folkskollärare. Såsom akademiska lärare i lägret tjänstgöra tyska teologer, vilka avlagt högre examina och i vetenskapligt avseende tidigare hunnit på något sätt meritera sig. För den systematiska teologien svarar Lic. theol., Dr. phil. Wilhelm Schwab, av somliga svenskar tidigare känd från hans vistelse 1934—37 på »Johanneum» i Berlin. I nytestamentlig teologi föreläser doktor Gerhard Friedrich, en till synes utmärkt lärare och teolog.

Den teologiska »fakulteten» i fånglägret kan tydligen glädja sig åt en storartad flit och ett intensivt studieintresse bland studenterna. Examensuppgifterna, som inlämnats för bedömning, ha haft imponerande omfång, och hela det teologiska studiet synes bedrivas med högsta intensitet.

Det som behövs för en sådan högstskola innanför taggtrådsstängslen är framförallt teologisk litteratur. Man nämner därvid särskilt nyare exegetisk litteratur för såväl det gammal- som nytestamentliga området samt moderna systematiska böcker jämte käll- och urkundsamlingar. Dessutom vore i hög grad önskvärt att akademiska lärare såsom gästföreläsare besökte denna krigsfångarnas teologiska fakultet.

Genom Y. M. C. A. (K. F. U. M.) utgives för tyska krigsfångar ett »Monatsbrief». Överhuvud har Y. M. C. A. nedlagt ett utomordentligt arbete för krigsfångarna. Önskvärt synes vara att detta på allt sätt understödes; bl. a. önskas bidrag för nämnda månadsbrev, t. ex. i form av lämplig kristlig litteratur av mer allmänt slag.