

VÅR KYRKAS BEKÄNNELSESKRIFTER I SVENSK SPRÅKDRÄKT

AV PROFESSOR SVEN KJÖLLERSTRÖM, LUND

I.

Svenska kyrkans bekännelseskrifter utgavos första gången 1593/1594 under titeln *Confessio fidei*. Denna edition är en direkt följd av Uppsala mötes beslut. Vid detta möte bekräftades officiellt, att den svenska kyrkans bekännelseskrifter äro de tre gammalkyrkliga symbola och *Confessio Augustana* (CA). »Och på det», heter det i mötets beslut, »att alla må kunnigt och veterligt vara, vad vi ytterligare uti denna samkvämd handlat och oss hava förenat om uti alla punkter och artiklar, så skall sådant med första av trycket utgå.» Denna punkt anföres även i företalet till *Confessio fidei*. Avsikten med tryckningen uppges här vara, att var och en skulle »därav lära och veta, att vår tros bekännelse är på intet annat grundat än på profeternas och apostlarnas skrifter och haver vittnesbörd av de rätta och gamla kyrkans lärare, när de sig vid den heliga Skrift hållit hava, och all falsk lära hava vi platt ogillat och förkastat, evad namn de helst hava kunna». Vid kyrkomötet hade även den senare så kände fornforskaren Johannes Bureus förordnats till korrektör vid tryckningen av bekännelseskrifterna.¹

Som motto över *Confessio fidei* sattes orden ur 2 Krönikeboken 15: 12 ff. I det härefter följande företalet, daterat den 30 juli 1593, redogöres för de resultat, som uppnåddes vid kyrkomötet. Förordet avslutas med en uppmaning att icke på annat sätt tolka denna bekännelse »än som orden och meningen lyda . . . och allsintet akta våra motståndares orättvisa förtalande och fördömande . . . utan mycket heller sådana förening och de medföljande symbola samt den rätta och oförfalskade Augsburgiska konfession, vilka korteligen innehålla kärnan och summan av vår

¹ I. Collijn, Sveriges bibliografi intill år 1600 3 s. 171.

kristeliga religion, som eljest uti profeternas och apostlarnas böcker av Guds ande vidlyftigt författat och skrivet är, fliteligen överläsa, lära och betänka, sina barn och vårdnat, att de det samma göra, troligen och idkeligen förmana och sedan uti samma tros bekännelse med Guds milda tillhjälp in i döden sig fast och stadeligen förhålla.»

Efter förordet följa »Decretum Upsaliense», de tre äldsta symbola och CA. Härtill har fogats en efterskrift, vari det heter, att inga kätterska böcker få införas eller utspridas i landet, att ingen får överträda eller förtala »enighetens beslut» och därigenom åstadkomma oenighet och obestånd, att teologiska debatter endast få anställas i »gemene möten och academiae consistorio» och att en allmän visitation skall förrättas av ärkebiskopen. De följande 50 sidorna uppta de många undertecknarna av kyrkomötets beslut jämte ett citat ur Psaltaren 68: 29 b. Till sist följer »En copia av det som handlat, beslutet, beseglat och underskrivet blev av klerkerit i consilio, som stod i Uppsala anno 1572, mense augusto». Några bibelcitater, boktryckaren Andreas Gutterwits' namnunderskrift och en uppgift om att tryckningen fullbordades i juli månad 1594 avsluta *Confessio fidei*.

En viktig fråga måste i detta sammanhang beröras.

Vid tiden för Uppsala möte förelåg en rad sinsemellan något olika editioner av CA, både på tyska och latin. Det gäller därför att fastställa den text, som 1593 lades till grund för den svenska översättningen av CA, och samtidigt något beröra det sätt, varpå översättningen verkställdes.

En undersökning av förlagan till den svenska översättningen av CA gjordes 1693 på Karl XI:s befallning av teologiska fakulteten i Uppsala. Efter verkställd utredning förklarade fakulteten, att »våra förfäder i Uppsala möte funnet rådsamt att uti uttolkandet på svenska följa det latinska exemplaret» i Konkordieboken (KB), »helst man ock om det samma enkannerligen försäkrad varit, att det med originalinstrumentet till ord och meningar lika lydande vara skulle». Att man 1593 följde KB:s latinska text berodde enligt fakultetens mening dessutom på att *Liber Concordiae* »på latin först utgången är och av våra trosförvanter allmänt erkännes och vedertages för en *libro symbolico*, varder ock uti kontroverserna och av alla lärde merendels på det språket citerad».² Riktigheten av fakultetens påstående är lätt att konstatera. Den svenska över-

² Om denna brevväxling se fortsättningen. Sidhänvisningarna till *Confessio fidei* i det följande äro hämtade från 1693 års uppl.

sättningen av CA är sålunda gjord efter editio princeps av år 1531, d. v. s. den text, som sedan intogs i KB.

Fakulteten hade dessutom funnit, att vid översättningen 1593 brukats »någon frihet» och att »saken» »lämpats» »till vår stat och de svenska församlingars villkor». Såsom exempel härpå nämnde fakulteten, att »caesar» en gång översatts med »konung» (s. 32), »Germania» med »församlingen» (s. 40), »cantiones germanicae» med »sånger på eget modersmål» (s. 42), att en mening förbigåtts (s. 40), att en annan givits en något avvikande innebörd (s. 26), »som dock intet har att innebära», att bibelhänvisningarna gjorts fullständigare och att »titlarna eller överskrifterna av missbruken uti svenska translationen med deras vidlyftighet» mycket väl lämpats »efter var artikels innehåll». — »Andra skiljaktigheter gå vi nu förbi», heter det till sist i fakultetens skrivelse. Till dessa hör utelämnandet av Melanchthons förord, »praefatio ad caesarem Carolum». Till de av Uppsalafakulteten gjorda påpekandena skall här endast fogas ett litet tillägg.

Redan en flyktig granskning av den svenska texten i Confessio fidei visar, att 1593 års översättare, bland dem Nicolaus Olai Botniensis och Abraham Andreae Angermannus, stått kritiska mot editio princeps och någon gång korrigerat denna. I vissa fall ha de svenska översättarna härvid kommit till samma resultat, som nu föreligger i den kritiska texten i »Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche» av år 1930. Några exempel härpå må anföras.

Concordia pia (1584).	Confessio fidei.	Bekentnisskriften 1930.
in qua euangelium recte docetur in ecclesiis	vthi hwilken euangelium reent lärdt vthi Gudz församling	in qua euangelium pure docetur in ecclesia ³
Dist. 4.	distinct. 5.	Dist. 5.
Pontificae clementiae.	Bispernes fromheet.	clementiae episcoporum. ⁴

I de anförda exemplen följer den svenska översättningen KB:s tyska text. Även en annan ändring torde vara gjord med ledning av den tyska

³ En liknande ändring på s. 44, där »i församlingen» motsvarar den kritiska textens »in ecclesia». KB har »in ecclesiis».

⁴ De anförda citaten återfinnas i resp. urkunder å s. 13, 15 och 60, 31, 54 och 104, 29, 50 och 99 samt 44, 84 och 132.

texten. I den 3 artikeln heter det i KB: »Idem [Christus] descendit ad inferos.» I den motsvarandet tyska texten läses: »item, das derselbig Christus sei abgestiegen zur Helle.» Den svenska översättningen av dessa ord lyder: »Hwilken ock nedherfoor til heluetis.» Den kritiska texten föreslår: »Item descendit ad inferos.» En mera ingående undersökning av CA i Confessio fidei skulle med säkerhet lämna flera intressanta exempel på den svenska översättningens relativa självständighet i förhållande till förlagan i KB. Här må emellertid det anförda vara nog.

Av det ovan sagda framgår, att den svenska översättningen av CA i Confessio fidei icke blott är en översättning av den latinska texten i KB. Översättningen är anpassad efter svenska förhållanden och dessutom på en del ställen otvivelaktigt förbättrad. *Detta innebär, att den svenska kyrkan har en egen version av CA. Dess editio princeps föreligger i Confessio fidei av år 1593/94. Denna text är den svenska kyrkans alltfört gällande officiella text.*

De tre äldsta symbola äro översatta från KB:s latinska text och ansluta sig icke helt till förutvarande svenska översättningar.

I oförändrat skick har Confessio fidei sedermera utgivits 1663, 1675, 1693, 1868 och 1880.⁵

II.

Med antagandet av CA som bekännelseskraft för den svenska kyrkan, ställdes dess ledande män inför ett nytt problem: Hur skall CA tolkas? Den rätta tolkningen av denna bekännelse funno många av 1600-talets kyrkomän och politiker i Konkordieformeln. Denna var den rätta och autentiska utläggningen av den lutherska kyrkans huvudsymbol. Detta inskärpes redan i förordet till 1614 års Handbok. Det heter nämligen här, att Gud även för svenskarna uppenbarat »sitt heliga och saliggörande ord rent och oförfalskat» och att dess »summa korteligen är författad uti den äldsta, rätta och oförändrade Augsburgska bekännelsen och ytterligare uti den kristeliga Konkordiebok förklarad». Med dessa ord har ärkebiskop Petrus Kenicicus givit ett klart uttryck åt den uppfattning, som med tiden skulle bli den lagfästa.

⁵ »De symboler, hwaraf svenska statens religion bestämmes, eller Uppsala mötes beslut af 1593», äro i »beswuret original och biblisk öfwersättning» som särskilt bihang medtagna i P. Wieselgrens skrift *Hwilken är Sweriges religion?* (1827).

I det längsta vägrade dock den världsliga överheten att ens i denna form erkänna KB eller korrektare uttryckt Konkordieformeln. Ty det är om denna striden hela tiden står, fastän man ofta använder beteckningen KB. Först vid den stora uppgörelsen med Johannes Matthiae och Johannes Elai Terserus gjorde den världsliga överheten gemensam sak med prästerna. I religionsplakatet av den 14 aug. 1663 medtogs hela KB som normerande för den svenska kyrkan. De i KB intagna urkunderna jämfällas emellertid ingalunda. I plakatet skiljes mycket bestämt mellan kyrkans bekännelseskrifter i egentlig mening eller »vår svenska församlings libros symbolicos, som äro primitivae ecclesiae symbola och den oförändrade Augsburgska confessionen», och »uttydandet av ovanbemälda våra symboliska böcker». Den svenska kyrkans bekännelseskrifter äro alltså de tre äldsta symbola och CA. Vid uttolkningen av dessa, d. v. s. i första hand av CA, skola emellertid prästerna hålla sig till Apologien, Luthers båda katekeser, Schmalkaldiska artiklarna och Konkordieformeln. Detta innebär, att även det sätt, varpå läran närmare skall utvecklas, stadfästs i lag. Religionsplakatet av år 1663 antogs nämligen av 1664 års riksdag.⁶

Samtidigt med religionsplakatet utgavs en ny upplaga av *Confessio fidei*. Kommentaren härtill kom sex år senare, då biskop Erik Emporagrius utgav hela KB på latin.⁸

Den uppfattning angående kyrkans bekännelseskrifter, som möter i 1663 års religionsplakat, återfinnes även i 1686 års Kyrkolag, där första paragrafen lyder:

»Uti vårt konungarrike och dess underliggande länder skola alla bekänna sig endast och allena till den kristeliga lära och tro, som är grundad uti Guds heliga ord, det gamla och nya testamentets profetiska och apostoliska skrifter, och författad uti de tre huvudsymbolis, Apostolico, Nicaeno och Athanasiano, jämväl uti den oförändrade Augsburgiska bekännelsen av år 1530, vedertagen i Uppsala consilio 1593, samt uti hela så kallade *Libro Concordiae* förklarad.»

Att det aldrig varit KL:s mening att göra hela KB till symbolisk skrift för den svenska kyrkan, är uppenbart och har med full evidens påvisats av

⁶ Se härom närmare i H. Levin, *Den svenska kyrkans bekännelse i historisk belysning* (1897) s. 96 ff.

⁸ En ny upplaga förbereddes 100 år senare. Av denna utkom dock endast de tre äldsta symbola och CA, enär »så få prenumeranter sig därtill anmält». *Svenska synodalakter* 1 s. 481.

H. Levin, Den svenska kyrkans bekännelse i historisk belysning, 1897. Genom KL endast lagfästes den uppdelning av bekännelseskriterierna, som redan möter i företalet till 1614 års Handbok. Att hela KB kom att omnämnas i KL blev dock för framtiden av stor betydelse och resulterade genast i ett viktigt beslut. Vid själva slutförhandlingarna i rådet om KL:s tryckning väckte Gustav de la Gardie förslag om KB:s översättning till svenska. Detta förslag accepterades; uppdraget skulle ges åt teologiska fakulteten i Uppsala.⁹

I skrivelsen till fakulteten av den 28 juni 1687¹⁰ framhåller konungen, att han av »vissa skäl och orsaker» ämnade »låta de i hela så kallade Libro Concordiae sammanfattade symboliska böcker uti vårt svenska språk och tungomål utgå». Fakulteten fick därför i uppdrag dels att låta ombesörja en översättning av de tidigare till svenska icke översatta skrifterna i KB, dels granska denna översättning liksom ock de förut »verterade men intet under autoritate publica utgångne delar». De översatta och censurerade partierna skulle insändas till kungl. maj:t. I Uppsala fördelades översättningsarbetet mellan fakultetens extra ordinarie lärare. I aug. 1688 var översättningen färdig, och dekanus begärde då, att granskningen skulle ta sin början. Ett år senare upplyser emellertid fakultetsprotokollet, »att hela verket per partes utarbetat skulle läggas ad acta».¹¹ Av någon anledning har Karl XI tydligen ändrat åsikt, och översättningen behövde icke längre vålla fakulteten några bekymmer. Till det stundande 100-årsjubileet av Uppsala möte lät konungen i stället utge en ny upplaga av Confessio fidei. Denna skulle även översättas till finska och tyska. På biskop Johannes Gezelius' uppdrag verkställdes översättningen till finska av prosten i Kimito magister Henrik Florinus.¹² Enligt konungens befallning skulle översättningen ske efter »den första editionen, som 1593 utgången är».¹³

Med anledning av den beslutade översättningen till tyska uppstod den förut omnämnda brevväxlingen mellan Karl XI och teologiska fakulteten i Uppsala om olikheterna mellan den latinska, tyska och svenska texten av CA. Konungen ville veta, vilken text som skulle läggas till grund för

⁹ Rådsprotokoll 28/6 1687 (Svanhjem), RA.

¹⁰ Riksregistraturet, RA.

¹¹ Teologiska fakultetens protokoll 18/10, 23/11 1687, 21/8 1688 och 11/8 1689, Uppsala universitets arkiv.

¹² Åbo domkapitels skrivelse till kungl. maj:t 22/8 och 28/8 1693, RA.

¹³ Kungl. maj:t till Åbo domkapitel 14/8 och 3/4 1693, Riksregistraturet, RA.

översättningen till tyska. Med bestämdhet hävdade fakulteten, att den svenska texten borde följas. Skulle man utge »ett corpus doctrinae uti Sveriges konungarrike och dess underliggande provinser», borde man, menade fakulteten, utgå från den svenska texten i *Confessio fidei*.¹⁴ Någon tysk upplaga av *Confessio fidei* utkom dock icke.¹⁵

III.

Under de pietistiska striderna i början av 1700-talet blev frågan om kyrkans bekännelsekrifter åter aktuell. Ivriga försök gjordes även nu att få hela KB erkänd som symbolisk skrift för den svenska kyrkan. Detta misslyckades dock. Däremot skulle ett annat gammalt önskemål förverkligas.

Till den riksdag, som skulle sammanträda i Stockholm i jan. 1720, hade kaplanerna i huvudstaden utarbetat ett ganska omfattande memorial, daterat den 16 febr. 1720. Kaplanernas avsikt var, att deras önskemål skulle inarbetas i prästeståndets allmänna besvär vid den förut omnämnda riksdagen. Det överlämnades därför till Stockholms stads konsistorium, där det föredrogs den 17 febr. Konsistoriet beslöt emellertid, att memorialet skulle underställas ärkebiskopen. Vid konsistoriets sammanträde den 24 febr. var också Mathias Steuchius närvarande.

Kaplanernas första krav var, att de symboliska böckerna skulle översättas »ju förr ju heller» och utges på svenska »till de vrångvisas övertalande». Konsistoriet med ärkebiskopen i spetsen var emellertid av annan mening. Konkordieformeln var ingenting för lekmännen. En svensk översättning av denna skrift skulle endast ge upphov till intrikata frågor, »församlingen till oro och förargelse». Den innehöll dessutom termer, som voro mycket svåra att översätta. Skulle en översättning verkställas, borde detta ske på överhetens befallning och med ständernas »vett och minne» samt ombesörjas av någon teologisk fakultet »men eljest av ingen annan».¹⁶

Ärkebiskopens och konsistoriets krav skulle snart bli verklighet. Vid

¹⁴ Kungl. maj:t till Uppsala domkapitel ³/₄ och ²¹/₄ 1693 och till teologiska fakulteten ¹⁶/₃ 1694 (Riksregistraturet, RA) samt Uppsala domkapitels skrivelser till kungl. maj:t ⁴/₄ 1693 och ¹⁷/₄ 1694 (RA), ¹²/₄ 1693 (Bibliographica. Böcker, odat., RA) samt ²/₅ 1693 (Kvart N:r 29, Växjö stiftsarkiv).

¹⁵ En översättning till tyska av Uppsala mötes beslut finns hos C. T. Rango, *Svecia orthodoxa* (1688) s. 39 ff.

¹⁶ Stockholms konsistoriums protokoll ¹⁷/₂ och ²⁴/₂ 1720 samt Stockholms konsistoriums akter 1720, Stockholms stads arkiv.

riksdagen 1723 förklarade borgarna, att det vore »både rådligt och nyttigt», att KB översattes till svenska och trycktes.¹⁷ Detta krav, vari även adel och bönder uppges ha instämt,¹⁸ skulle med säkerhet länge ha förblivit en from önskan, om icke en energisk man »med en märklig begåvning för den merkantila sidan av bokproduktionen»¹⁹ tagit hand om frågan.

År 1723 hade den tyske kyrkoherden i Norrköping Reinerus Broocman erhållit kungl. maj:ts privilegium att i nämnda stad anlägga ett eget tryckeri. Det gällde nu för Broocman att skaffa arbete och göra sitt företag räntabelt. Broocman lät icke heller något tillfälle gå sig ur händerna. I juni 1724 anhöll han hos kungl. maj:t om tillstånd att utge en svensk översättning av KB och därmed infria lekmannaståndens begäran vid föregående riksdag. Från kanslikollegium remitterades Broocmans ansökan till domkapitlet i Uppsala.

Uppsalakapitlet var emellertid delvis av samma mening som konsistoriet i Stockholm. Ärkebiskopen var nu liksom tidigare mycket tveksam, enär Konkordieformeln innehöll »subtila kvästioner, som de enfaldiga icke förstå sig på utan höra till academicos samt många termini, som icke egentligen kunna översättas på svenska». Av samma mening voro även professorerna D. Djurberg och J. Palmroot. Professorerna E. Benzelius och D. Lundius ansågo dock, att bekännelseskriterierna borde översättas, »alldenstund de andra tre stånden påstått, att det måtte ske». Man var dock tveksam, om ett sådant uppdrag borde anförtros åt Broocman, enär han icke var »alldeles mäktig vårt språk». Enligt domkapitlets mening borde man även rådgöra med rikets teologiska fakulteter och överväga, om man skulle följa »editionem latinam eller germanicam». Om en sak var man dock ense i kapitlet. En eventuell översättning finge icke tryckas utan föregående censur.²⁰

I sitt svar till kanslikollegium, daterat den 3 nov. 1724, upprepade domkapitlet sina betänkligheter. Man borde vänta och se, heter det i skri-velsen, hur Broocman utför »det värk, som han för detta begynt och under händer haver (d. v. s. Scrivers »själaskatt»), varav sedermera kan inhäm-

¹⁷ Levin, a. a. s. 166.

¹⁸ Se fortsättningen. Jfr Svenska prästeståndets protokoll 1723, utg. av Wahrenberg (1922), s. 498.

¹⁹ B. Boethius, R. R. Broocman i SBL 6.

²⁰ Uppsala domkapitels protokoll ²⁸/₆ och ⁷/₁₀ 1724, Uppsala Landsarkiv.

tas, huru mäktig han mände vara vårt svenska språk». En översättning av de symboliska böckerna vore varken nödig eller nyttig, konstaterar domkapitlet och återger ärkebiskopens nyss citerade ord. Skulle likväl, slutar kapitlet sin skrivelse, Broocmans ansökan beviljas, »efter de andra 3 stånden på riksdagen påstått, att libri symbolici måtte bliva verterade, borde dock versionen icke utan censur utkomma, utan kunde teologiska fakulteterna i riket den sysslan sig emellan repartera och uppå det väret ett vakande öga hava».²¹

Redan den 14 nov. 1724 erhöll Broocman Fredrik I:s »privilegium till librorum symbolicorum uppläggande uti svenska språket».²² Översättningen skulle dock »noga» censureras av de teologiska fakulteterna.

Den uppgift, som Broocman erhållit kungl. tillstånd att utföra, var emellertid långt ifrån lätt och skulle bereda honom åtskilliga bekymmer. Uppsalafakultetens avoga inställning till hela företaget försvårade i hög grad arbetet. Den gjorde också i fortsättningen sitt bästa för att sabotera arbetet.

Någon ny översättning av Confessio fidei var det naturligtvis icke tal om. De tre äldsta symbola, CA och Uppsala mötes beslut omtrycktes i den version, de erhållit 1593. Av de övriga bekännelsekrifterna hade Petrus Johannis Gothus 1603 översatt Schmalkaldiska artiklarna²³ och Petrus Rudbeckius 1667 Luthers stora katekes. I slutet av år 1724 insände Broocman dessa båda skrifter till kanslikollegium med begäran, att de skulle tillställas teologiska fakulteten i Uppsala i och för censur.²⁴ I april 1725 förklarade emellertid fakulteten, att en ny översättning av de översända skrifterna vore nödvändig. Broocman insåg nu, att fakulteten aldrig skulle godkänna någon översättning och att han därför icke skulle kunna »vinna sitt ändamål». På grund därav vände han sig till kanslikollegium och anhöll, att någon av Uppsala domkapitel godkänd person skulle få i uppdrag att verkställa översättningen av Katekesen och Schmalkaldiska

²¹ Uppsala domkapitels skrivelser till kanslikollegium (1702—1800), RA.

²² Tryckt i Concordia pia (1730) s. 27 f.

²³ Översättningen ingår i Grundelig berättelse vthaff Gudz ord och heliga Scrifft om alla våra christeliga religionsartiklar, författad av Lukas Osiander.

²⁴ Framställningen av Broocmans arbete bygger på teologiska fakultetens i Uppsala protokoll och teologiska fakultetens Acta n:r 2 i universitetets arkiv, Uppsala domkapitels protokoll i Uppsala Landsarkiv samt Broocmans skrivelser till kanslikollegium och kanslikollegiums protokoll, Kanslikollegii arkiv, RA.

artiklarna. Meningen härmed var tydligen att göra fakulteten ansvarig för översättningen och låta arbetet bero på densamma. Broocmans ansökan tillstyrktes av kungl. maj:t, och den 1 juli 1725 avgick en skrivelse till teologiska fakulteten att låta verkställa översättningen. Trots flitiga påminnelser både från Broocman och kanslikollegium fortskred arbetet med översättningen mycket långsamt. I aug. 1726 kunde dock fakulteten meddela, att översättningen av Schmalkaldiska artiklarna var färdig och att den verkställdes av magister Magnus Borenius, sedermera docent vid Uppsala universitet, rektor vid gymnasiet i Linköping och död som kyrkoherde i Misterhult. Fakulteten hade även granskat översättningen och jämfört den »med originalet och de andra versionerna».²⁵

Översättningen av Stora katekesen hade anförtratts åt magister Olaus Odhelius, sedermera lektor vid Skara gymnasium, »en grundlärd man och lycklig latinsk skald».²⁶ När arbetet vore färdigt, skulle det censureras av fakulteten. Under hänvisning till en tidigare gjord anhållan begärde fakulteten samtidigt, att kungl. maj:t skulle »anbefalla facultas theologicas i Lund och Åbo att till de övriga delarna av libris symbolicis utvälja tjänliga translatorer och sedan versiones censera». På Broocmans förslag fick teologiska fakulteten i Lund i dec. 1726 i uppdrag att översätta Apologien. Äbofakulteten skulle svara för Konkordieformeln. Arbetet gick emellertid även här rätt långsamt, och i febr. 1728 fick biskopen och fakulteten i Lund en påminnelse om att insända de översatta partierna och snarast fullborda arbetet.²⁷ Så småningom lyckades det också Broocman att i färdigt skick erhålla de till fakulteterna översända partierna.

Broocman hade även erhållit kungl. maj:ts tillstånd att genom domkapitlens försorg från varje kyrka uppbära en förhandsprenumeration på bekännelseskrifterna. I aug. 1729 kunde kungl. maj:t meddela domkapitlen, att större delen av arbetet var färdigtryckt. Följande år var det stora verket, omfattande över 1150 sidor, färdigt. Broocmans eget förord är daterat den 15 jan. 1730.

Broocmans översättning bär denna titel: »Concordia pia: Churförstarnas, förstarnas, och tyska ständernas, samt theras andeliga lärares, som Augsburgiske bekännelsen tilgifne äro, christeliga, enhelliga och up-

²⁵ Se även Schmalkaldiska artiklarna s. 65 i Concordia pia.

²⁶ Skara stifts herdaminne 1 (1871) s. 89.

²⁷ Kungl. brev 1720—29, Lunds domkapitels arkiv i Lunds Landsarkiv.

repade tros och läros bekännelse, hwilko, utaf then heliga Skrifft, såsom all sannings endesta regel och rättesnöre, är tillagd några articlars, the ther efter D. Lutheri saliga bortgång ifrån werlden blifwit stridige, grundeliga förklaring, åtskilliga gånger på latin och tyska utkommen; men nu på svensko öfwersatt, och jämte Decretum Upsaliense, eller thet beslut, som på Upsala möte år 1593 författades, och af kongl. majestät, riksens råd, ständer och alla lärare underskrefs: samt ett kårt historiskt företal, som gifwer wid handen, när, hwarföre, huru och af hwilka the symboliske böcker äro skrefne, med kongl. maj:ts allernådigste privilegium, genom trycket utgifwen.»

I sin edition har Broocman uteslutit företalet till Konkordieformeln men i övrigt helt följt KB:s uppställning. Ur Confessio fidei har Broocman förutom de tre äldsta symbola och CA medtagit företalet till Uppsala mötes beslut, »decretum upsaliense» och namnunderskrifterna. Dessa aktstycken ha av Broocman placerats sist.

År 1842 utkom en ny upplaga av Broocmans edition. Den enda förändring, som vidtagits i denna upplaga, är, att förläggaren »för att ej öka bokens pris» uteslutit »ridderskapets och adelns, hovstatens, prästerskapets, städernas och häradenas» namnunderskrifter under Uppsala mötes beslut.

Det intressanta med denna upplaga är egentligen tryckorten. Upplagan är nämligen tryckt i Umeå och har alltså tillkommit i den bygd, där »läseriet» sedan gammalt satt sin prägel på kyrko- och fromhetslivet. Att upplagan utkom före separatismens genombrott, bör kanske påpekas. I slutet av boken finns för övrigt en förteckning över prenumeranterna, ett nog så intressant kyrkohistoriskt aktstycke. Förteckningen upptar 186 namn, både präster och lekmän. Av dessa äro icke mindre än 41 från Skellefteå socken. Antalet beställda exemplar är 279. Denna subskriptionslista ger klart besked om köparnas andliga mantalsskrivningsort. Bland prenumeranterna må här endast nämnas Anders Larsson, Abraham Abrahams-son och komminister C. O. Sondell. Av de 8 Stockholmsprenumeranterna lägger man märke till »teol. stud.» C. O. Rosenius och »studerande» Oskar Ahnfelt.

Umeåupplagan av Concordia pia står alltså i nära sammanhang med den Lutherrenässans, som sammanfaller med den stora folkväckelsen på 1840—50-talen.²⁸ Upplagan synes ha blivit ganska snart slutsåld.

²⁸ Bror Olsson, Från Martin Luther till Sven Lidman (1943) s. 32.

I varje fall uppger P. Fjellstedt 1852, att Umeåupplagan av bekännelse-skrifterna »säkert» vid denna tidpunkt var i det närmaste slutsåld. Då den gamla Norrköpingsupplagan dessutom var »sällsynt», hade Fjellstedt »börjat utgivandet av vår kyrkas symboliska böcker eller hela Concordia pia troget efter gamla översättningen med tillägg av en historisk inledning». I en skrivelse till kungl. maj:t av den 28 sept. 1852 framhåller Fjellstedt dessutom, att bekännelseskrifterna voro av stor vikt för kyrkan men hos allmogen »nästan okända». Han anhöll därför, att kungl. maj:t »ville anbefalla anskaffandet av ett exemplar av vår kyrkas symboliska böcker till varje församling eller åtminstone av ett exemplar till varje pastorat, där något exemplar därav ännu icke finnes».

Dåvarande ecklesiastikminister Henrik Reuter Dahl remitterade Fjellstedts ansökan till domkapitlen i Uppsala och Lund. Uppsalakapitlet tillstyrkte, medan Lund avstyrkte under motivering, att prisskillnaden, om kyrkorna ålades att inköpa arbetet eller icke, satts för lågt.²⁹ Kungl. maj:t följde emellertid Uppsala domkapitel, och år 1853 utkom i Gävle den Fjellstedtska editionen av Concordia pia. Dess titel är: »Concordia pia. Evangelisk lutherska kyrkans symboliska böcker jemte Upsala mötes beslut af år 1593, samt ett kort historiskt företal av P. Fjellstedt.» Namnunderskrifterna under Konkordieformeln och Uppsala mötes beslut ha utelämnats. I slutet har Fjellstedt låtit avtrycka 1829 års prästedsformulär.

Fjellstedts förord är av ganska stort intresse. Det betonas här, att de symboliska böckerna äro »den lösen, det bestämda kännemärke, varigenom den lutherska kyrkan skiljer sig från andra kristna kyrkor och sekter». Fjellstedt var dock icke okunnig om att denna höga uppfattning av bekännelseskrifterna icke delades av hans närmaste meningsfränder och att Peter Wieselgren redan 1827 riktat en skarp kritik mot konkordieteologien och förklarar, att antalet av den svenska kyrkans bekännelseskrifter fastställt genom regeringsformen av år 1809. Fjellstedt medger också, att bekännelseskrifterna missbrukats, och anför i detta sammanhang ett citat ur Wieselgrens skrifter Hvilken är Sweriges religion? av 1827. Fjellstedt erinrar emellertid samtidigt om den gamla satsen, att missbruket icke upphäver det rätta brukat, och påpekar, att bekännelseskrifterna »nyligen blivit översatta och tryckta på engelska språket i det fria Amerika, icke

²⁹ Ecklesiastikdepartementets handlingar ²⁸/₁₁ 1852 n:r 17, RA.

blott i lutherska församlingar utan även bland andra av denna stora världsdels innebyggare».

Om sitt förhållande till den Broocmanska editionen har Fjellstedt icke yttrat sig. I brevet till kungl. maj:t hette det, att utgivandet skulle ske »troget efter gamla översättningen». En jämförelse mellan de båda editionerna visar emellertid, att Fjellstedt genomgående moderniserat stavningen och även ändrat en del äldre språkformer och enskilda uttryck, dock icke konsekvent. Det heter sålunda i den Fjellstedtska editionen »född» i stället för »födder», »jordens» i stället för »jordennes», »tron» i stället för »trona» o. s. v. Fjellstedt har dessutom utbytt ett och annat ord såsom »parten» mot »delen», »felas» mot »saknas», »lyder till» mot »hörer till». Ordföljden har också ändrats och bibelcitaten anförts efter gällande översättning. Några sakliga ändringar ha dock icke vidtagits i de tre äldsta symbola och CA. Annorlunda förhåller det sig med de övriga bekännelsekrifterna. Här har Fjellstedt icke känt sig bunden av 1730 års text. Till grund för den av Fjellstedt publicerade texten till Luthers stora katekes ligger den av P. A. Sondén utgivna översättningen av nämnda arbete. Sondén har vid översättningen »förmämligast begagnat en upplaga, utgiven i Frankfurt am Main, 1827 . . . efter den av Luther själv ombesörjda, förbättrade upplagan, Wittenberg 1537 . . . jämförd med avtrycket i foliupplagorna av Luthers skrifter och med Rechenbergs översättning.»³⁰ Texten i Luthers lilla katekes är redigerad i överensstämmelse med 1810 års katekes.

Av det ovan anförda framgår, att Fjellstedts edition närmast kan betecknas som en övergångsform till de privata editionerna av bekännelsekrifterna.

För flera av Fjellstedts närmaste meningsfränder och vänner innebar hans ställning till bekännelsekrifterna en överraskning. I skriften Statskyrka eller frikyrka av år 1855 (s. 24 f.) uttryckte P. G. Ahnfelt sin stora förvåning över att Fjellstedt med sina »djupa försänkningar i det frikyrkliga lägret» syntes vara »villrådig i frågan, om vilka vår kyrkas symboliska böcker i själva verket äro». Ahnfelt ifrågasätter, om Fjellstedt verkligen läst Wieselgrens skrift, »där frågan är så fullt utredd».

Ännu mera uppbragt blev dock biskop C. A. Agardh. Då församling-

³⁰ Doctor Martin Luthers större catechismus, 2 uppl. 1847.

arna enligt det kungl. cirkuläret själva skulle avgöra om inköpanDET av de symboliska böckerna, ansåg sig Agardh böra erinra allmänheten om att svenska kyrkans »enda symboliska bok är Augsburgiska bekännelsen» och hänvisar läsaren till 1809 års regeringsform och prästeden av år 1829. Agardh skriver: »De s. k. symboliska böckerna, som nu ej mera äro gällande, hava således endast en historisk märkvärdighet; och långt ifrån att de böra studeras såsom en norm för svenska kyrkans lära, böra de anses för irrlärliga och vara av svenska folket förkastade skrifter.» I främsta rummet vände sig Agardh mot Konkordieformeln. Att »utsprida den bland det enfaldigare folket i Sverige», kan icke, slutar den frejdade vetenskapsmannen, »vara av särdeles nytta».³¹

Agardhs varning fick dock ingen större betydelse. Redan följande år kunde en ny upplaga tryckas.

Även bland bekännelsens vänner framkallade Fjellstedts upplaga missnöje. År 1853 påbörjades nämligen i Uppsala utgivandet av »en ny, billig och allmänt tillgänglig upplaga» av Concordia pia, varav dock endast de tre äldsta symbola och CA utkommo. I anmälan om detta företag heter det bland annat, att KB skulle utkomma »sådan den ursprungligen på svenska språket utgavs». Som särskild titel sattes också: »Symbola och Augsburgiska bekännelsen. Enligt konungs och ständers beslut, år 1730 gjord och af rikets teologiska fakulteter godkänd översättning af Reinerus Broocman.» Denna edition ville tydligen vara en protest mot det sätt, varpå Fjellstedt gått tillväga. I överensstämmelse härmed hade också endast »några av de mest föråldrade ordsändelser och talesätt» utbytts »mot lättbegripligare». Det utgivna häftet blev emellertid det sista.

År 1877 bildades i Norrköping föreningen »Kyrkans vänner». Denna förening ville framför allt slå vakt om kyrkans bekännelse. En ny upplaga av Concordia pia planerades också. Redan samma år utkom CA, »efter R. Broocmans översättning». Denna text hade emellertid jämförts med »den latinska och tyska texten». Tre år senare eller 1880 var man färdig med Luthers stora katekes, utgiven efter samma principer som CA. Liksom i Fjellstedts edition är språket moderniserat. Man fäster sig dessutom vid att ordet »församling», där så varit möjligt, utbytts mot ordet »kyrka». Av någon anledning har det påbörjade editionsarbetet avbrutits, och den av »Kyrkans vänner» planerade upplagan av Concordia pia blev

³¹ C. A. Agardh, Samlade skrifter I (1863) s. 116 ff.

aldrig färdig. Möjligen berodde detta på att Evangeliska fosterlandsstiftelsen år 1880 utgav en ny upplaga av bekännelseskrifterna.

Den sista i huvudsak oförändrade editionen av *Concordia pia* utgavs 1895, varav en ny upplaga utkom 1914. Som bekant står denna edition i direkt sammanhang med det beslut i bekännelsefrågan, som fattades vid 1893 års kyrkomöte.³² Titeln på densamma är: »Lutherska kyrkans bekännelseskrifter (*Concordia pia*) å nyo utgifna samt försedda med inledning och noter af Gottfrid Billing.» Om förhållandet till den Broocmanska editionen skriver Billing i inledningen: »En med lätt och sakkunnig hand gjord modernisering av äldre språkformer och stavsätt har varit nödvändig. Uppenbara översättningsfel hava rättats med ledning av föreliggande originaltexter. Däremot har man av flera skäl ansett sig böra bibehålla den ålderdomliga språkprägeln, som tillhör den gamla, mycket värderade upplagan, liksom man i all huvudsak låtit den i denna givna översättningen förbli orubbad.» I fråga om Luthers lilla katekes har man — fullt korrekt — följt den text, som antogs av kyrkomötet 1878 och som sedan stadfästes av konungen. I de fall, där 1878 års redaktion av Luthers förklaring moderniserats, bifogas »en trogen översättning» i noterna. Även i denna upplaga, som trycktes i 25000 exemplar, förbigingos namnunderskrifterna till Konkordieformeln och till Uppsala mötes beslut. En nyhet är, att »det förträffliga 'företaget till Konkordieboken'» översatts och medtagits i denna edition.

De upplagor av kyrkans bekännelseskrifter, som i det föregående blivit omnämnda, ha alla återgivit texten i *Confessio fidei*, *editio princeps*, av vår kyrkas bekännelseskrifter i egentlig mening. Detta innebär, att i dessa upplagor den svenska texttraditionen icke förvanskats. Nämnade upplagor kunna därför betecknas som kyrkligt officiella.

IV.

Vid sidan av de kyrkligt officiella editionerna finns det emellertid en del upplagor, där den i *Confessio fidei* fastställda texten ändrats eller helt förbigåtts. Dessa editioner måste därför betecknas som privata och fränkännas officiell kyrklig karaktär.

Den första privata editionen av *Confessio fidei* utgavs av biskop Johannes Matthiae i Strängnäs 1657.

³² Se härom H. Pleijel, *Svensk lutherdom* (1944) s. 150.

Den skrift, som Johannes Matthiae utgav under titeln *Confessio fidei*, innehåller icke blott den svenska kyrkans år 1593 fastställda »*corpus doctrinae*». Redan rubriken varslar härom. I denna omtalas nämligen, att *Confessio fidei* konfirmerats »med kungliga och furstliga försäkringar, privilegier, stadgar och riksdagsbeslut». Efter det ovan nämnda inledande mottot ur 2 Krönikeboken 15: 12 ff. har Johannes Matthiae avtryckt en rad officiella uttalanden om den svenska kyrkans bekännelse från Gustav Vasas testamente till 1655 års religionsstadga. Utgivaren har dock — betecknande nog — förbigått 1634 års regeringsform, där katekesen är omnämnd i första paragrafen om läran.³³ Av Uppsala mötes beslut har Johannes Matthiae endast avtryckt stycket om symbola. Allt det övriga har förbigåtts, även företalet till *Confessio fidei*. Det nu nämnda inledande partiet avslutas med följande protestatio:

»*Ecclesiae svecanae ita hanc confessionem totam pro regula credendi et norma docendi ac loquendi habent, ut primo loco sacram scripturam, deinde antiqua symbola, tertio Augustanam confessionem in consilio Vpsaliensi receptam collocent et semper posterius juxta prius, non prius juxta posterius explicent. Vnde etiam eo ordine non alio ei se jurejurando obstrinxerunt et omnibus ecclesiis illi adstrictis, ad christianam concordiam et interiorem in Christo domino nostro amicitiam inter se colendam, has tesserarum sufficere existimarunt.*»

Det sista partiet i Johannes Matthiaes edition av *Confessio fidei* innehåller: »Vägvisare till den sanna kristliga religionen och rätta katolska kyrkan för ... drottning Kristina.» Det hela avslutas med ett citat ur Konkordieformeln om Skriftens förhållande till symbola. Som helhet betraktad är Strängnäs biskopens upplaga av *Confessio fidei* ett inlägg i den pågående debatten om KB. Johannes Matthiae har med sin edition velat visa, att den svenska kyrkans bekännelseskriter utgöras av de tre äldsta symbola och CA. Till vår kyrkas bekännelseskriter hör enligt Strängnäs biskopen icke Uppsala mötes beslut.

Under titeln: »*Concordia pia*. Evangelisk-lutherska kyrkans symboliska böcker och Upsala mötes beslut af år 1593, jemte ett kort historiskt företal af P. Fjellstedt, samt ett bihang angående Augsburgiska bekännelsens olika texter» utkom på Evangeliska fosterlandsstiftelsens förlag 1880 en ny upplaga av de symboliska böckerna. I denna edition — ett omtryck av Fjell-

³³ Se H. Pleijel, *Vår kyrkas bekännelse* (1941) s. 68 ff.

stedts upplaga av år 1854 — här man fortsatt på den av Fjellstedt inslagna vägen och intagit en ny översättning av de tre äldsta symbola och CA. De förstnämnda äro nämligen översatta från den av H. A. G. Meyer 1830 utgivna latinska upplagan av den lutherska kyrkans bekännelseskrifter. Den nya översättningen av CA har verkställts av N. T. Linnarsson »efter den tyska texten av den utav Melanchton ombesörjda, redan år 1530 i tryck utgivna upplagan». Denna text, framhåller Linnarsson, måste äga något företräde framför de andra, »emedan det var denna som å nämnda riksdag (d. v. s. riksdagen i Augsburg) på protestanternas begäran offentligen upplästes såsom uttryck för deras gemensamma tro». I den 20 artikeln har man dock följt den kortare versionen i tyska handskrifter och avtryckt den längre texten i slutet. En översättning av CA »i enlighet med den i Konkordieboken återgivna handskriften» har även medtagits i denna edition.³⁴

Utmärkande för Evangeliska fosterlandsstiftelsens edition av bekännelseskrifterna är sålunda, att den helt förbigått den svenska traditionen. I stället har man strävat efter att återge de egentliga bekännelseskrifterna i en så ursprunglig avfattning som möjligt men förbisett, att den svenska kyrkan har en egen redaktion av dessa och att det är denna, som skall följas i en edition av vår kyrkas symbola, så vida icke kyrkomötet och konungen fastställt en annan översättning. I så fall skall givetvis denna följas.

En helt ny översättning av samtliga bekännelseskrifter utkom 1912. I den av Oscar Bensow detta år utgivna upplagan har den svenska texttraditionen fullständigt övergivits. I förordet framhåller Bensow, att den i Concordia pia föreliggande texten lider av stora brister, »emedan den dels företagits från en icke med tillbörlig vetenskaplig noggrannhet fastställd grundtext och dels även vidlådes av icke få uppenbara missförstånd eller översättningsfel». Den gamla översättningen är dessutom olidligt tungläst. För att råda bot på dessa brister har Bensow gjort »en ny, av Broocmans upplaga oberoende översättning» och lagt I. T. Müllers »allmänt och med rätta såsom mönstergill ansedda edition» till grund för den nya översättningen. De enskilda bekännelseskrifterna ha översatts »var och en från dess ursprungliga text. Sålunda har Augsburgiska bekännelsen översatts från latinska texten ... och likaså Apologien. Schmalkaldiska

³⁴ De äldsta symbola och CA hade redan 1862 utgivits i ny översättning på samma förlag; Den christna kyrkans tre trosbekännelser eller symbola samt Augsburgiska bekännelsen, den lutherska kyrkans första bekännelseskrift. Ny reviderad uppl. 1878.

artiklarna hava översatts från tyska texten med undantag av traktaten om påvens makt och överhöghet, vilkens ursprungliga text är den latinska. Luthers katekeser och Konkordieformeln hava översatts från de tyska originaltexterna». Översättarens grundsats har varit: »Största möjliga trohet mot originalet.» I denna edition föreligger även en översättning av företalet till CA. Företalet till Uppsala mötes beslut är ordagrant avtryckt efter texten i *Confessio fidei*, medan texten till själva mötets beslut hämtats ur Svenska riksdagsakter.

Om den Bensowska editionen är endast att säga, att den är den första helt privata upplagan av bekännelseskriterierna i svensk språkdräkt. Med den svenska kyrkans officiella text har den intet att skaffa. Den nya titeln »Svenska kyrkans bekännelseskriterier» är därför i hög grad missvisande.

I jämförelse med den Bensowska upplagan betecknar den av professor Dick Helander på Samfundet pro fide et christianismo 1944 utgivna upplagan av bekännelseskriterierna ett framsteg. I denna ha nämligen Apostolicum och Nicaenum avtryckts efter texten i gällande handbok. I fråga om Luthers lilla katekes har »den översättning, som av kyrkomötet år 1929 godkänts, ansetts böra vara grundläggande». Denna princip korsas emellertid av en annan. Athanasianum och CA föreligga i ny översättning. Till grund för den av professor Sigfrid von Engeström översatta CA ligger den latinska texten i »Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930». Översättaren har dock ansett det korrektast att även meddela en översättning av texten i *editio princeps* av 1531. Då översättaren tydligen velat ge en rent vetenskaplig översättning av CA, har han icke ansett sig böra ta någon hänsyn till svensk tradition, sådan denna föreligger i *Confessio fidei*. Texten till Uppsala mötes beslut har liksom i Bensows edition hämtats från Svenska riksdagsakter och företalet från *Confessio fidei*. Även titeln är densamma som hos Bensow: »Svenska kyrkans bekännelseskriterier».

I fråga om uppställningen följer den nya upplagan den traditionella och börjar med företalet till Konkordieformeln och slutar med Uppsala mötes beslut. I detta hänseende kunde man ha önskat en annan uppställning.

I enlighet med äldre svensk tradition och KL:s föreskrift har i det föregående gjorts en bestämd åtskillnad mellan bekännelseskriterierna i *Con-*

fessio fidei 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.

Även i ett annat avseende har den svenska kyrkan sin egen tradition.

I den nya upplagan av bekännelseskriifterna ha Apostolicum och Nicaeum med full rätt återgivits enligt texten i gällande Handbok. Det är möjligt, att denna översättning ur strängt vetenskaplig synpunkt är anfäktbar. Detta ändrar dock intet i själva sakfrågan. Den av kyrkan antagna och av konungen stadfästa översättningen är den svenska kyrkans text. Samma princip måste emellertid utsträckas till att gälla Athanasianum och CA, då det är fråga om *Svenska kyrkans* bekännelseskriiften. Den officiella texten till dess båda symbola föreligger alltfort i Confessio fidei av år 1594.

EVANGELISKT¹ OCH KATOLSKT OM CORPUS CHRISTI, KYRKAN OCH DEN ENSKILDE

AV DOCENT C.-M. EDSMAN, UPPSALA

Οὐδὲ γὰρ καθ' ἡμᾶς σῶμα ὁ θεός· ἵνα μὴ περιπέσωμεν οἷς περιπίπτουσιν ἀτόποις οἱ τὰ Ζήνωνος καὶ Χρυσόππου φιλοσοφοῦντες (Origenes, *Kata Kelsou* VIII:49).

År 1860 utkom i Tyskland en bok, författad av den katolske konvertiten och religionsfilosofen Fr. Pilgram, med titeln »Physiologie der Kirche, Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht». Pilgram är en i många avseenden intressant och aktuell gestalt — hans brytning med skepticismen leder i skriften »Kontroversen mit den Ungläubigen» till en skarp vidräkning med det rent formallogiska tänkandet, som på en konkret, praktisk fråga enbart vill lämna ett logiskt svar och därmed förlorar varje kontakt med verkligheten själv. Frågorna om tro och vetande, den enskilde och gemenskapen, kyrka, stat och statsauktoritet leder honom över Hegel, Augustinus och den medeltida teologien till det katolska kyrkobergreppet, som han söker fördjupa, utvidga och föra vidare i alla dess konsekvenser. Inom det sistnämnda området faller Pilgrams huvudverk, vars grundläggande tankar dock äro uttalade i en rad föregående arbeten. Ordet »Physiologie» innebär icke, att det biologiska livets lagar tillämpas på kyrkan eller att denna betraktas ur enbart empirisk synpunkt. Naturligt och övernaturligt gå helt in i varandra, när det gäller kyrkan, och denna är också i sin konkret framträdande form, såsom synlig social ordning, Kristi mystiska kropp, alldeles som gudamänniskan Jesus är Logos. Kyrkans lära om sig själv kastar ljus över hela det dogmatiska lärosystemet, liksom över förhållandet mellan natur och ande och mellan individ och gemenskap. Kyrkans eget väsen är den gudsgemenskap, vilken upprättas genom fräls-

¹ Å. V. Ström, *Vetekornet, studier över individ och kollektiv i Nya Testamentet med särskild hänsyn till Johannesevangeliets teologi*, Joh. 12: 20—33 (akad. avh.), Uppsala 1944.

ningen såsom uttryck för den gudomliga kärleken.² Det är denna gemenskap med Gud, »som till skillnad från församlingen (såsom enbart ett förhållande människor emellan) gör kyrkan till kyrka, Herrens boning och kropp: den verkliga förening av Gud med mänskligheten, som kommit till stånd genom den gudomliga uppenbarelsens och världstyrelsens positiva historiska fakta och de därigenom skapade institutionerna, en förening av mänskligheten med Gud i Kristus, vilken icke blott betingar och förmedlar de enskildas förening med honom utan själv är och i sig innehåller denna».³ Ur den kristet-kyrkliga gemenskapsprincipen deducerar Pilgram också fram de lagar, som bära reglera det politiska och sociala livet.⁴

Den sociologiska synpunkten på kyrkobergreppet är sålunda ingen nyhet. Det bör dock observeras, att för Pilgram kyrkan är en gemenskap sui generis, vilken utgör normen för varje annan gemenskap. Även om ett sociologiskt begrepp brukas vid bestämningen av kyrkans väsen, är utgångspunkten teologisk. I sin stora, välskrivna och i boktekniskt hänseende mycket förtjänstfulla avhandling går Ström den motsatta vägen för att komma åt den nytestamentliga ekklesians väsen. Efter en revy över de profansociologiska begreppsbestämningarna definieras orden individualism och kollektivism. Termen personalism i motsats till impersonalism får markera, att den personliga integriteten icke går förlorad inom kollektivet. Innebörden i de gjorda distinktionerna belyses huvudsakligen genom nordiskt, hellenistiskt och israelitiskt-judiskt material, innan förf. på s. 167 kommer in på N. T.

Är detta djärva och friska grepp på ämnet berättigat? Själv ställer icke förf. frågan. Denna är, som man kan vänta, utförligt diskuterad av de katolska vetenskapsmännen, vilka kunna stödja sig på en genom århundraden levande diskussion om kyrkans väsen, vilken egentligen är lika gammal som kyrkan själv. I sitt arbete »Struktursoziologie und Kirchenbegriff» (Bonn 1939) framhåller N. Monzel inledningsvis, att kyrkans dubbelnatur tillåter användningen av sociologiska kategorier. Man måste dock härvid akta sig både för det nestorianska kätteriet, d. v. s. en addition av sociologiska och teologiska synpunkter, och det monofysitiska,

² Se W. Beckers inledning, s. XLVIII f., i den moderna utgåvan av Pilgrams verk, Mainz 1931 (= Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit, hrsgg. von H. Getzeny, Bd III).

³ Ibid., s. L.

⁴ Ibid., s. XXXV.

d. v. s. att endera av dessa får överhanden, så att man antingen hamnar i en teologisk supranaturalism eller i en sociologisk materialism. Den senare kan yttra sig på olika sätt: såsom »Soziologismus», då Gud och kollektivet identifieras med varandra, »Naturalismus» och »Historismus». Sociologiska frågeställningar berika alltså den teologiska reflexionen över kyrkans väsen, men klargörandet av kyrkans sociologi är dock i sista hand en teologisk uppgift. Beträffande metoden hävdar Monzel, att man kan förfara på tvenne skilda sätt. Antingen utgår teologen från redan fixerade begrepp, t. ex. Tönnies, »Gemeinschaft-Gesellschaft», eller också uppställer han med hänsynstagande till den sociologiska litteraturen ett eget schema.

Den sistnämnda vägen går Ström, ehuru han endast i ringa grad beaktar tidigare teologiska insatser på detta område (D. Bonhoeffer, A. Rademacher) eller alldeles förbiser dessa (utom Pilgram, Monzel och R. Will⁵ t. ex. R. Guardini,⁶ J. Hasenfuss,⁷ E. O. James,⁸ F. K. Schumann⁹ och J. Wach¹⁰). Han hamnar också i vad Monzel kallar Soziologismus: »Kristus inte bara ställes i relation till kyrkokollektivet utan blir *identisk* med detta. På denna *identifikation* vilar i själva verket på visst sätt hela det nytestamentliga budskapet» (Ström, s. 197).^{10a} Denna identitet mellan Kristus och kyrkan betonas flera gånger (s. 212, 230) och får de mest egenartade konsekvenser. Ström är visserligen icke ensam om att uttrycka sig på detta vis, men genom att på nytestamentligt område driva tanken till sin spets och i de mest skilda sammanhang söka genomföra densamma har han själv avslöjat det absurda i att dogmatiskt pressa djärva hyperboler och bilder, dessa må sedan aldrig så mycket giva uttryck åt en bakomliggande realitet.

⁵ Le Culte, t. III, Paris 1935, vilkens underrubrik visserligen är omnämnd på ett ställe hos Ström, s. 208, not 4, medan endast en sidas ytterligare bläddring hos Will avslöjar en över 100 sidor lång framställning av både den allmänna sociologien och religionssociologien, innan förf. på s. 107 kommer in på kultens speciella problem, jfr nedan!

⁶ Se nedan, s. 291.

⁷ Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik, Paderborn 1937 (mest referat, men bibliografiskt värdefull).

⁸ The social function of Religion, London 1940, passim.

⁹ Zur Grundfrage der Religionssoziologie i Zeitschrift für systematische Theologie 4, 1926/1927, s. 662 ff.

¹⁰ Einführung in die Religionssoziologie, Tübingen 1931. — Jfr även nedan s. 281.

^{10a} Kursiveringarna äro rec:s.

Därmed ha vi redan nämnt en väsentlig orsak till att förf. genom en ensidig överbetoning av vissa sidor hos den nytestamentliga ekklesian givit en felaktig totalbild av densamma, nämligen utgångspunkten i de profan-sociologiska kategorierna, vilka dessutom i och för sig äro oklart bestämda och felaktigt avbalanserade. I sin iver att göra rent hus med all individualism (i ordet mest absoluta och rent teoretiska innebörd) hamnar Ström i viss mån i den motsatta ytterligheten, en ohämmad kollektivism. Han lyckas icke åstadkomma den dualistiska syntes, som upphäver både den totalistiska och den atomistiska ensidigheten, för att använda Wills terminologi i hans klara överblick av hela problematiken i kap. »Les principes de sociologie générale», efterföljt av kap. »Les principes de la sociologie religieuse». Till representanterna för totalismen räknas förresten här Ströms huvudauktorit, O. Spann. I kritiken av sistnämnda åskådning citerar Will A. Vinet, som menar att densamma »leder till en social panteism, som icke lämnar individen mer personlighet än en droppe i oceanen». Vidare framhäver Will vådan av att tillämpa bilden av den mänskliga organismen på den sociala kroppen. Eftersom ett relationsförhållande råder mellan dessa storheter, äro analogislut icke tillåtna (Th. Litt).¹¹

Hur litet Ström också lyckats förverkliga sin programförklaring, »att ett fastställande av den ena eller andra åskådningens förekomst icke innebär någon värdering» (s. 18) framgår t. ex. av följande sats: »Naturligtvis funnos även individualister i gamla Norden. En sådan typ är Hrolleif i *Vatnsdøla*, som förföljer sina fränder, sätter sig över opinion och ära, bryter sitt ord» (s. 45). Är detta dessutom ett typiskt exempel på gammalnordisk individualism? Meningen kastar dock ett blixtljus över det sätt, på vilket förf. genomför sina schemata norrön kollektivism-impersonalism contra hellenistisk individualism-personalism. Någon tillnärmelsevis riktig totalbild av dessa båda kulturer erhålles icke genom det godtyckliga och ensidiga urvalet av material.

Förf. söker visserligen bereda plats åt den enskilde genom att lansera begreppen personalism och personalistisk kollektivism. Medan personlighet enligt gängse svenskt språkbruk betecknar det individuellt säregna hos någon, inlägger dock Ström en helt ny, amerikansk mening i detta ord, låt vara att dess etymologi därmed kommer till sin rätt. C. L. Morgan betecknar nämligen en människas handlande såsom advokat, kommitterad

¹¹ Op. cit., s. 7 f.

eller präst som det typiskt personliga. Vi mena annars motsatsen: den som uppträder å ämbetets vägnar, handlar mer eller mindre opersonligt. Ström fastslår emellertid, att »*person är individen*, betraktad som självständig representant för en grupp, med tonvikt på det för gruppen gemensamma, det som förenar henne med andra individer» (s. 24).¹² Personalism kommer onekligen på detta vis kollektivism mycket nära, medan impersonalism till följd härav måste betyda raka motsatsen till vad ordet utsäger! Tydligen i känslan därav griper förf. i själva definitionerna av dessa begrepp till det förut (s. 24) från »person» skarpt avgränsade »individ». Samtidigt bibehålles dock »person» inom parentes, uppenbarligen nu såsom synonym till »individ», och vi erhålla följande bestämning: »*Personalism är en åskådning, som förutsätter individens (personens) integritet samt tillerkänner honom värde, vilja eller exklusivt ansvar*, t. ex. när det gäller att kvarstå i eller avfalla från ett kollektiv och följa dess normer» (s. 26).¹³ Den relativa självständighet som här tillerkännes den enskilde bl. a. genom det utifrån förf:s argumentering ologiska bruket av »individ», upphäves till stor del av den omedelbart följande inskränkningen. Denna skärpes f. ö. på ett för Ströms arbetsmetod mycket typiskt sätt, när denna definition överföres på det kyrkliga kollektivet. Här innebär personalism att »den troende såsom medlem i kyrkan har värde, vilja och exklusivt ansvar, *särskilt*¹⁴ när det gäller att kvarstå i eller avfalla från kyrkan och följa hennes normer» (s. 263).

När det är fråga om en missionsperiod och ett religionsskifte är det dock t. ex. omöjligt att bortse från den personliga frihet, som empiriskt-historiskt yttrar sig i valet av och anslutningen till ett nytt kollektiv, alldeles oavsett hur denna akt teologiskt tolkas. Förf. säger också, att det vid omvändelsen »vädjas till individens vilja, hans aktivitet tages i anspråk och ansvar för resultatet ålägges honom» (s. 217), och »naturligtvis är den i regel individuell» (s. 210). Men dylika satser stå tämligen isolerade; Ström framhäver omvändelsens kollektiva art med tillgripande av alla medel. Sålunda är en aldrig så individuell *μετάνοια* i själva verket kollektiv, eftersom den innebär anslutning till ett kollektiv (s. 211, 217)! »Omvändener» (Mk. 1: 15) innebär, att här »har hela folket att *som en man*¹⁵ omvända sig (d. v. s. följa Messias och tåga in i hans rike) och tro bud-

¹² Kursiveringarna äro Ströms egna.

¹³ Kursiveringarna äro Ströms egna.

¹⁴ Kurs. rec.

¹⁵ Kurs. Ström.

skapet . . . Det kollektivistiska betraktelsesättet gör, att Jesus här bara räknar med alternativet folkomvändelse eller folkförkastelse. Och då den förra icke inträffade, måste den senare träda in (Lk 21: 23). Att flera eller färre enskilda slöto sig till Jesus saknar i detta sammanhang betydelse» (s. 244 f.). Detta synes dock ingalunda vara fallet i andra sammanhang, ty »När Paulus nu betecknar Epainetus' och Stefanus' hus som förstlingen av resp. provins, betyder detta icke blott att de äro de första kristna på platsen, utan att i dem hela provinsen inkarnerats och kristnats» (s. 191), och i Apg. 10: 45 »får tydligen Kornelius' hus representera hela hednavärlden och inkarnera den» (s. 196). I förbigående förtjänar det påpekas, att enligt v. 24 flera än Kornelius' familj äro närvarande. Dessa tillhöra alla τὰ ἔθνη, men denna sats kan man icke, såsom Ström gör, utan vidare vända om, så att de andedöpta företräda *hela* hednavärlden. Och varför kristnades icke judarnas hemland, inkarnerat i sina trosförstlingar, Jesu apostlar? Eller varför drabbades omvänt icke Asien och Akaja av domen, då de icke »som en man» tågade in i Messias rike? Ström spelar omväxlande ut de olika kollektivistiska kriterierna, och när intet av de nu nämnda lämpar sig, finns alltid det faktum till hands, att hela hushåll låtit döpa sig. Den ideala omvändelsen representeras på detta vis av saxarnas tvångsdop, det isländska alltingets beslut om övergång till kristendomen (jfr dock s. 33 f. med s. 210)¹⁶ och den jesuitiska missionens masskristning.

En annan begreppsbestämning, som också i viss mån är ägnad att utplåna den enskilde på gemenskapens bekostnad, är definitionen av den korporativa kollektivismen, enligt vilken en framstående individ är *identisk* med det kollektiv, som han inkarnerar och representerar (s. 112). På detta sätt skärper förf. W. Wheeler Robinson's teser, vilka i och för sig svara mot allmän erkända fakta, liksom de bygga på en annan uppfattning av den korporativa personligheten än Ströms. Redan de första nytestamentliga exemplen stämma därför varken med Ströms definition eller med textsammanhanget. »Icke Moses har givet (obs. perf. δέδωκα) eder brödet från himlen, utan min Fader giver eder det sanna brödet från himlen» (Joh. 6: 32) tolkas av Ström så att »Jesu samtida anteciperas i öken-generationen och sägas ha fått mannat av Mose» (s. 196). För det första

¹⁶ V. Grønbechs karakteristik av religionsskiftet i Norden »En — to, en — to marscherer de, slægter, herreder, folk over i kristendommen», vilken f. ö. på ett slående sätt återkommer i Ströms definition av omvändelsen, finner även H. Ljungberg, Den nordiska religionen och kristendomen, Uppsala 1938, s. 155, överdriven.

blir det då icke »en tidigare *individ*»,¹⁷ som »tänkes redan innesluta ett kommande kollektiv» (s. 112), utan flertal står mot flertal eller folk mot folk. För det andra säga judarna i den omedelbart föregående versen: »Våra *fäder* åto (obs. aor. ἐφαγον) mannat i öknen» — icke vi. Skillnaden mellan generationerna markeras ännu skarpare i Joh. 6: 49, »Edra *fäder* åto mannat i öknen och dogo». För det tredje står mannat i v. 32 med den för Johannesevangeliet karakteristiska tankeförskjutningen såsom symbol för det gamla förbundet och lagen; det är nu icke längre fråga om det speciella mannaätandet i öknen. Lagen är visserligen en gång för alla av Mose given åt Israels folk, vilket utgör en levande enhet genom tiderna, så att senare generationer bliva delaktiga av vad tidigare fått, utan att de därför på något sätt behöva *identifieras* med dessa. Förbindelsen upprätthålles utan all mystisk »anteciperande korporativ kollektivism» på det enkla viset att bägge parter ingå i en gemensam överordnad storhet, Israels folk. På samma sätt kan en talare säga, att »Gustav Vasa befriat oss svenskar från danskarnas ok», utan att därför mena, att han själv och hans samtida vcro med vid Brunnbäcks färja. Eller tidningsläsaren konstaterar, att »vi vann landskampen mot Tyskland» utan att alls »antecipera» sig och omgivningen i det segrande laget, ännu mindre identifiera sig med detsamma. Utan detta *representerar* (jfr Ström, s. 197) landet, och dess ära blir därför landsmännens. Att det i alla dessa fall är fråga om ett slags kollektivt eller korporativt tänkande, är uppenbart, men det passar icke in i Ströms kategorilära med dess oriktiga identifikationer.¹⁸

Nästa exempel (s. 196): »Kristus anteciperas i samma generation (öken-generationen) och sammanställs med klippan» (1 Kor. 10: 4). Bortsett från den oklara formuleringen svarar här en person mot ett föremål, icke ett kollektiv mot en individ, och det rör sig helt enkelt om typologisk skrifttolkning. I dessa har man alltid hållit isär τύπος och ἀντίτυπος. Kristus är lika litet identisk med klippan som med andra gammaltestamentliga τύποι eller »figurae», såsom Noa, Isak och Jona. Förf. brukar också i känslan av det orimliga i att här i överensstämmelse med sin definition identifiera Kristus med klippan termen »sammanställa».

¹⁷ Kurs. rec.

¹⁸ Jfr N. H. Snaith's kritik av en av Ströms auktoriteter, A. R. Johnson: »Where we find it difficult to follow the author is where he changes over from representation to virtual identification. To us there is a great difference between the two, and we do not think he has produced evidence for equating them», Journal of Theological Studies 44, 1943, s. 82.

Ett av de praktfullaste exemplen på alltings kollektivisering lämnar analysen av trosbegreppet (s. 273—75). Av det nära hundratalet ställen i 4:e ev., där πιστεύειν förekommer, utväljer förf. åtta, i vilka verbet är för-enat med ett objekt, som å sin sida på något vis har med kollektivet-kyrkan att göra — eller av Ström anses ha denna förbindelse: det skrivna och predikade ordet (uppbäres av kyrkan), gärningarna (= sakramenten!), ljuset (= kyrkan!) och andarna («kollektivbildande»). Tron står alltså »i den allra intimaste relation till kyrkan» — en sats, som i och för sig är riktig, och som kan demonstreras på ett betydligt enklare sätt: πιστις står annars i N. T. ofta som synonym till kristendomen och οἱ πιστεύοντες är en beteckning på de kristna. Men så fastslår förf., att πιστεύειν, som hos Joh. nästan alltid har Jesus Kristus till objekt, icke heller i dessa fall har »någon annan betydelse». Vilken? Och så kommer den vanliga tillspetsningen och identifikation: »Genom vad som framkommit (!?) se vi nu klarare att πιστεύειν betyder att vara kyrkomedlem.¹⁹ Detta framgår tydligt av identiteten (sic!) i 10: 26: 'I tron icke, ty I ären icke av mina får'.»

Även om kyrkomedlemmar tro och troende äro kyrkomedlemmar, ut-säges därmed ingenting om trons väsen. Änjo är det kyrkokollektivet, som fått träda i Kristi ställe, och det ligger därför en viss — men bara viss — logik i den senare definitionen av πιστις såsom »trohet mot gemenskapen, kyrkan» (s. 342). Eftersom i 4:e ev. Jesus nästan genomgående är trons objekt, borde det inte vara så svårt att sätta tron i relation till honom och erkänna, att den i högsta grad har med den enskilda själens Gudsförhållande att göra. En god analys av trosbegreppet hos Joh. gives av W. F. Howard i hans av Ström icke utnyttjade bok »Christianity according to St. John» (London 1943).²⁰ Howard avtackar särskilt Robinson, vilkens utredning om den korporativa personligheten inspirerat Ström, och kan därför icke miss-tänkas för några individualistiska kätterier. För att få fram det speciella i det johanneiska trosbegreppet redogör först Howard för innebörden av

¹⁹ Kurs. Ström.

²⁰ I en avhandling som Ströms, vilken omfattar så många forskningsområden, kan man naturligtvis efterlysa massvis med litteratur (jfr Ströms egen rec. av Dahls dissertation i STK 18, 1942, s. 230 ff.). Howard's bok behandlar dock huvudfrågor i 4:e ev., vilket står i centrum för framställningen i »Vetekornet», och den har dessutom varit tillgänglig i svenskt bibliotek. Detsamma gäller ett så viktigt verk som J. N. Sanders, *The fourth Gospel in the early Church*, Cambridge 1943, medan R. H. Strachan, *The fourth Gospel*, 3rd ed., London 1941, hittills saknats.

πίστις och πιστεύειν i de övriga nytestamentliga skrifterna. »Hos Paulus användes både substantivet och verbet för att belysa åtskilliga sidor av själens relation till Gud i Kristus . . . ofta tänkes tron som svaret på den gudomliga nåden, som för den troende in i frälsande gemenskap med Gud . . . tacksamhet, tillbedjan, fullständig överlåtelse, fast förtröstan på Frälsaren förenas alltsammans i detta enda ord» (s. 152). Joh. ev. föredrager verbet såsom uttryck för trons aktivitet (jfr Ström, s. 273), »det innesluter upptagandet av en *personlig*²¹ attityd gentemot Kristus» (s. 155). »Ett slående bevis på hur teologien ibland kan bestämma grammatiken» (s. 156) finner Howard i konstruktionen med εἰς, som i N. T. i stor utsträckning ersätter dativen i den klassiska grekiskan och koinén liksom LXX:s mekanska återgivande av לְהַאֲמִיךָ med dativ och בְּהַאֲמִיךָ med prep. עַם + dat. Denna förbindelse med εἰς, som just uttrycker den personliga förtröstan gentemot det blotta försanthållandet (enbart dativ), är särskilt vanlig i de johanneiska skrifterna, ehuru där även den senare konstruktionen flerstädes får samma innebörd som den förra. »But this is in keeping with the special conception of faith in St. John, for confidence and credence are more closely related here than elsewhere in the New Testament» (s. 157). Tron utgör både ett accepterande av Jesu ord utan några tvivel och förtröstan på Kristus — uppenbarligen detsamma som Lindblom betecknar såsom teoretisk och praktisk visshet, enligt Ström en »otillfredsställande» definition. Att tro på Jesus utgör ett huvudkrav i 4:e ev., »ty Jesus framställes såsom Logos, Guds talade ord, som har skickats ut av Gud för att uppenbara hans väsen. Tron är den mänskliga själens svar på den appell och fordran, som uppenbarelsen framställer» (s. 158).

Denna sansade kombination av sober filologisk analys och saklig interpretation genomför Howard för alla huvudord i 4:e ev. Hur skall man t. ex. få ett begrepp om kyrka, ämbete och sakrament i detsamma, då ordet ekklesia helt enkelt saknas, apostel förekommer en enda gång i allmän bemärkelse, o. s. v. (s. 131)? Howard hänvisar bl. a. till liknelsen om vinstocken (kap. 15) och enhetstanken i den översteprästerliga förbönen (kap. 17), vilka ställen lämnats så gott som outnyttjade av Ström, som icke heller antyder det problem, som Howard pekat på.

I avsnittet »religionshistoriska problem» (s. 229—42) får man en annan förklaring till den överdrivna kollektivismen än den sociologiska utgångs-

²¹ Kurs. rec.

punkten. Förf. belyser nämligen där kyrkotanken bl. a. utifrån iranskt influerad gnosis såsom manikeismen. Det himmelska ljuskollektivet, vari de enskilda ljuspartiklarna eller högre jagen restlöst uppgå, och frälsaren — urmänniskan, som är identisk med summan av de själar, som skola frälsas, motsvarar och förklarar »identifikationen av den upphöjde historiske Kristus och hans kyrka». Men nämnda tankegångar representera en ren panteism, som visserligen ständigt återkommer i mystikens historia men icke förty av kyrkan alltid avvisats såsom kätteri. Förf:s avgränsningar, vilka vilja framhäva den nytestamentliga egenarten, bliva mot bakgrunden av den allmänna tendensen i avhandlingen endast isolerade påståenden. För att verkligen få tag på vad Civitas Dei är, måste man alltjämt liksom en gång Augustinus lämna manikeism och annan gnosis.

Det är framför allt missbruket av den nytestamentliga termen »Kristi kropp», som leder till att gränserna mellan både den enskilde och Kristus (jfr s. 201) och kyrkan och Kristus utplånas. Ström står här under inflytande av en allmän tendens i nutida teologiskt tänkande både inom protestantism och katolicism. Den senare har dock mera än den förra blivit medveten om vådorna av att urskillningslöst använda nämnda uttryck, och en kraftig reaktion har där gjort sig gällande. Om Ströms avhandling får bidra till Corpus Christi-tankens kris även på protestantiskt håll, har den gjort god nytta.

Det intressanta är nu, att åtminstone på katolskt håll Corpus Christi-tanken kommit att dominera de senaste decenniernas kyrkdebatt tack vare M. Schelers uppsatser »Soziologische Neuorientierung und die Aufgaben der deutschen Katholiken nach dem Krieg» (i Hochland 13, 1915/16). E. Przywara framhåller detta faktum i en instruktiv uppsats »Corpus Christi mysticum — Eine Bilanz» (i Zeitschrift für Ascese und Mystik 15, 1940), där han redogör för hela denna diskussion och dess förutsättningar, klassificerar de talrika varianterna av ifrågavarande föreställningskrets och söker verkställa en rättvis avvägning. Utgångspunkten för hela resonemanget är den urartning, som drivandet av identitetstanken lett till hos protestanterna H. Sauer och P. Schütz och katolikerna J. Wittig och G. S. Huber: en slags modern gnosis, som i både teoretiskt och praktiskt hänseende uppvisar förbluffande överensstämmelser med den gamla. Och detta är alltså den yttersta konsekvensen av den »sociologiska nyorienteringen»! Likväl bör det framhållas, att det i dessa fall närmast är fråga

om en identitet mellan den enskilde kristne och Kristus. Men denna moderna panteism, som strukturellt visar så stor frändskap med den iranska gnosism, som Ström hänvisar till, kommer väsenolikheten mellan dennas och kristendomens gemenskapstanke att framträda ännu skarpare.

Den katolska kritiken av det överdrivna bruket av Corpus Christi-läran är både historisk-exegetisk och principiell, där icke båda dessa metoder kombineras. L. Deimel går i »Leib Christi» (Freiburg i. Br. 1940) tillbaka till N. T. självt utan att »de bekanta tankar upprepas, som framför allt under den senaste tiden så ofta framförts under anknytning till formeln 'Kristi mystiska kropp', och som icke sällan lämna ett slående bevis på att man med någon konstruktiv skicklighet helt enkelt förmår göra allting av en bild, som till synes kan användas utan gräns» (s. VII). Deimel pekar i inledningen på de missförstånd, som denna lära nyligen utsatts för: 1) att den skulle finnas i hela N. T., då den i själva verket endast förekommer i fyra paulinska brev och blott är *ett* uttryck för gemenskapstanken; 2) att Paulus har vår biologiska syn på människokroppen, med vilken kyrkan jämföres; 3) att ett ensidigt religionshistoriskt betraktelsesätt kan kasta ljus över texterna; 4) att föreställningen ifråga endast skall tolkas utifrån en f. ö. överdriven kollektivism; 5) att en mänsklig gemenskapskategori kan förklara gudsgemenskapen; 6) att formeln »kyrkan är Kristi kropp» giver oss en uttömmande tolkning av kyrkans väsen. Redan Paulus har använt en rad andra bilder, och kyrkan själv har under sin historia föredragit dessa, så att t. ex. tridentinerkatekesen först i sista hand använt beteckningen »Kristi kropp».

Såsom av ovanstående framgår, betraktar Deimel uttrycket »Kristi kropp» som en ren bild, medan Przywara genom en serie teologiska distinktioner vill utvinna något mera därur. Den skarpaste principiella kritiken framföres av M. D. Koster, vilken i sakfrågan delar Deimels uppfattning. Han vill i »Ekklesiologie im Werden» (Paderborn 1940) kritiskt analysera de hittillsvarande försöken att bestämma kyrkans väsen och draga upp riktlinjerna för det kommande teologiska arbetet. Koster talar först om tiden före 1914—18, då kyrkdebatten präglades av angreppet mot kyrkan. Dessa tvingade till självbesinning och försvar. Någon totalvy vanns emellertid lika litet då som efter det första världskriget, när diskussionen ingick i det nu ännu rådande »förteologiska stadiet». Detta kännetecknas av att man utväljer detaljaspekter på kyrkan. De

tre viktigaste äro kyrkan såsom rättsordning, såsom Kristi kropp och såsom kultgemenskap, varvid de två senare föreställningarna spelas ut mot den första. Corpus Christi-tanken, som härvid dominerat, har fört med sig olika ställningstaganden. På sina håll har man förnekat möjligheten att utifrån denna fixera kyrkans begrepp. För andra har den blivit en viktig hjälpföreställning, ett begrepps- eller definitions*försök*. Slutligen blir den ett begrepps*surrogat*. Men därifrån är det inte långt till tesen, att »Kristi kropp» verkligen är det teologiska kyrkobegreppet. »Men detta betyder ingenting annat än en hopblandning av förteologisk kunskap med teologisk, av en delaspekt på kyrkan med totalsynen på densamma. Det är fulländad självöverskattning, måttlös övervärdering, bristande metodik, förvirring» (s. 14 f.).

Även Koster pekar på att metaforen Kristi kropp både i bibeln och inom kyrkan endast är en bland andra. I den nuvarande romerska mänsans orationes de tempore förekommer sålunda *populus*, *plebs*, *gens* och *familia* ett drygt sextiotal gånger, varav *populus* över femtio gånger, medan *corpus* blott nämnes en gång för sig och två gånger i förbindelse med andra beteckningar (s. 31). Den tydliga och bildfria termen »gudsfolket» bör ligga till grund för en riktig ekklesiologi (s. 39, 144), ett krav, som Ström liksom åtskilliga andra, t. ex. N. A. Dahl, åtminstone formellt, delvis har uppfyllt. Men hur har Corpus Christi-tanken kommit att spela en sådan roll icke endast för nutiden utan även för den tidigare skolastiken, reformationen och jansenismen? (s. 38). Det är Augustinus, som här utövat ett ödesdigert inflytande (s. 40 ff., jfr 18 ff.). Paulus använder bilden för att åskådliggöra det nya gudsfolkets inbördes relationer och dess förhållande till Kristus när han talar till helleniserade hednakristna, för vilka termen »gudsfolket» ingenting säger. Men Augustinus nyttjar uttrycket i en vidare bemärkelse både om hela kosmos och i synnerhet om mänskligheten såsom inlemmad i frälsningsgemenskap med Kristus och delaktig av *gratia capitis Christi* i överensstämmelse med Rom. 5: 12 ff. Men därmed ha kristologi och ekklesiologi sammanblandats.

Bilden av Kristi kropp är högst användbar för den teologiska förklaringen av hur alla människor kunna vara objektivt delaktiga av Kristi förtjänst. Detta har Thomas av Aquino upptäckt och i denna kristologiska bemärkelse har han efter Augustinus' föredöme betecknat totaliteten av lemmarna tillsammans med Kristus såsom en »person», ett uttryck, som

också med framgång utnyttjats av nutida forskare, såsom Wikenhauser. Men det bör noggrant observeras, att ecclesia i detta sammanhang har en oegentlig och långt vidare innebörd än hos Paulus: den omfattar både änglar och människor, och de senare allt ifrån begynnelsen. Därför kan man icke, såsom så ofta skett och sker, ur den kristologiska förbindelse, som termerna ha hos Augustinus och Thomas, plocka ut »kyrka», »Kristi kropp» och »huvud» för att använda dem i ett strängt ekklesiologiskt sammanhang. När schemat *De ecclesia*, där *Corpus Christi* tolkades i anslutning till Augustinus, framlades på Vatikankonciliet, riktade också nära trehundra biskopar en skoningslös kritik mot denna lära, som liksom schemat i sin helhet aldrig blev officiellt antaget (s. 20 f., 48).

Det är uppenbart, att denna vad Koster kallar »Heilspersonalismus» hos Augustinus i hög grad påverkat den protestantiska teologien och sedan bestämt dennas bibeltolkning. Just detta medvetna eller omedvetna beroende av mer eller mindre moderna teologiska frågeställningar gör det nödvändigt att vid diskussionen av N. T:s kyrkosyn taga hänsyn till dessa. Ksters analys kastar ett blixtljus över en rad egendomligheter i Ströms avhandling, för att nu hålla sig till denna, t. ex. tesen om kyrkans preexistens (s. 265), som icke har något med »gudsfolket» att göra.

På samma sätt kunna senare distinktioner, som icke äro N. T:s egna, bidra till en klarare fixering av de bibliska begreppen. Att man sedan äldsta tid talat om *Corpus Christi mysticum*, har hindrat alla identifikation i Ströms stil, även om detta attribut i sin tur givit upphov till nya kontroverser. Och Wilhelm av St. Thierry († 1149) söker i sin till Bernhard av Clairvaux dedicerade skrift »*De sacramento altaris*» utreda förhållandet mellan Kristi förklarade kropp, den sakramentala kroppen och den mystiska = kyrkan. I visst avseende är det fråga om en enda kropp, men också skillnaderna äro stora. Kristi kropp i egentlig mening är den jordiska = *Corpus Christi secundum essentiam*. Såsom förklarad i himlen föreligger likväl denna i den på altaret i nattvardselementen förborgade kroppen = *Corpus Christi secundum unitatem*. Kyrkan kan slutligen kallas Kristi kropp så till vida som hennes enhet åstadkommes genom den eukaristiska kroppen och som hennes huvud, d. v. s. Kristus, vilken redan genom inkarnationen förbundits med kyrkans lemmar, gör denna förening ännu innerligare genom att meddela sitt gudomliga liv i eukaristien. Kyrkan blir då *Corpus Christi secundum effectum*. Den förklarade och den eukaristiska kroppen

få dessutom på olika sätt *symbolisera* kyrkan.²² Hela den problematik, som ligger bakom dessa avgränsningar, förbigår Ström, som likaledes endast i ringa grad framhävt uttryckets samhörighet med nattvarden (s. 207 f.).

I detta sammanhang förtjänar också Pius XII:s nyligen utsända rundskrivelse »*Mystici Corporis Christi*» (sv. övers. 1944) i hög grad att omnämnas. Påvens förhoppning, »att denna Vår utläggning av läran om Jesu Kristi mystiska Kropp må gagna och glädja även dem, som stå utanför den katolska Kyrkan» (s. 5), torde vara synnerligen välgrundad. Enklare, klarare och mera sansade ord i den stormiga teologiska debatten om denna fråga får man leta efter. Pius XII säger härom, att det icke kan förnekas, »att icke blott från den sanna Kyrkan skilda författare sprida svåra irrläror om detta ämne, utan att även bland de kristtrogna helt eller delvis felaktiga uppfattningar förekomma, som hota att draga sinnena bort från sanningens raka väg» (s. 7).

Bland dessa irrläror nämner påven rationalism, vidare en allmän naturalism, som »icke ser eller vill se något annat i Kristi Kyrka än en gemenskap av rent juridisk och social art», och slutligen en »falsk mysticism, som söker utplåna de okränkbara gränserna mellan de skapade varelserna och Skaparen och mistyder den Heliga Skrift».

Redan encyklikans titel är talande: »Jesu Kristi mystiska Kropp och vår förbindelse med Kristus *genom* denna.» Kollektivet är icke identiskt med Kristus. Och den andra meningen i inledningen markerar likaledes distansen: »Denna lära bringar i sitt rätta ljus den aldrig tillfyllest prisade nåden, att vi äro förbundna med ett så upphöjt Huvud». Att det finns ett huvud med i symboliken, tycks ha undgått Ström. Pius XII talar också om »*bilden* av Jesu Kristi mystiska Kropp» (s. 5), och att man »kan *likna*» kyrkan vid en kropp. Att hon kallas *Jesu Kristi*²³ Kropp »framgår därav, att det är Kristus, som är denna Kropps skapare, Huvud, uppehållare och Frälsare» (s. 15). Vid behandlingen av den tredje egenskapen citerar påven med instämmande Bellarmins utsaga, att benämningen Kristi kropp icke endast får sin förklaring däri, »att Kristus måste kallas sin mystiska Kropps Huvud, utan också däri, att Kristus till den grad uppehåller Kyrkan och *i viss mån* verkligen lever i henne så, att hon själv blir

²² Se F. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zu einander nach der Lehre der Frühscholastik*, Rom 1941, s. 79.

²³ Kurs. Pius XII, övriga kursiveringar i detta stycke av rec.

liksom en andra Kristus» (s. 29). Dessa ord få bl. a. belysa Kristi ord: »Saulus, Saulus, varför förföljer du mig» (Apg. 9: 4), vilka Ström tager som exempel på »prolongerande kollektivism» (s. 197), varvid individen-Kristus är *identisk* med kollektivet-kyrkan (jfr s. 112). Och även om Gregorios av Nyssa och Augustinus använda hyperbolen Kristus om kyrkan, betyder detta intet utplånande av gränserna utan »att vår Fräl-sare meddelar åt sin Kyrka sina egna, helt personliga rikedomar, så att Kristi bild på möjligast fullkomliga sätt må framträda såväl i Kyrkans yttre som i hennes fördolda liv» (s. 29).

I ett särskilt avsnitt utvecklar påven, varför Kyrkan betecknas såsom Kristi *mystiska*²⁴ kropp. Genom denna hävdvunna beteckning särskiljes »Kyrkans Kropp, vars Huvud och styresman Kristus är, från Herrens fysiska Kropp, som, född av Jungfru Maria, nu sitter på Fadrens högra sida och döljer sig under de eukaristiska gestalterna» (s. 33), en distinktion, som vi mött ovan redan hos Wilhelm av St. Thierry. Man kan här-till jämföra Ström, som kommenterar pingstdagens händelse på följande sätt: »Kyrkan blir då *identisk* med Kristi kropp, som under Jesu jordeliv och ännu mellan uppståndelsen och himmelfärden *varit* en individuell storhet. Vid *avskedet från denna individuella* existens instiftar den Upp-ståndne dopet» (s. 251 f.). Tydligare kan det knappast uttryckas, att det nu är kollektivet, som är Gud. Ström förbiser alldeles, att det finnes en uppstånden, individuell Herre; den andra personen i gudomen utplånas helt enkelt. Jesus Kristus tager i själva verket avsked från sin jordiska, icke från sin individuella existens, och han är genom Anden närvarande i Kyrkan, han är icke kyrkan. Ehuru Ström talar om Anden såsom kollektivskapande faktor (s. 203 och 312 ff.), har han icke lagt πνεῦμα-begreppet till grund för en förståelse av 4:e ev:s kyrkosyn. En tillämpning av den paulinska, redan i och för sig överinterpreterade σῶμα Χριστοῦ-tanken på de johanneiska skrifterna, där detta uttryck f. ö. helt saknas, blir särskilt ödesdiger. Inför de nu refererade yttersta konsekvenserna av σῶμα-spekulationen, får man ökad förståelse för betydelsen av de gammalkyrkliga trinitariska och kristologiska stridigheterna. Det ligger också en historiens ironi i att den kyrkliga riktning, som vill vara bekännelsetrogen, faktiskt lämnar bekännelsen genom att vara alltför kyrkotrogen.

Men tillbaka till Pius XII! Attributet *mysticum* utesluter »varje natur-

²⁴ Kurs. Pius XII, övriga kursiveringar i detta stycke av rec.

lig, vare sig fysisk eller moralisk kropp och detta är av stor betydelse på grund av vissa aktuella villfarelser». Påven utvecklar sedan de betänkligheter mot ett överdrivet bruk av organismtanken, vilka vi i annat sammanhang mött hos Will och Litt (ovan, s. 275): »I en naturlig kropp förbinder ju den enande principen de enskilda delarna på sådant sätt, att de icke längre ha någon egen oberoende existens. I den mystiska Kroppen däremot förbinder den enande principen de olika lemmarna med varandra på sådant sätt, att bandet mellan dem, hur innerligt och genomgripande det än är, likväl låter de enskilda lemmarna behålla hela sin personliga existens. Om vi så betrakta det ömsesidiga förhållandet mellan det hela och de enskilda lemmarna se vi, att de enskilda lemmarna i varje levande fysisk kropp uteslutande äro till för hela organismens bästa, under det att lemmarna i varje sammanslutning av människor, med avseende på deras yttersta nytighetsbestämmelse ha till uppgift att tjäna både det helas och varje enskilds bästa, eftersom de äro personer. Liksom — för att återkomma till vårt ämne — den Evige Faderns Son har nedstigit från himmelen för allas vår frälsnings skull, har Han också bildat Kyrkans Kropp och besjälat den med den Helige Ande för att alstra och säkra de odödliga själarnas eviga lycka» (s. 33).

Härmed är påven inne på frågan om kyrkan och de enskilda. Det är detta förhållande, som bilden av kroppen och lemmarna får åskådliggöra alldeles som hos Paulus. Uppfattad på detta sätt blir Kristi kropp en gripbar sociologisk storhet. Men denna relation mellan kollektivet och de däri ingående individerna behandlas icke alls av Ström i förbindelse med nämnda bild. Han ägnar i stället allt intresse åt förbindelsen mellan Kristus och kroppen-kyrkan-kollektivet, vilken icke kan bestämmas sociologiskt utan endast teologiskt.

Hos de katolska auktorerna, vilkas »kyrkliga» inställning icke behöver sättas ifråga, ha vi alltså funnit ett korrektiv mot den sammanblandning av gudomligt och mänskligt, som blir en följd av det ensidigt kollektivistiska betraktelsesättet, när det tillämpas s. a. s. i lodrät riktning. Det vore emellertid orättvist att endast jämföra en korrekt katolsk utläggning av Corpus-Christi-tanken med en urartad protestantisk sådan. Motsättningen återfinnes inom bägge konfessionerna, och i själva verket påträffar man också på evangeliskt-lutherskt håll en uppfattning, som fullständigt överensstämmer med den ovan refererade romerska. Den har även fått en viss

officiell prägel, eftersom den framlagts på den brittisk-tyska teologkonferensen i Chichester den 23—28 mars 1931. I ett föredrag med titeln »Die Kirche als Corpus Christi» yttrar H. Sasse bl. a. följande: — »måste man då icke tala om en *identifikation* av kyrkan med Kristus. Frågan måste besvaras nekande, emedan det trots den tillfälliga breviloquensen 'Kristus' i stället för 'Kristi kropp' (t. ex. 1 Kor. 12: 12) alltid skiljes mellan Kristus och hans kropp. Detta blir tydligt i Kolosser- och Efeserbrevet: Kristus förblir sin kropps 'huvud' (t. ex. Kol. 1: 18), 'frälsare' (Ef. 5: 23), och förhållandet mellan honom och kyrkan uppfattas såsom äktenskapets urbild (Ef. 5: 22 ff.).²⁵ Den kyrkans 'Gesamtperson', som konstituerats genom den Helige Ande, är *icke* Kristus. Icke 'Kristus existerande som församling', såsom man sagt, utan Kristus *i* hans församling, och hans församling *i* honom, detta är innebörden i den paulinska läran om kyrkan såsom Corpus Christi.»²⁶

På samma sätt som de katolska teologerna ha också de evangeliska uppdragit gränserna för den sociologiska betraktelsen. I ett diskussionsreferat från Chichesterkonferensen, utarbetat av K. L. Schmidt och C.-E. Hoskyns, heter det sålunda om kyrkan och sociologien: »Att kyrkan såsom statskyrka, såsom folkkyrka, såsom landskyrka, ja sedan som en liten grupp, där 'två eller tre äro församlade i Hans namn', också är en sociologisk storhet, utgör en självklarhet, en självklar nödvändighet, vilken likväl först utifrån ekklesiologien kan få sin rätta plats. I varje fall får man icke för att fatta vad kyrkan är såsom *ἐκκλησία θεοῦ* och Corpus Christi utgå från samfundsbildningens sociologiska eller religionshistoriska fenomen.» En sådan verkligt sociologisk företeelse som staten kan därför icke förstå kyrkan såsom ett genus per se, och både sociologi och religionssociologi böra undvika att använda begreppet »kyrka», vilket dessa vetenskaper icke kunna begripa.²⁷

Även Will skiljer i sin uppsats »La conception protestante de l'Eglise considérée comme le corpus Christi»²⁸ mellan en pneumatisk och en sociologisk aspekt på Kristi kropp. Men just »den sociologiska gemenskapen är på en gång av atomistiskt och naturgivet slag. Den måste å ena sidan vara organisation, å den andra organism» (s. 491).

²⁵ Jfr Pius XII, op. cit., s. 46.

²⁶ Theologische Blätter 10, 1931, sp. 158. Alla kursiveringar av rec.

²⁷ Ibid., sp. 170.

²⁸ I Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 12, 1932, s. 465—494.

När det gäller kollektiviseringen i vågplanet, d. v. s. förhållandet mellan kyrkan-kollektivet och den enskilde, är det ävenledes av icke ringa intresse att gå till den katolska kyrkan. Denna anses ju på protestantiskt håll offra den senare på den förras bekostnad. Will anför också dess kyrkolära såsom ett exempel på »totalism»: »L'Eglise a une existence réelle en elle-même; elle est la puissance primordiale, originelle; les fidèles, atoms passifs, ne sont rien sans elle. Elle est une personnalité, elle est le Christ.»²⁹ Att denna karakteristik mycket bättre passar in på Ströms bestämning av kyrkans begrepp än på den romerska kyrkoupfattningen, torde framgå av det följande.

Pilgrams snart hundra år gamla bok innehåller ett rikt material till nämnda fråga. I anslutning till ett då nyutkommet arbete av J. E. Jörg, *Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung I—II* (Freiburg i. Br. 1858), kommenterar den katolske skriftställaren den nylutherska ortodoxiens kyrkosyn. Det är, som om man läste ett referat av den »moderna» kyrkdebatten. Den nyvaknade kyrkligheten exemplifieras bl. a. med ett referat av Kliefoth: »*Allt är ifrån ovan!* Kyrkan reser sig icke nedifrån, från människoanden, utan den sänker sig ovanifrån ned i människoanden. Det är därför ett mycket ödesdigert misstag att uppfatta kyrkobergreppet blott ifrån dess subjektiva sida såsom de heligas församling; detta är ju endast *församlings-* icke *kyrkobergreppet*. Kyrkan är ett av Gud instiftat *objektivt institut* med gudomliga ordningar, ämbeten, stånd och institutioner . . . Församlingen är ett enbart mottagande organ för den gudomliga nåden och verksamheten. Det som konstituerar församlingen är icke människornas tro utan nådemedlen. Kyrkan uppbygges icke på församlingens fromhet utan på Herrens ord och verk. Därför äro alla vändningar falska, som ha den innebörden, att församlingen konstituerar sig själv, utvecklar sig ur sig själv . . . Den verkliga församlingen består icke blott av de troende utan omfattar totaliteten av alla kallade (*coetus vocatorum*), den utgör en blandning. Tron är enbart den subjektiva och mottagande faktorn, det som frambringar församlingen är allt det som hör till kyrkans objektiva bestånd: bekännelse, gudstjänst, liturgi, kyrkoordning. Dessa växa icke fram ur tron, utan tron växer fram ur dem» (s. 355 f.).³⁰

²⁹ Le Culte III, s. 7.

³⁰ Pilgram har sammanställt skilda citat från Jörg, varför det av hans text liksom

Dessa ord torde icke väcka någon större anstöt hos en kyrkligt fostrad kristen i våra dagar. Och ändå äro de tillräckliga för att Jörg och Pilgram skola säga, att protestantismen med ett dylikt kyrkobegrepp grävt undan marken under sina egna fötter och trätt katolicismen nära (s. 354, 358). Ja, när det gäller betoningen av den objektiva sidan hos kyrkan gentemot den subjektiva och personliga, gå nylutheranerna enligt dessa katolska skriftställare vida längre än den romerska kyrkan. Pilgram understryker gång på gång detta faktum (s. 355, 358) och sammanfattar: »Vi se alltså, att det nylutherska kyrkobegreppet likväl genom sitt överdrivande av den objektiva sidan och anstaltskaraktären och genom uteslutandet av de personliga och subjektiva momenten högst väsentligt avviker från det katolska kyrkobegreppet. Endast genom denna avvikelse är det möjligt, att det i praktiken kan finna sig till rätta med sina 'landesfürstlichen Oberstbischöfen'. Å andra sidan måste det erkännas, att nylutherdomen gentemot den annars förhärskande, ensidiga betoningen av det subjektiva inom protestantismen framhävt det objektiva så starkt, om också felaktigt, att den därigenom bl. a. också åstadkommit, att den motsatta riktningen inom protestantismen, vilken ensidigt betonar det subjektiva, nödgats draga sina sista konsekvenser. Den riktning, vilken på positivt-troende område starkast betonar kyrkobegreppets subjektiva sida och helt utesluter den objektiva, är baptismen, i sak identisk med 1500-talets vederdöperi» (s. 360).

Kravet på omedelbar Kristusgemenskap i motsats till all kyrklig förmedling leder till ett förkastande av barndopet och »det baptistiska kyrkobegreppet, som icke är något annat än just det reformatoriska, såsom det hade bort utgestalta sig från premisserna hos sina upphovsmän, om dessa hade varit konsekventa». Pilgram avslutar sin exkurs över Jörgs arbete med att konstatera, »att hela den protestantiska kyrkofrågan löper ut i en bestämning av förhållandet mellan den omedelbara Gudsgemenskapen och den kyrkliga förmedlingen och endast kan lösas med ett riktigt begrepp därför». Eller för att bruka Ströms och andras terminologi: det gäller att riktigt avväga förhållandet mellan individer och kollektiv, mellan de troende och kyrkan.

av noterna i nytgåvan, vilka delvis synas ha råkat i oordning, icke framgår, vem som fällt ovanstående yttrande, som återfinnes hos Jörg I, s. 366 f. Kursiveringarna äro Jörgs. Dennes källa återigen är C. Schwartz' recension av Kliefoths »Acht Bücher von der Kirche» i Berliner Protestantische Kirchenzeitung 2, 1855, sp. 85 f.

Vad skulle Jörg, Pilgram och icke minst de samtida protestantiska kritikerna ha sagt om den ytterligare objektivering eller kollektivisering, som nylutheranernas arvtagare i våra dagar låtit den »nya» kyrkosynen undergå?³¹ Icke minst, när denna föres in i N. T. självt. I stället för att hypotetiskt fördjupa oss i dylika skräckreaktioner, vilka kunna studeras på närmare håll, låta vi den snart hundra år gamla, katolska kritiken följas och kompletteras av en aktuell romersk, positiv avvägning av förhållandet mellan den enskilde och kyrkan.

R. Guardini, som ingalunda kan misstänkas för någon slags individualism utan snarare i sitt svärmeri för Corpus Christi-tanken gått för långt åt det motsatta hållet, har i sin bok »Vom Sinn der Kirche» (3. Aufl., Mainz 1933), två tänkvärda kapitel om denna fråga, nämligen »Kirche und Persönlichkeit» (jfr Ströms term »personalism») och »Gemeinschaft». Efter att i det förstnämnda ha framhållit, att kyrkan såsom en gemenskap av människor är en gripbar sociologisk storhet, vars sanna väsen dock endast uppenbarelsen giver besked om (s. 37), säger Guardini: »Han (Gud) är alla människors Gud. Han vänder sig till det överpersonliga, till gemenskapen, och så finna alla gemensamt i honom den som de i synnerhet behöva. Men han är också varje enskilds Gud. Detta uppenbarar ju hans högsta 'Lebensbereichtum', att han för varje människa är 'hennes Gud', det särskilda svaret på hennes väsens särskilda behov, tillhörig var och en på detta engångsbetonade, blott för denna personlighet avpassade sätt; till-

³¹ Jörgs arbete, ursprungligen artiklar i Historisch-politische Blätter, är intressant ur många synpunkter. Sålunda ägnas över 40 sidor åt en framställning av situationen inom den svenska kyrkan, II, s. 368 ff. Reuterdahls definition av kyrkans begrepp i hans herdabrev kommenteras på följande sätt: »Der Erzbischof konnte unmöglich besser den katholischen Kirchenbegriff dem protestantischen Princip der Unmittelbarkeit gegenüberstellen, als er hiermit thut!» II, s. 402. I förordet framhåller Jörg, att den allt djupare splittringen inom protestantismen framhäver riktigheten i den katolska kristendomsformen, och att han naturligtvis har sina sympatier hos den riktning bland lutheranerna, som kommer de romerska grundprinciperna närmast. Likväl blir deras position obegriplig, eftersom den konsekvent borde leda tillbaka till katolicismen: »Selbstverständlich gestalten sich hier die Resultate im umgekehrten Verhältniss zu meinen persönlichen Sympatien. Um sie von vorhinein kurz anzudeuten: ich begreife sehr wohl wie man Rationalist oder Subjektivist sein kann, ich begreife so ziemlich, wie man Pietist und Unionist werden kann, ich begreife zur Noth, wie man als Altlutheraner vegetiren kann, ich begreife noch leichter, wie man zur Schwärmerkirche übergehen kann, aber ich begreife gar nicht, wie man im Ernste länger als vierundzwanzig Stunden in dem neulutherischen Widerspruch zwischen Soll und Haben aushalten kann.»

hörig henne som annars ingen, alldeles som hon och hon ensam är. Detta är Guds rike i själen, den kristna personligheten». Guardini är förresten icke nöjd med ordet personlighet, som har en bismak av individualism, autonomi och enbart inommänsklig livssyn. Det är dock fråga om Guds enskilda barn i motsats till församlingen (s. 38 f.).

»Den äkta kristna gemenskapen är icke så beskaffad, att personligheten måste värja sig däremot . . . Den är ingen makt, som gör våld på den personliga egenexistensen, utan förutsätter och fordrar den fritt för sig stående personligheten. Kyrkan är en gemenskap av väsen, som icke blott utgöra det helas lemmar och verktyg, utan samtidigt äro världar med egen medelpunkt, d. v. s. personligheter. Blotta individer bilda endast hjordar eller myrstater; gemenskap är ett förhållande mellan personligheter» (s. 40). Den kristna gemenskapen och den kristna personligheten äro något egenartat, vi få varken bestämma dem utifrån statsabsolutismen eller individualismen (s. 42). Likaså äro de bägge nödvändiga och ursprungliga, och ingendera kan återföras på den andre (jfr Ström, s. 263: »Kyrkan är oberoende av de troende i fråga om tillkomst och realitet»). Ingen är värdefullare inför Gud, en sådan fråga är galet ställd. Kristus har dött för både kyrkan och den enskilda själen (jfr Ström, s. 198: »Jesus på korset ensam är kyrkan».³² »Staten offerar den enskilde för helheten, icke så Gud. Detta är 'Menschenarmseligkeit'.» Men den enskilde är likväl underordnad kyrkan (s. 44).

Kap. »Gemeinschaft» inledes med en kritik av individualismen. Både individer och stater emellan behövs det gemenskap. Viljan till gemenskap är emellertid »så stark — oavsett att även detta ord liksom allt dyrbart redan börjar bliva ett slagord — att den nästan allt för mycket drager den ena människan till den andra. Vi börja spåra de upplösande krafterna hos den alltför starka gemenskapsviljan. Den kan förstöra personligheten. Vi upptäcka vad som var värdefullt i den tidigare individualistiska inställningen, och se, att det också finnes ett gemenskapens problem» (s. 100). Polariteten mellan personlighet och gemenskap får icke hävas, den förras frihet är en förutsättning för den senares fullkomlighet. Men

³² Det innebär en grov förvrängning av de citerade engelska forskarnas utsagor att taga dessa till intäkt för en *korporativ* tolkning av denna mening. Ramsey menar med en liknande formulering helt enkelt, att det gamla gudsfolket är reducerat till en enda person, vilken samtidigt är det nyas begynnelse, »and those who *will be united* with Him *will enter* an Israel which exists already».

detta ideal realiseras endast inom kyrkan. Guardini påvisar därpå, hur gemenskapstanken dominerar sakrament, gudstjänst och dogmer. Den alltsedan Cyprianus och Augustinus gängse bröd- och druvsymboliken³³ anföres: liksom flera korn och druvor bliva till bröd och vin, inlemmas de enskilda till ett helt i Kristi mystiska kropp. Läran om arvsynden giver uttryck åt ansvars- och ödesgemenskapen, o. s. v. Och likväl »ligger den kyska ensamhetens heliga krets omkring den stillhet, där personlighetens hjärta är ensamt med sin Gud».

För att sammanfatta beträffande det »evangeliska» i rubriken på denna uppsats, d. v. s. närmast Ströms avhandling, är frånvaron av en principdiskussion om kyrka och sociologi ett grundfel hos denna. Detta beror i sin mån på bristande kännedom om den här rikligen flödande teologiska litteraturen. De profansociologiska kategorierna leda också till det sedvanliga resultatet, när religionen betraktas ur enbart sociologisk synvinkel: samfundet blir gudomen, kyrkan blir Gud (Kristus). Genom de ingalunda konsekvent genomförda och illa avvägda begreppsbestämningarna tillåtes vidare kollektivet att helt uppsluka den enskilde, vilket demonstreras på sådana kristna grundbegrepp som tro och omvändelse. Utplånandet av gränserna mellan kollektivet-kyrkan och Kristus liksom mellan de enskilda och kyrkan befrämjas dessutom genom att t. ex. likhet, delaktighet och representation tillspetsas till identitet — jfr särskilt det »korporativa» tänkandet —, genom att formella religionshistoriska paralleller anföras, vilka höra hemma i en rent panteistisk idékrets, och genom att en i hög grad förkortad logik användes i bevisföringen. För att kunna belägga sina teser måste därför förf. hårdraga källor och litteratur. Alla dessa faktorer samverka till att Ströms goda syfte — att skapa en motvikt till en alltför individualistiskt tolkning av N. T. — förfelas, så att han hamnar i den motsatta ytterligheten.

Den hos oss så gott som helt obeaktade katolska, vetenskapliga litteraturen utgör en neutral plattform för bedömningen av ovan nämnda huvudfrågor. Den har dessutom den dubbla förtjänsten av att återspegla en kyrkodebatt, som uppvisar påtagliga likheter med den protestantiska, och av att lämna en positiv bestämning av relationerna mellan Corpus Christi, kyrkan och den enskilde. Likaså påträffas där en klar åtskillnad mellan en sociologisk och en teologisk betraktelse av kyrkan. Ström befinnes vid

³³ Se härom Holböck, op. cit., s. 192 ff.

en jämförelse med de katolska auktorerna vara mera katolsk än dessa, om man därmed menar en absolutifiering av kyrkan — och icke endast han, eftersom hans avhandling til syvende og sist utgör ett försök att på N. T. återföra vissa aktuella tendenser i svensk teologi och svenskt kyrkligt tänkande. Detta är bakgrunden till valet av den egenartade kategori-läran.³⁴ Den »nya» kyrkosynen visar sig förresten vara hela hundra år gammal. Emellertid saknas icke en mera moderat uppfattning i hithörande frågor även på evangeliskt-kyrkligt håll, varom Chichesterkonferensen bär vittnesbörd.

Resultatet, att den romersk-katolska och den måttfulla evangelisk-lutherska tolkningen av N. T:s kyrkosyn i väsentliga punkter stämma överens, ställer oss inför ett nytt problem av mycket stor räckvidd, likaledes föga beaktat i vårt land. K. E. Skydsgaard pekar på detta i uppsatsen »Til Spørgsmaalet om Kirken»,³⁵ vilken samtidigt utgör en anmälan av »En bok om Kyrkan». Den danske systematikern framhåller under allt erkännande av detta arbetes förtjänster, att det nytestamentliga avsnittet står isolerat i detsamma, eftersom de följande partierna i boken icke alls draga ut konsekvenserna av de däri vunna resultaten. Varken den romersk-katolska, den evangelisk-lutherska eller den frikyrkliga kyrkotanken kunna t. ex. sägas representera den nytestamentliga. Härigenom ställas vi »over for meget paagaende og temmelig pinagtige Spørgsmaal. Det kunde jo være, at vi med *denne* Kirkeforstaaelse som Baggrund kunde blive stillet over for Spørgsmaalet, om vi overhovedet er Kirke. Der kunde vist meget godt skrives en Artikkel. der hed: Den nytestamentlige Kirke som Spørgs-

³⁴ Har den evangelisk-lutherska teologien genom sin starka theocentricitet en personlighetsutplånande tendens inom sig själv? Jfr N. F. S. Ferré, *Swedish Contributions to Modern Theology, with special reference to Lundensian Thought*, New York 1939, s. 185: »But if God is the subject of faith and love, has man a personality of his own?»

³⁵ *Dansk Teologisk Tidsskrift* 6, 1943, s. 258—71, vilken genom en personlig hänvisning från prof. Skydsgaard vid dennes Uppsalabesök i oktober kom i rec:s händer, först när denna artikel var så gott som färdigskriven. Skydsgaard hänvisar också till en rad katolska arbeten, speciellt avseende Corpus Christi-tanken, och efterlyser en ingående behandling av Luthers ställning till denna. Några huvudtankar i Congars bok, som liksom de flesta andra katolska verk saknas i Sveriges offentliga bibliotek, återfinnes i »Die Kirche Christi», hrsgg. von O. Iserland, *Einsiedeln-Köln* 1940, s. 13—59 (»Der mystische Leib Christi und seine sichtbare Manifestation»). Detta samlverk vill för icke-katoliker klargöra den katolska kyrkans inställning till den ekumeniska frågan och därmed fylla den brist på litteratur härom, som påtalades vid konferenserna i Oxford och Edinborough 1938.

maal til den danske (eller svenske) evangelisk-lutheriske Folkekirke» (s. 268)!

Nämnda fråga är dock gemensam för alla de tre kristendomsriktningarna under den förutsättningen, att omdömet om dessa håller streck. Av speciellt intresse i vårt sammanhang är emellertid, att även Skydsgaard framhåller den förbluffande likheten mellan den katolska och den nytestamentliga kyrkotanken, sådan den tolkats i »En bok om Kyrkan». Han drager därav den riktiga slutsatsen, att det blir nödvändigt att företaga en uppgörelse med det katolska kyrkobegreppet, d. v. s. just det problem, som denna framställning utmynnar i. Ty när de frikyrkliga från kyrkligt håll anklagas för att ha brutit gemenskapen, kunna de svara med att hänvisa till sitt individualistiska församlingsbegrepp. Men vad skola de högkyrkliga lutheranerna genmäla emot samma beskyllning från den romersk-katolska kyrkans sida, om de ha principiellt samma kyrkobegrepp som denna? Då man därjämte sätter Corpus Christi-tanken i centrum och utan restriktioner upphäver distinktionen mellan den synliga och den osynliga kyrkan, få följande katolska invändningar en särskild tyngd: »Mit der sog., 'äusseren' Kirche ist (auch) die Kirche als *Leib* Christi zerstört» (Wagner), och: »Le protestantisme a brisé avec l'Eglise qui est le corps mystique du Christ; il ne peut avoir comme doctrine du corps mystique qu'une doctrine qui se brise elle-même en morceaux et qui se perd» (Mersch).³⁶ Och Jörgs andran står sig alltjämt.³⁷

Några exempel på behandlingen i Ströms avhandling av syriska, hebreisk-aramaiska och grekiska källor må till slut anföras:

S. 140 grundas påståendet, att senjudendomen känner tanken på en lidande Messias, bl. a. på en elementär felläsning i den syriska texten till 4 Esra 13: 52. Av de fyra bokstäverna **לחי** (min son) har förf. misstagit sig på hälften och läst in den term, som passar hans teori, **חבדי** (min tjänare). Att den syriska texten till 7: 28 likaväl som den latinska, vilken utdömes av Ström, är sekundär

³⁶ Cit. Skydsgaard, op. cit., s. 271.

³⁷ Se ovan, s. 291, jfr s. 290. — Den i Kyrkohistorisk Årsskrift 44, 1944, s. 365 f., utlovade granskningen av Ströms avhandling avsnitt för avsnitt, vilken visade sig bliva alltför omfattande för en vanlig recension eller uppsats, har utbytts mot ovanstående, mera principiella framställning, som också torde lämpa sig bättre för denna tidskrift. Några av de likaledes aviserade filologiska anmärkningarna ha dock medtagits. I ett följande nr av STK hoppas jag kunna referera en del av den nyare romersk-katolska Corpus Christi-litteraturen, som icke kommit med ovan.

har icke blott lett till bortseende från filologiska fakta, alldeles som på s. 140, utan också till en sakligt ohållbar tolkning. Trots det blomstrande bildspråket håller nämligen Cyrillonas genomgående isär bild- och sakhälf. Så även här. De rader, som följa omedelbart efter citatet, lyda: »På samma sätt bar också vår Herre de fångna döda och förde dem ut ur dödsrikets förgård». Det är alltså fråga om Kristi nedstigande i dödsriket (= nedmyllandet av vetekornet) och befrielsen av »andarna i fångelset» (= axet spirar upp). Men de senare finnas till före Kristi död och oberoende av honom. Frukten av hans död är här andarnas befrielse, icke kyrkans och missionens uppkomst.

S. 136 är trots Engnells muntliga uppslag den nya interpunkteringen av Dan. 7: 14 föga lyckad, eftersom den traditionella treklängen »alla folk, folkslag och tungor» är ett stående uttryck, som förekommer på icke mindre än 5 andra ställen i Danielsboken.

S. 142: »Denna [stege föreställer] världens folks furstar.» Pron. אַלִּי är icke sing. utan plur. och syftar på *änglarna*, som stiga upp och ned för stegen. »Dessa» tolkas alltså såsom folkfurstar, icke stegen. — I citatet ur Ex. R. 14: 15 kunde förf. ha på något vis markerat anförandet av Dan. 4: 28. Tolkningspoängen, d. v. s. uppfattningen av קַל såsom egennamn har helt gått förlorad i översättningen. Om Ström använt stor bokstav och transkription, citationstecken eller kursivering, hade den kommit till sin rätt. Förekomsten av den nyaste och lättillgängliga engelskspråkiga midraschutgåvan är icke noterad.

S. 253, not 2, står dāgeš forte felplacerat i מִבְּרָק. I rättelserna, s. 498, ändras detta, men då borttages punkten alldeles i stället för att säntas i den mellersta stamradikalen.

S. 303 har förf. fördärvat Jeremias' utredning genom att anföra det arameiska עֲרֻבְתָּא דִּי פְסַחָא. Detta betyder »tillredelsedagen (= fredagen) i påskeveckan», varvid פְסַחָא enligt gängse kalendariskt bruk får beteckna hela den vecka, vars höjdpunkt påskhögtiden är. עֲרֻבְתָּא פְסַחָא däremot betecknar tillredelsedagen för själva påskfesten. De nämnda termerna äro alltså *icke* dubbeltydiga utan endast det ensamma עֲרֻבְתָּא liksom det *grekiska* παρασκευὴ τοῦ πάσχα. — Vid diskussionen av teorierna om Jesu död den 14 eller 15 Nisan observerar icke heller Ström, att den judiska dygnräkningen börjar vid solnedgången så att datum för måltiden och korsfästelsen sammanfaller.

S. 2 adderar förf. ihop de tvenne översättningarna av ψυχὴ »själ» och »liv», till det på svenska omöjliga »livssjäl». Detta ord kan endast leda in tankarna på den rent vetenskapliga distinktionen mellan kropps- eller livssjäl och frisjäl. I annat sammanhang saknar termen burskap i vårt språk.

S. 52 f. hävdar Ström identitet mellan konungens kropp och riket i anslutning till ett trefaldigt vantolkat Heliodoroscitat: 1) det disjunktiva ἢ översättes med »och»; 2) τοῦ βασιλέως insättes godtyckligt i texten i stället för det där stående ὁμοῦν, som syftar på drottningen och kungaparet; 3) en persons delaktighet i tvenne gemenskapsformer utsäger logiskt sett ingenting om de senares förhållande till varandra. Och slutligen kan icke Fridrichsen utan vidare utnyttjas för att styrka Ströms tolkning, jfr F:s utsaga: »Leider ist die Gleichung (sic!) σῶμα—βασιλεία zu knapp bezeugt, als dass man davon irgendwie weitgehendere Schlüsse ziehen könnte.»

S. 114 banar Ström vägen för sin »prolongerande korporativa uppfattning» genom att översätta de grekiska aoristerna i Ps. Sal. 17: 4 med perfekta. Men det står, att Herren *en gång* med ed lovade David, att dennes efterkommande evinnerligen skulle härska över riket. Därmed är alla kungaideologier till trots ingenting utsagt om en identitet mellan David och hans ättlingar. Riket är i framtiden »deras», såsom den syriska versionen med rätta uppfattat saken, vilket föranleder Ström att beteckna denna översättning såsom »mindre korporativ». Ingenting hindrar, att den grekiska texten tolkas på exakt samma sätt, så att αὐτοῦ syftar på σπέρμα, icke på David. Meningen blir dock densamma i bägge fallen.

S. 217 citerar Ström Lohmeyers *teologiska interpretation* av Mt 3: 8, enligt vilken Gud uppenbarar sin makt i omvändelsen: »Busse ist also die göttliche Offenbarung.» Förf. identifierar omedelbart enligt den för honom sär-egna metoden subjekt och predikatsfyllnad och översätter s. 219 μετάνοια i Apg. 26: 20 med »uppenbarelse», en orimlighet, som Ström icke ens själv kan konsekvent genomföra (jfr s. 211 och 257). Varför icke likaväl återgiva ordet med »norm» eller »makt», då det hos Lohmeyer också står: »Norm heisst Metanoia. Busse ist ... die göttliche Macht»?! Att begreppsfärer kunna korsa varandra eller vara över- och underordnade, och att bestämmingar kunna vara samstämmiga eller ensidigt avhängiga, därmed räknar förf. sällan. För honom är det genomgående fråga om uteslutning — täckning eller motsats — ömsesidig avhängighet.

S. 381 fastslår Ström i förment anslutning till Abbott, att ἵνα hos Jh aldrig står »i betydelsen ὅτι eller ὥστε utan ständigt för att ange en avsikt och ett ändamål». Men några sidor tidigare (s. 364) citerar han själv den paragraf hos Blass-Debrunner, som säger, att konstruktionen med epexegetiskt ἵνα är särskilt vanlig hos Jh! Motsägelsen synes utom på en strävan att tolka Jh 6: 29 i viss riktning också bero på förf:s förenkling av Abbott's sats: »never uses ἵνα exactly for ὅτι or ὥστε.» Vari skillnaden består, har Blass-Debrunner utrett och Ström själv refererat på s. 364.

TEOLOGISK LITTERATUR

HARALD SAHLIN: *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukarischen Theologie. Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis edenda curavit A. Fridrichsen, XII. VII + 404 sid. Uppsala 1945. Pris kr. 12:—.* (Akad. avh.)

Det är sällan en doktorsavhandling är så rik på djärva uppslag och hypoteser som Harald Sahlins. Det är ingenting mindre än en ny syn på Lukasevangeliet och Apostlagärningarnas uppkomst som han framlägger. Detta framgår ej klart av titeln, som är något missvisande. Den anger det ämne, som förf. från början tänkt sig att behandla. Men under arbetets gång har uppgiften, såsom ofta sker, förskjutit sig. Förf. har för att kunna genomföra den bibelteologiska undersökningen, nödgats ingående behandla frågan om Lukasskrifternas uppkomsthistoria, och avhandlingen har framför allt kommit att ägnas den uppgiften, även om bibelteologiska synpunkter komma med i argumenteringen och sedan sammanfattas i bokens slutkapitel. I sin uppfattning av Lukasskrifternas historia är förf. dock ej utan föregångare. Huvudtesen är i stort sett densamma som hos C. C. Torrey, vilken hävdar, att Luk. + Apg. 1—15: 35 ursprungligen utgjort en självständig på arameiska (Luk. 1: 5 —2: 52 på hebreiska) avfattad skrift — av Sahlin kallad Proto-Lukas — vilken sedan översatts till grekiska och försetts med tillägget Apg. 15: 36 —28: 31. Sahlin skiljer sig från Torrey huvudsakligen däri, att han menar, att översättaren av den ursprungliga skriften ej nöjt sig med att översätta utan även bearbetat skriften. Blott på så sätt menar han sig kunna förklara den egendomliga dubbelhet, som man redan förut iakttagit i Lukasskrifterna, mellan i språkligt och stilistiskt avseende semitiskt färgade avsnitt och typiskt grekiska vändningar. Förf:s självständiga uppslag visa sig emellertid framför allt i den detaljanslys av Luk. 1—2, varmed han söker stödja huvudtesen. På detta avsnitt faller huvudvikten i avhandlingen. Innan han går in därpå, kompletterar han emellertid i inledningskapitlet huvudtesen med en detaljerad bild av Lukasskrifternas litterära historia. Den intressantaste synpunkten däri är, att det slutliga

verket Luk. + Apg. utarbetats — sannolikt av Lukas, läkaren — som en försvarsskrift för Paulus, avsedd att gynnsamt påverka utgången av hans process i Rom. Detta betyder, att verket kommit till i början av 60-talet. Proto-Lukas måste då vara äldre och är antagligen skriven på 50-talet. Eftersom Mark. begagnas av Proto-Lukas, måste detta evangelium vara ännu äldre, i varje fall ej senare än år 50. Detta är som synes åsikter, som radikalt omstörta gängse uppfattningar om evangeliernas tillkomst-tid. Sahlin har ej tillfälle att inom avhandlingens ram noggrant verifiera dem. Blott på en punkt går han in på en mera ingående bevisning: i fråga om syftet med det slutliga verket Luk. + Apg. Den frågan är ju å andra sidan centralfrågan, när det gäller de anförda dateringsförslagen. Emellertid lyckas förf. ej styrka sin åsikt på den punkten med vägande skäl. Ett påtagligt intresse för Paulus i senare delen av Apg. kan visserligen påvisas, och till en del har förf. rätt i att det oftast är Paulus' konflikter med judarna och i samband därmed hans behandling av romerska myndigheter som omtalas. Men då han söker uppvisa, att Lukas-prologen, som ju direkt anger skriftens syfte, bär prägel av att vara inledningen till en juridisk-officiell inlaga, misslyckas han helt. Det samband med juridiken, som han här menar sig finna, grundas på en serie godtyckliga antaganden om ordens valör.

Avhandlingens huvudavsnitt utgör, som redan sagts, detaljanalysen av Luk. 1—2, varigenom tesen om den bakomliggande hebreiska källan till dessa kapitel skall styrkas. Förf. har här gått synnerligen omsorgsfullt till väga. Han har icke lämnat några svårigheter obeaktade, som den givna texten erbjuder, när det gäller att verifiera huvudtesen. Den byggnad, som han uppfört, är in i detalj genomtänkt och synnerligen noggrant konstruerad. Frågan är bara, om den har tillräcklig grund att stå på.

Förekomsten av typiskt grekiska vändningar hindrar, som vi redan sett, förf. från att betrakta Luk. blott som en översättning av den semitiska förlagan. Denna måste vara bearbetad. Därmed är det schema givet, efter vilket typiskt grekiska vändningar i texten bedömas: dessa bero på Lukas' bearbetning. Så måste förf. resonera utifrån sin huvudtes. Men i och för sig äro dessa grekiska vändningar lika många motinstanser mot huvudtesen om den semitiska grundskriften. För att kunna genomföra sin teori tvingas förf. att avskilja sekundära, lukanska element på genomgående mycket lösa grunder. Ibland blir den hyfsade texten avgjort sämre än den givna. Så t. ex. då förf. stryker τούς γονεῖς i 2: 27 och τὸ τί ἂν θεοὶ καλεῖσθαι αὐτό i 1: 62. I båda fallen nödgas förf. företa dessa operationer uteslutande därför att den givna texten ej går att åter-

föra på en hebreisk förlaga. Men i båda fallen uppstår därigenom en oklarare text. Förf:s försök att i fråga om 1: 62 försvara den oklarare texten med hänvisning till ett Mischnaställe är förfelat.

De positiva bevisen för tesen äro den semitiska koloriten i dessa kapitel och en del textställen, som förf. anser sig böra förklara som felöversättningar av det hebreiska originalet. Särskild vikt faller givetvis på felöversättningarna, om sådana verkligen med större grad av sannolikhet kunna påvisas. Emellertid visar det sig i flera fall, att svårigheterna med den antagna hebreiska grundtexten äro större än med den givna grekiska texten. Sålunda menar förf., att uttrycket $\varphi\omega\varsigma \epsilon\iota\varsigma \acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\psi\iota\nu \epsilon\theta\nu\omega\nu$ Luk. 2: 32 beror på missförstånd av ett hebreiskt **אור לגלות גוים**. Här borde det mellersta ordet vokaliseras **לְגִלוֹת** — av Lukas misstolkat som **לְגִלוֹת** — och **גלות גוים** fattas som beteckning på den judiska diasporan = »diasporan bland hedningarna». Uttrycket är, såvitt jag vet, ej belagt i hebreiskan. Men detta är en mindre svårighet, ty de parallellställen, som förf. anför, göra i alla fall troligt, att termen är tänkbar. Men förf. observerar själv, att den ifrågavarande frasen hör ihop med Jes. 42: 6 och 49: 6, där det talas om Ebed Jahve som **אור גוים**, och bör tolkas i överensstämmelse därmed. Han reder sig med att påstå, att även Jes.-ställena syfta på diasporan. Man behöver emellertid blott läsa Jes. 49: 6 för att omedelbart konstatera omöjligheten av denna tolkning. — Luk. 2: 15 accepterar Sahlin den svårare läsarten $\omicron\iota \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota \omicron\iota \pi\omicron\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$ och menar att denna motsvarar ett hebreiskt **האנשים הרועים**. Han gör emellertid själv den anmärkningen, att detta uttryckssätt, med bestämd form, icke är vanligt. I själva verket torde det ej alls förekomma. Parallellerna med obestämd form representera visserligen ett vanligt hebreiskt uttryckssätt men äro av helt annan karaktär. — Luk. 1: 56 f. skapar Sahlin förut-sättningar för antagandet av en felöversättning genom att utan vägande skäl betrakta v. 56 b som en för berättelsen främmande tillsats. — Förf:s teorier om felöversättningar måste i de anförda fallen betraktas som förfelade. Över huvud taget gäller om hans hypoteser på denna punkt, att de äro föga övertygande. De kunna därför ej leverera något hållbart stöd för tesen om den hebreiska urtexten.

Vid analysen av texterna får förf. även tillfälle att framlägga särpräglade tolkningar, som icke nödvändigt hänga samman med frågan om den semitiska grundtexten. Sålunda söker han utmönstra tanken på jungfrufödelsen ur bebådelseberättelsen Luk. 1: 26 ff. Han gör därvid saken ytterligare komplicerad för sig genom att på mycket lösa grunder hävda,

att Maria i själva verket redan är havande, då ängeln besöker henne. Han får då vissa svårigheter redan med v. 27. Men framför allt måste han ta ställning till v. 34—37. Han nöjer sig med att i Kattenbuschs efterföljd betrakta orden *ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω* i v. 34 som sekundära och söker tolka bort tanken på jungfrufödelsen ur v. 35 f. Detta låter sig emellertid svårligen göra och även uteslutningen av den nämnda satsen är — hur påfallande denna än må förefalla — oberättigad, om man tar hänsyn till berättelsens allmänna karaktär.

En idé, som förf., såvitt jag vet, är den förste att framställa, är att vissa ord, som enligt texten talas till Maria och Sakarias egentligen avse Sion. I stället för eller vid sidan av de i texten omtalade avses »dottern Sion». Teorien är intressant, men vid närmare granskning visar det sig, att förf. ej kan anföra några egentliga skäl för den, och att i stället den föreliggande texten avgjort talar emot den. I samband med denna teori står också förf:s omflyttning av Magnificat och Benedictus: Magnificat skall egentligen stå efter 1:64 såsom en Sakarias' lovsång, Benedictus efter 2:38 såsom en Hannas lovsång. Omplaceringarna bygga på en serie synnerligen löst grundade kritiska synpunkter på den föreliggande texten. Den enda svårighet, som förf. kan påvisa med Magnificat på dess givna plats är att orden *ταπεινώσις τῆς δούλης αὐτοῦ* ej synas motsvara Marias situation. Emellertid uppstår ju en ännu större svårighet, när sången skall läggas i Sakarias' mun. Denna löser förf. med antagandet, att »tjänarinnan» är »dottern Sion», och stöder detta med att det i G. T. ofta talas just om Sions eller Jerusalemets förödmjukande. Och detta trots den direkta parallellen i Hannas ord i 1 Sam. 1:11, där Septuaginta har exakt samma fras som Magnificat!

De anförda exemplen må vara nog för att ge en föreställning om förf:s behandling av den givna Lukas-texten. Liknande djärva, på sitt sätt sinnrika, men diskutabla hypoteser finns det gott om i boken. Det är denna djärva uppslagsrikedom, som ger den dess charme men också utgör dess svaghet. Förf. tillhör den typ av forskare, som ej räddas för att ge sig ut på det ovissas område. En sådan dristighet är en stor tillgång för den som vill göra nya upptäckter. Men skall den leda till hållbara resultat, måste man vara mera kritisk även mot de egna uppslagen än förf. i detta arbete visar sig vara. Nu lägger han i dagen ett stort skarpsinne, när det gäller att upptäcka svårigheter med den föreliggande texten — alltför stort, efter min mening — men långt mindre, när det gäller att veifiera de egna hypoteserna. Därför har man ofta det intrycket inför förf:s tolkningar, att han väljer den mest konstlade lösningen i stället

för den mest naturliga. Trots detta läser man hans bok med intresse. Den är minst av allt en likgiltig bok. Även om man ej kan acceptera förf:s synpunkter, följer man icke utan spänning hans försök att genomföra dem och får därvid blicken skärpt för väsentliga problem i fråga om tolkningen av inledningskapitlen till Lukas. Hans bok är därför icke bara ett originellt utan ett på sitt sätt värdefullt tillskott till den svenska exegetiska litteraturen.

ERIK SJÖBERG.

YNGVE BRILIOTH: *Predikans historia. Olaus Petri-föreläsningar hållna vid Uppsala universitet.* — VIII + 288 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1945. Pris kr. 11: 50; inb. 15: —.

En framställning av predikans historia är en lika svår som fängslande uppgift. Materialet, både det tryckta och otryckta, är synnerligen omfattande och rymmer en rad kritiska och litteraturhistoriska problem. Behovet av en modern framställning av predikans historia har också sedan länge varit ett påtagligt faktum. Visserligen finns det åtskilliga predikomonografier, men de flesta av dessa äro av mycket enkel beskaffenhet, och de sammanfattande översikterna äro lätt räknade och föråldrade. Det är därför med verklig glädje och tacksamhet man tar del av biskop Yngve Brilioths *Predikans historia*. Som framstående medeltids- och liturgi-historiker har Brilioth gått synnerligen väl rustad till sin svåra uppgift. Resultatet motsvarar också de största förväntningar.

Som utgångspunkt för sin framställning har Brilioth valt Jesu predikan i Nasarets synagoga. Denna predikan utgör, skriver förf., »den viktigaste länk, det gyllene spänne, som förbinder judisk förkunnelse och kristen predikan och så skapar ett djupgående sammanhang i ordets tjänst inom den bibliska uppenbarelseens historia» (s. 7). Jesu predikan i Nasaret blir dock i Brilioths arbete något mer än en historisk utgångspunkt. Förf. ser i denna nyckeln till predikans historia genom tiderna. Som en särskild oratorisk akt bestämmes predikan, menar Brilioth, djupast sett av tre moment eller principer: den liturgiska, den exegetiska och den profetiska. Uppgiften blir därför att klargöra dessa principers närmare utformning och samspel.

Förf. är givetvis väl medveten om att en dylik tes »kanske icke kan göra anspråk på full vetenskaplighet, såsom den kritiska skolmästarvidomen bestämt vetenskaplighetens begrepp» (s. 10), men han betonar med

full rätt, att en princip är nödvändig, om man överhuvud taget skall »finna vägen genom predikohistoriens ganska villsamma och ofullständigt kartlagda farvatten» (s. 13). En vinst av förf:s tillvägagångssätt kan också genast noteras. På ett mycket föredömligt sätt har Brilioth lyckats frigöra sig från den i predikans historia mycket vanliga »dogmhistoriska kompendievisdomen» liksom ock från den för en historiker nära till hands ligande frestelsen att låta predikohistorien bestämmas av kategorier från kyrko- och fromhetslivets allmänna historia. Allt detta gör, att över föreliggande arbete vilar något av nyhetens behag. Här finnas inga nötta klichéer, inga döda partier. Då det gäller att få ett grepp om predikans egenart, har förf:s arbetshypotes verkligen visat sig fruktbar. En önskan må dock här vara på sin plats. Måtte alla eftersägare använda den framlagda arbetshypotesen med samma fina urskillning, samma kloka omdöme, och med samma förståelse för och uppskattning av andra »sekundära moment» och »litterära sidomotiv»! Ty även dessa ha på olika sätt och under olika tider i hög grad bestämt predikan, något som givitvis icke förbisetts av Brilioth. Även ett annat påtagligt resultat må här antydast. I gängse framställningar av predikans historia har man gärna stannat vid de mera isolerade förlöpningarna, vid de iögonfallande överdrifterna och utväxterna och låtit dessa ofta rätt isolerade företeelser framstå som tidstypiska. Brilioth har gått en annan väg. Hans strävan har varit att teckna predikans egenart och självständighet, att »komma åt predikan själv som en inom kyrkan framvuxen, för kristen gudstjänst egendomlig retorisk form» (s. 13).

Efter ett inledande kapitel med titeln »Från synagogan till kyrkan» skildrar förf. den grekiska homilian, som med Krysostomos nådde sin höjdpunkt. Krysostomos ställes vid sidan av Savonarola och Luther och karakteriseras som »en av hjältegestalterna i predikans historia» (s. 29). Hos honom framträda också klart predikans tre huvudmoment, ehuru de ännu icke smält samman till en enhet.

Under de första århundradena var grekiskan predikospråket även i Västerlandet. Först med Augustinus, den gamla kyrkans främste predikant, avkastar den latinska predikan »det grekiska oket och antar en originell gestalt» (s. 42). I predikans historia innebär därför Augustinus' insats en av de stora vändpunkterna. Först hos Augustinus framträda de tre förut nämnda momenten i skapande växelverkan. Predikan finner hos honom sin egen form, ehuru den icke »släppt sambandet med den retoriska traditionen, men detta samband är icke längre en boja. Den nya formen har börjat framträda, men den har icke ännu fått full fasthet» (s. 54).

Både den senantika och den medeltida predikan levde huvudsakligen på arvet från Augustinus. Den bibelutläggande homilian tränges alltmer tillbaka, och predikan blir mer etiskt bestämd och får allt svårare att komma till sin rätt »inom de gränser, som uppdrogos av de kultiska formernas allt frodigare blomstring» (s. 55). Den liturgiska infattningen blir under medeltiden predikans tvångströja i stället för dess stöd. Predikan blir i första hand ett hantverk, och en rad hjälpmedel utgavos för att underlätta detta. Ett studium av de många homiletiska hjälpmedlen: artes predicandi, exempelsamlingar och summae, visa, hur långt tekniken drivits. De vittna ock samtidigt om att predikouppgiften togs på allvar och ägnades den största omsorg, även om »mödans frukt» blev ganska ringa. En viktig anledning härtill ser förf. i det förhållandet, »att predikans huvudmoment icke bragts till harmonisk samverkan» (s. 92). Hos en Savonarola spränger visserligen den profetiska förkunnelsen de hävdvunna formerna, men den står utan organiskt sammanhang med den följande utvecklingen.

I predikans historia betecknar Luthers reformatoriska insats en ny begynnelse; reformatorn hör själv till de outtröttliga förkunnarna, och antalet av hans bevarade predikningar har skattats till omkring 2300. En allsidig undersökning av Luthers predikoverksamhet saknas dock alltfört. Till de ofta okritiska beundrarna av Luthers predikan har Brilioth icke sällat sig. I stället betonar han de påtagliga bristerna. Hit hör i främsta rummet »försummandet av formen och uppställningens regellöshet» (s. 101). Denna brist hör emellertid nära samman med det profetiska draget i reformatorns predikan. Luther står, heter det, som »ett av predikohistoriens väldigaste exempel på en i egentlig mening profetisk förkunnelse» (s. 124).

På den närmast följande utvecklingen har Luthers inflytande varit ringa, och det organiska sambandet mellan reformatorn och den senare lutherska predikan är icke lätt att uppdaga. Sambandet mellan ortodoxien och den medeltida homiletiken är då väsentligt lättare att finna. Här som i så många andra fall tog ortodoxien arv efter skolastiken. Detta förhållande, som framhållits av A. Wifstrand i hans utmärkta arbete *Andlig talekonst*, har med rätta understrukits och ytterligare belysts av Brilioth. Nu liksom under medeltiden ägnades en intensiv uppmärksamhet åt predikans tekniska svårigheter, och man strävade allvarligt efter att komma till rätta med perikoppredikans svåra problem. Det formella och metodiska intresset träder i förgrunden. I den ofta mycket hårda dom, som fällts över den homiletiska teknikens gyllene tidsålder, vill Brilioth icke

utan vidare instämman. Ensidigheter och överdrifter ha visserligen förekommit, men härmed är icke allt sagt. Behovet av en mera nyanserad och rättvisare analys finner Brilioth påtagligt.

Efter en »ekumenisk utblick» över predikan inom de katolska, reformerta och anglikanska kyrkorna, i all sin knapphet en förträfflig sammanfattning, skildrar Brilioth i de båda sista kapitlen den svenska predikan.

Sedd mot den medeltida bakgrunden framstår även den svenska reformationens förkunnelse som en nyskapande insats. Predikan får nu den centrala ställning, som den sedan dess innehaft i svenskt gudstjänstliv. Även i predikans historia är Olavus Petri den allt dominerande gestalten. »Mer än någon annan förtjänar han», skriver Brilioth, »hedersnamnet verbi divini minister. Genom hela hans gärning går nitälskan för ordets förkunnelse. Allt annat underordnas detta suveräna intresse» (s. 172). Hans postilla, som avsåg att vara »en skola och ett repertorium för predikanter», betecknar »en enastående insats», i dess enkelhet visar sig »ett drag av genialitet liksom språkkonstnären framträder i den anspråkslösa klarhet, som gör postillan till ett av de stora monumenten i det svenska språkets historia, lättare tillgängligt för den nutida läsaren än mycket som skrevs och trycktes på svenska under de två följande århundradena» (s. 177).

Av stor betydelse blev även ärkebiskop Laurentius Petris postilla av år 1555. Då ärkebiskopen i sin Kyrkoordning, även den ett viktigt aktstycke i predikans historia, uppmanar prästerna att akta sig för många postillor och i stället använda en »then som rettsinnigh är» eller högst två, har han väl närmast haft sin egen och broderns i tankarna. Laurentius Petris postilla blev också omtryckt 1630 och 1641, ett talande vittnesbörd om att den blivit flitigt använd icke minst av prästerna. För dessa sammanskrev även Petrus Johannis Gothus omkring 1600 sina båda postillor. Det dröjde sedan länge, innan nästa fullständiga postilla såg dagen. Överhuvud taget är den vanliga söndagspredikan mycket ringa företrädd under 1600-talet. De predikningar, som befordrades till trycket, voro av annat slag: bröllops-, begravnings-, böndags-, synodal-, riksdags-, marknads- och »surbrunnspredikningar». »Men om den förkunnelse, som ljud från sockenkyrkornas predikostolar på vanliga söndagar, äro vi anmärkningsvärt illa underrättade» (s. 187). I regel har man säkerligen här fått del av Laurentius Petrus och Petrus Johannis Gothus predikningar. I långt större utsträckning än man vanligen tror har det svenska prästerskapet i äldre tid uppbyggt sina åhörare med tryckta predikningar.

Med rätta vänder sig Brilioth mot den gängse uppdelningen av 1600-talets svenska predikan i tvenne grupper: den nyskolastiska och den mera individuella, stundom även kallad fältpredikan. Att urskilja olika rikt-

ningar anser Brilioth omöjligt och betonar, att den förefintliga olikheten snarast består »i graden av läraktighet eller av motstånd mot tendensen till schematisering». För att illustrera riktigheten av detta påstående räcker det att hänvisa till biskoparna Olaus Laurelius och Erik Emporagrius.

Länge stod den svenska predikan under tyskt inflytande. Spår till en självständig utveckling skönjas dock. I det sista kapitlet, »Den nyare svenska predikan», fäster man sig också särskilt vid vad Brilioth kallar den klassiska linjen, d. v. s. »en syntes av ortodoxiens arkitektoniska stil, i anslutning till den skolastiska traditionen, pietismens själavårdande iver och den nya tidens krav på klarhet och enkelhet» (s. 205). En typisk representant för denna syntes är J. J. Rambach (1693—1755). Om denne i Tyskland fick ett mycket begränsat inflytande, upptogs och fullföljdes hans ideal av män som Baelter, Nohrborg och Abraham Pettersson. Med Nohrborgs predikoideal för ögonen skrev Biskop Johan Möller 1779 sin »Avhandling om ett rätt predikosätt». Genom detta arbete fick nyssnämnda predikoideal sin teoretiska motivering och förblev länge en levande makt i vårt land. Av Möllers arbete har Schartau tagit starka intryck, och det är Möller, som förmedlat arvet från Rambach och Nohrborg. Med Schartau når den klassiska linjen sin höjdpunkt. Genom dennes lärjungar har den fortsatt ända fram till våra dagar. Härigenom har den klassiska linjen i svensk predikan med anor från medeltiden och den lutherska ortodoxien kommit att bli den ena huvudpolen i den homiletiska utvecklingen. Dess motpol torde närmast, menar Brilioth, vara att söka i den nya av anglosachsisk fromhet påverkade biblicismen.

Brilioths framställning av predikans historia omfattar 288 sidor. Att inom detta starkt begränsade utrymme kunna medtaga så många fakta, så många nya synpunkter och samtidigt peka på så många forskningsuppgifter hör otvivelaktigt till de stora undantagen i den vetenskapliga litteraturen. Då härtill kommer, att Brilioths arbete är synnerligen välskrivet och lättillgängligt, kan det med fog karakteriseras som det främsta, som överhuvudtaget skrivits om predikans historia på något språk.

SVEN KJÖLLERSTRÖM.

GEO WIDENGREN: *Religionens värld. Religionsfenomenologiska studier och översikter. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1945. 476 sid. Pris kr. 14: —; inb. kr. 16: 50.*

Professor Widengren är en av de mest produktiva professorerna i våra teologiska fakulteter. Trots att han är den yngste av dem, har han

redan hunnit utge ett flertal specialundersökningar på skilda religionsområden och har nu också gjort en större sammanfattande religionsfenomenologisk översikt, *Religionens värld*. Grundad som den i vidsträckt grad är på primärundersökningar, utgör denna översikt en imponerande arbetsprestation. Den fyller därjämte en lucka i den religionshistoriska litteraturen. Som handledning i religionsfenomenologi har hittills i regel van der Leeuw: *Phänomenologie der Religion* kommit till användning, men denna bok är dels ganska svårtillgänglig och onjutbar, dels tillrättalägger den det religionshistoriska stoffet på ett föga övertygande sätt. Widengrens bok är visserligen inte särskilt lättläst men dock betydligt lättillgängligare och gör dessutom inte på samma sätt våld på stoffet utan låter detta själv tala. Den bild den ger av religionens värld blir i gengäld inte så fullständig och avrundad, men denna olägenhet väger dock lättare.

En huvudtanke i Widengrens arbete är opposition mot gamla schemata över religionens utveckling. Välmotiverad och välkommen är hans kraftiga reaktion mot gamla evolutionistiska tankegångar om religionens ursprung i magi, animism, tro på mana etc. I stället ser han som religionens väsentliga kännetecken alltifrån början tron på en gud. »Religionen . . . är ett givet faktum, vilande på en bestämd inställning till tillvaron såsom beroende av en makt, härskande över människans öde. . . . Icke tron på företeelser fyllda med makt eller dyrkan av andra, utan gudstro, primärt sett, är det utmärkande för religionen» (sid. 26). Överallt, såväl hos de lägst stående naturfolken som i de gamla högkulturerna, menar han sig kunna finna tron på en högsta gud, höggud, och han anser, att denne höggud i stort sett överallt haft samma karakteristiska drag. Högguden härskar över människans öde, men dessutom är han knuten till en bestämd naturföreteelse, himlavalvet.

I relation till denna höggudstro böra religionens olika företeelser ses. Magien, som i praktiken ofta är svår att skilja från religionen, är principiellt skarpt skild från denna: i magien är människan själv den ödesbestämmande makten. Att härleda religionen ur magien är uteslutet. Vad de skilda arterna av gudstro beträffar, kunna de ses som utvecklingar av höggudstron. I panteismen är det fråga om en föreställning som anser världen vara höggudens kropp. Vad polyteismen beträffar, menar Widengren, att högguden-himmelsguden har uppspjälkats i olika naturföreteelser. »I alla de tillfällen då solen, månen, åskan, blixten vinden etc. uppfattas som en självständig höggud ha vi att göra med en dylik söndring» (sid. 119). Detta kategoriska uttalande mildrar han dock på ett annat ställe (sid. 131), där han säger, att frågan om hur dyrkan av olika som gudar

betraktade naturföremål uppstått tarvar fortsatta specialundersökningar. Tron på många gudar kan också ha uppkommit genom avspjälkning från höggudstron på annat sätt, t. ex. när höggudens epitet blivit självständigt uppfattade. Här vänder sig författaren med skärpa mot Useners uppfattning av »ögonblicksgudar». De olika romerska åkerbruksgudarna Arborator, Fulgurator etc. äro ingenting annat än frigjorda funktionsepitet på Juppiter. Slutligen nämner Widengren också förfäderskulten som en källa till polyteism.

Gudstron som religionens kärna genomföres också, när det gäller att definiera offret: »med offer menar man den religiösa handling, den rit, som, därigenom att en levande varelse, ett växtslag, en vätska eller ett föremål helgas åt en gudom (då det gäller en levande varelse, med eller utan dödande), skapar ett föreningsband mellan denna gudom och den människa, som utför riten, vilken anses kunna påverka gudomen i en av offraren önskad riktning» (sid. 204). På grundval av denna en smula tunga definition indelar Widengren offret i tre huvudtyper: som gåva, som soning och som kommunion. Gåvan är inte bara en rent yttre sak utan givaren »skänker något av sig själv, han utlämnar något av sitt innersta jag åt en annan, han ger av sin 'själ'» (sid. 209). Widengren refererar här framför allt till Johannes Pedersens framställning av förhållandena i Israel. I fråga om soningsoffret koncentreras framställningen till det stora israelitiska försoningsoffret med dess motsvarigheter i Babylonien. Också när det gäller kommunionsoffret håller författaren sig huvudsakligen till det främre-orientaliska området. Av intresse är här särskilt de linjer han drar fram till det kristna nattvardsfirandet. »Om vi summera resultatet av vår undersökning, finna vi alltså att offertanken i den gamla främre-orientaliska religionen varit så stark att den helt dominerat uppfattningen av nattvarden i de orientaliska kyrkorna. Det är i nattvarden verkligen frågan om ett rent offer, ett slaktoffer. Detta offer har emellertid också tydlig kommunionstyp» (sid. 244).

När Widengren kommer in på skildringen av det sakrala kungadömet, är han inne på det specialområde, där han gjort sina mest betydelsefulla insatser. Från olika håll hämtar han exempel på »förekomsten av ett sakralt kungadöme, d. v. s. ett heligt kungadöme, en monarkisk institution, där monarken är på en gång konung och präst». Exempelen tas från så vitt skilda områden som från afrikanska negerfolk och från nutida engelska kröningsriter. En betydande roll spela de bibliska texterna. Inte endast många psaltarpsalmer förstås bäst utifrån det sakrala kungadömet termer utan även berömda Jesajaställen, såsom de om Herrens lidande tjänare i

kap. 42 och 53 och de ord Jesus tillämpar på sig själv från Jes. 61. Det sakrala kungadömet idé förbindes med höggudstron på följande sätt: »På jorden intager alltså konungen en ställning, som motsvarar höggudens i himlen. Som höggudens son och representant står han i omedelbar förbindelse med högguden, han är Himlens son. Konungen är på jorden Himmels gudens utsände, han står som medlare mellan gud och människor. Därför är han den stora människan lika väl som han är gud» (sid. 282).

Av bokens övriga innehåll fäster man sig särskilt vid kapitlet om »den gnostiska inställningen». Bakgrunden för gnosticismen ser författaren i den indiska spekulatjonen. Den materiella tillvaron uppfattades där som något ont i motsats till det All-Ena, den Stora Atman-Brahman. Från tillvaron i denna värld söker människan frigörelse, frälsning, för att förenas med Brahman. Motsvarande föreställningar återfinns Widengren i skärpt form på iranskt område. I gnosticismen skiljer han sedan efter Jonas mellan gnosticism av iransk och syrisk-egyptisk typ av vilka han huvudsakligen behandlar den iranska typen.

Två kapitel handla om »myten» resp. »riten». Widengren söker konsekvent en kultisk tolkning av myterna, hänvisande bl. a. till den alltför tidigt bortgångne forskaren Kasten Rönnow. I kapitlet om »eskatologi och apokalyptik» ger han välkomna, klara definitioner av dessa begrepp. Ett annat kapitel handlar om »död och begravning, ande och själ» ytterligare ett annat om »individ och grupp». I det senare utredes prästdömet. Slutkapitlet handlar om »mystiken» med huvudvikten lagd på mystiken inom islam.

Härmed är i huvudsak bokens innehåll angivet. Det faller av sig självt, att allt detta rika stoff inte kunnat bli utförligt behandlat. Genom att författaren dock så ofta ger sig in på primärgranskning av texter, får läsaren en känsla av att vara på säker mark och inte föras ut i tomma generaliseringar, vilket skulle blivit fallet, om författaren — såsom man från andra synpunkter kunde önskat — tagit med stoff från flera områden. I stället äro allomfattande, sammanfattande påståenden ganska sällsynta. Över huvud taget är »Religionens värld», om man så får uttrycka det, ingen färdig, slutgiltig bok. Författaren ger inte endast en allmän översikt över religionsfenomenologien, grundad på forskningens nuvarande åsikter, utan han ingriper med liv och lust själv i forskningen. På många punkter vill han föra diskussionen vidare, därigenom också pekande på fortsatta uppgifter att lösa.

Bland ting som förefalla behöva fortsatt prövning märks först och främst den avgränsning av religionsbegreppet, som Widengren gör, när han

binder religionen vid gudstron. Buddhismen kan inte inrymmas under den definitionen, och för att få med den tar författaren sin tillflykt till en definition av Pratt (sid. 10 f.) men drar inte helt konsekvenserna av detta. Vidare ställer man sig frågande inför författarens närmare utformning av höggudstron. De exempel som anförs vittna ganska klart om tro på en ödesbestämmande gud, däremot mindre klart om att denne gud också är himlavalvet. Från Indien anförs både Varuna och Indra som himmelsgudar. »Att Varuna är den typiske himmelsguden, som Dumézil vill likställa med den grekiske Ouranos, framgår av texterna med all önskvärd tydlighet» (sid. 72). Men inte ens Dumézil (författarens citering av Dumézil inger den felaktiga föreställningen, att denne skulle ha varit den förste att hävda den mycket omdiskuterade identiteten med Ouranos) vill påstå, att den vediske Varuna är himlavalvet (Ouranos-Varuna sid. 39). Få ting ha väl diskuterats mer i vedaforskningen än Varunas karaktär, och det står i varje fall klart, att han i Veda inte oskiljaktigt är bunden till någon naturföreteelse. Varken Varuna eller Indra äro i vedisk tid himlavalvsgudar. Dock är Widengren mycket angelägen om att under avståndstagande från W. Schmidt betona höggudens natursida. Högguden *är* himmelen. Hur menar författaren för övrigt, att inom samma område förekommande olika höggudar förhållit sig till varandra?

Vill det sålunda synas, som om Widengren överskattat höggudstrons roll inom religionens värld, förefaller frälsningstanken i gengäld ha blivit underskattad. Den placeras i kapitlet om den gnostiska inställningen och nämnes knappast någon annanstans. Menar författaren att tanken på frälsning hör hemma endast i de gnostiska systemen med deras indo-iranska bakgrund? Är inte fastmer frälsningstanken en central företeelse i religionens värld över huvud? Motsatsen mellan gott och ont finns överallt, och det onda man söker frälsning från kan ju fattas på annat sätt än som den materiella tillvaron.

Säkerligen är det inte mot författarens önskan, att läsaren på detta vis sätter ett och annat frågetecken i kanten. Själv har han satt många frågetecken för de resultat en äldre tids forskning ansåg sig ha kommit till. Just genom detta frimodiga grepp har han kunnat komma vidare och framlägga nya rön och synpunkter. Att hans bok på så sätt öppnar nya perspektiv och visar fram mot nya uppgifter är en av dess största förtjänster.

STEN RODHE.

EN FINSK LUTHERBOK.

OLAVI KARES: *Luther. Henkilökuva ja kehitysaika. 523 sid. Illustrerad. Werner Söderströms förlag. Borgå-Helsingfors 1944.*

Doktor Kares' bok om Luther måste anses beteckna en så pass betydelsefull händelse inom den finska teologiska litteraturen, att en redogörelse för detta arbete även inför svenskt teologiskt forum måhända kunde anses motiverad.

Tidigare har Kares gjort sig känd för sina grundliga forskningar inom den finska pietismens historia. För den, som något känner karaktären hos denna fromhet, är det ej överraskande att bevittna, att en forskare, som levat sig in däri, även drives till ett fördjupat studium av Luther. Det är nämligen alldeles påtagligt, att en säregen frändskap föreligger mellan den fromhetsart, som präglas av den finske väckelsehövdingen Paavo Ruotsalainen's personlighet, och den bild av Luthers fromhet, som småningom tager gestalt genom våra dagars lutherforskning. Kares har därför en god nyckel i sin hand, när han vill tränga in i Luthers värld. Man kan också i det föreliggande arbetet skönja det dubbla syftet att å ena sidan på grundvalen av dagens läge inom lutherforskningen — med en viss tyngdpunkt på de inhemska insatserna — ge en samlad och historiskt konkret bild av Luthers person och fromhet och å andra sidan visa på de möjligheter denna bild öppnar till en djupare förståelse av den särpräglade finska fromhetstypen.

Kares' lättillgängliga, i god mening populära sätt att skriva bör kunna förskaffa boken en vidsträckt läsekrets. Talrika och välvalda illustrationer öka dess värde. Den synes även kunna bli en god kursbok för studerande, något som just nu, då anskaffandet av vetenskaplig litteratur möter stora svårigheter, har sin betydelse. Men författaren vill också göra ett allvarligt inlägg i den vetenskapliga diskussionen. Han diskuterar utförligt med de ledande lutherforskarna, främst kyrkohistorikerna, han tar personlig ställning till de gängse problemen. Noggranna käll- och litteraturhänvisningar givas efter texten liksom också register över i texten nämnda personer. Litteraturförteckningen tyder på ett allsidigt utnyttjande av den tyska litteraturen; även den svenska är fylligt representerad, dock ej så fullständigt som man kunnat vänta. T. ex. Bring är representerad endast genom sin översikt av den svenska lutherforskningen.

Boktiteln ger vid handen, att författaren vill teckna en bild av Luthers personlighet och skildra hans utveckling till reformatorisk mognad. Som inledning ges under rubriken »tidens anlete» på 60 sidor en fyllig skild-

ring av renässansepokens som en de stora omvälvningarnas, motsättningarnas och brytningarnas tid i politiskt, ekonomiskt, kulturellt och religiöst avseende. Men man får också ett levande intryck av det gamla, som lever kvar, den dystra fond av vidskepelse och skräckstämning, som behärskade den utgående medeltiden. — Hand i hand med folkfromheten, men djupast sett inifrån upplösande densamma, gå de teologiska strömningarna, thomism, occamism och mystik. I mystiken vill författaren se en företeelse, som historiskt likt senare tiders pietism har betydelse såsom ett »livets» krav mitt i skolastikens i formväsen nedsjunkna intellektualistiska religiositet.

I den förra av bokens egentliga huvudavdelningar målar författaren sitt porträtt av Luther. Han karakteriserar Luther som snillet, vilket ej kan förklaras av de faktorer i tiden, som kunna ha påverkat honom, utan som i stället förhåller sig nyskapande till omvärlden. Om beteckningen homo religiosus skall gillas, så passar den in på Luther. Kares gillar denna term ej i psykologisk, men i rent teologisk mening utan att närmare utföra denna distinktion, som troligen gjorts emedan författaren tvivlar på att termen homo religiosus är lämplig som psykologisk typbeteckning, men »teologiskt» karakteriserar Luthers absoluta koncentration på den religiösa frågan. Luthers »ensidighet» i detta hänseende blir kraftigt understruken. Den moderna invändningen, att en religiositet, där själens frälsning står som behärskande centrum, vore självisk, tillbakavisar författaren med påståendet, att Luthers livsverk aldrig blivit en så stor källa till välsignelse och liv, om hans mål varit något annat än just själens frälsning. Här vill Kares i stället finna samma ensidighet, samma »heliga själviskhet» som hos Luthers store lärare, Paulus. — Författaren har här snuddat vid ett allvarligt teologiskt problem och kanske tagit något för lätt på det. Ty att erkänna Luthers fromhet som »självisk» och sedan rättfärdiga den genom att påstå, att den just som sådan haft sitt största inflytande, tyder nog på att författarens synpunkt på frågan ej är den djupast möjliga. — Men författaren har i varje fall rätt i att den bild av den kämpande, av Gud slagne, blödande och anfäktade Luther, han så levande lyckas få fram, har ett budskap till vår tid. Endast den, som klart sett denna bild, kan undgå att vilseledas av den tidigare vanliga bilden: profetgestalten, segraren, frälsningsvisshetens förkunnare. Men det gäller att med den förra bilden kunna förena det berättigade i den senare.

Genom att turvis låta ljuset falla över sin modell från olika sidor fullbordar Kares sitt porträtt med verklig flykt och omiskännlig inlevelse. Han skildrar Luther som den sträve, grovkornige »grobianen», vilken dock

tillika visar drag av den djupaste innerlighet och känslighet, exemplifierad bl. a. av hans förhållande till sina egna barn. Vi få se honom lik »en brand, ryckt ur elden», som en kapitelrubrik lyder, kämpa för livet i anfäktelsernas hetta — den utförliga analysen av anfäktelsernas roll i Luthers liv får dock anstå tills författaren tecknar hans religiösa utveckling i bokens andra huvuddel. Vidare ges en rätt fyllig bild av Luthers humor, varvid författaren gör en jämförelse med Aleksis Kivi, som trots ett liv i olyckliga och beträngda förhållanden skänkt världslitteraturen verk, som ge uttryck åt den mest livsbejakande, varma humor. Likaså erinras om att Paavo Ruotsalainen inom finsk väckelsefromhet gett rum åt en befriande humor, som ofta kunnat verka som åskledare i laddade situationer. — Som »ett skådespel för världen» ser man reformatorn stå smutskastad och hatad, en stötsten för många, men själv underbart fri, en stridsman som få i historien, trots att han aldrig fann glädje i striden som sådan. »Världen såg i honom ett lejon, men blott få visste, att lejonet hade ett lamms hjärta.»

Mot bakgrunden av den utefter dessa linjer tecknade bilden av Luthers personlighet skildrar författaren nu hans utveckling ända fram till år 1517. Luthers utveckling i dess helhet står sålunda som bakgrund för teckningen av den unge Luther. Denna anordning motsvarar säkerligen vad författaren åsyftat, nämligen att de många enskildheterna i den epok, som skildras, sålunda skola framstå mer förståeliga. Den olägenhet som följer härav, nämligen att många omständigheter måste behandlas dubbelt, är kanske mindre betydelsefull, om än ej obefintlig.

Kares utnyttjar i sin skildring av Luthers utveckling till reformator allsidigt den senare kyrkohistoriska forskningen, såväl den protestantiska som den katolska. Några punkter i framställningen erbjuda särskilt intresse och skola därför här beröras.

I fråga om Luthers beslut att gå i kloster för författaren en ganska utförlig diskussion med bl. a. Scheel, Boehmer och Söderblom. Kares kan t. ex. ej tänka sig, att Luthers plötsliga beslut skulle ha berott på att Stotternheim-upplevelsen innebar en övernaturlig uppenbarelse, ett slags Damaskus-upplevelse. Det skulle i så fall vara oförklarligt, att Luther senare kunde ångra sitt beslut. Med samma argument avvisar Kares Holls åsikt, att det plötsliga löftet innebar en befrielse, en möjlighet att uppfylla ett omedvetet hopp om att på fullt allvar få börja leva det i egentlig mening religiösa livet, munkens liv. Själv vill Kares gå den väg som N. J. Göransson anvisat, då han pekat på Luther som den utvalda människan, i vars liv Guds finger från början till slut framträtt. Endast

så kan Luthers reformatoriska insats förklaras. Den skakande upplevelsen i samband med klosterlöftet kan sålunda ej härledas ur någon direkt gudomlig uppenbarelse, men väl ingår den som ett led i Guds allmänna fostrande ledning. — Oavsett frågan huruvida Kares härmed lyckats göra problemet historiskt begripligare, måste man här konstatera, att författaren utbytt historikerns bevisföring mot en argumentering, som ligger på ett annat plan. Han säger också direkt (sid. 241), att det är ur *kristlig* synpunkt han har svårt att gå med på att Luthers beslut att gå i kloster skulle ha berott på en omedelbar gudomlig uppenbarelse, då han ju mycket snart i alla fall märkte, att han kommit in i ett liv, som var allt annat än överensstämmande med Guds vilja. — Tydligt lägger Kares in i tanken på en direkt gudsuppenbarelse vid Stotternheim något annat än de forskare han vänder sig emot. Medan dessa ha i tankarna Luthers egen av hans dåvarande religiösa ståndpunkt betingade uppfattning och tolkning av händelsen, faller Kares sina omdömen utifrån sin egen religiösa åskådning. Det gemensamma fundamentet för en meningsfull argumentering kommer då att saknas. — En fråga för sig är, huruvida det är *religiöst* tillfredsställande att ställa Guds ledning och verkande i ett visst motsatsförhållande till den vanliga historiska kausaliteten, såsom här sker, då författaren vill göra troligt, att Luthers utveckling till reformator bleve en gåta utan antagande av en sådan gudomlig ledning.

I och för sig kan det väl tänkas, att Luthers liv skildras ur kristligt-uppbygglig synpunkt. Där man med medvetet religiös inställning och med ärende till vidare kretsar än de direkta forskarnas vill understryka Guds fostrande ledning i Luthers liv, är detta ett fullt legitimt företag, om man blott ej därmed menar sig kunna lösa teoretiskt-vetenskapliga problem. Men linjerna måste hållas klara i såväl religionens som vetenskapens intresse. Och vardera linjen kräver konsekvens.

Mycket starkt betonar författaren anfäktelsernas betydelse för Luther. Han vill på allvar göra upp med den »traditionella» bilden av Luthers fromhet, där man stått mer eller mindre oförstående inför anfäktelserna särskilt hos den »färdige» Luther. — Emellertid varnar Kares för att göra anfäktelserna till en alltför teoretisk fråga. Vad som ansatte Luther var ej innerst lärofrågor, utan livsfrågor, säger Kares med en icke helt ofarlig distinktion. Han menar, att den nyare lutherforskningen alltför mycket velat teoretisera och inpressa i formler sådant, som djupast sett står utanför alla teorier, läror och formler. — Kares talar hellre i bild: Luther var av Gud utvald till en vårens häröld, och därför utkämpades i honom den eviga strid, där vårens liv bryter fram mitt igenom vinterns

is och död. »I hans hjärta koncentrerades bildligt talat hela ångesten hos det människosläkte, som längtade efter ett befriande ord från Gud. Själva denna ångest var då det avgörande och icke det, i vilka former eller på vilka punkter den varje enskild gång bröt fram.» — Tydiligen vill Kares ej tillmäta anfäktelserna någon egentlig teologisk, läromässig betydelse hos Luther, även om de bilda den fond, mot vilken Luthers teologi avtecknar sig och som ger denna dess särprägel. Man frågar sig dock, om det icke innebär ett förringande av Luthers egenartade betydelse, om man påstår, att anfäktelserna i psykologisk mening, ångesten, det faktum att han anfäktades, är avgörande, men det sakliga innehållet, den teologiska innebörden däri skjutes undan. Man tycker sig också kunna betvivla det berättigade i misstanken, att det religiösa »liv», till vilket anfäktelserna oskiljaktigt höra, genom forskningens teoretiska behandling med nödvändighet skulle stöpas om, förvandlas och förvanskas. Det sakliga tankeinnehåll, som i anfäktelsen är lika reellt som det psykologiska skeendet, bör kunna uttryckas i klara begrepp utan att det blir något annat än det från början var.

En fråga, som måste spela en stor roll i en teckning av Luthers utveckling, i all synnerhet, om man därvid har problem och livsfrågor inom våra väckelserörelser aktuella, är frågan om frälsningsvissheten. Den avhandlas också här ingående. Med utgångspunkt i förefintliga motsatta ståndpunkter inom forskningen vill författaren besvara frågan, huruvida Luther nådde fram till frälsningsvisshet eller ej. Svaret blir, att frälsningsvissheten väl finnes »på djupet», men kan förstås blott mot bakgrunden av Luthers aldrig upphörande anfäktelser och alltså ej är en vilande, utan en kämpande visshet. Författaren har dock ej känt behov av att närmare fixera frälsningsvisshetens innebörd. Ett närmare ingående på denna fråga kan kanske anses falla utom ramen för hans arbete. Men man är eljes föga betjänt av att få svar på frågan, huruvida Luther ägde och lärde frälsningsvisshet eller ej, så länge det icke är fullt klart vad man lägger in i begreppet. Särskilt om man arbetar med Luther för att få ljus över motiven och brytningarna inom de finländska fromhetsrörelserna, där just visshetsfrågan haft en brännande aktualitet, pochar denna fråga på att bli utredd. Endast så kan man komma ifrån det ständiga oscillerandet mellan olika visshetsbegrepp: å ena sidan det psykologiska, frågan om personligt lugn och inre jämvikt, och å andra sidan det teologiska, frågan om gudsförhållandets art. — I varje fall är mycket vunnet redan därmed, att Luthers utveckling ej längre skildras som ett stadigt framåtskridande mot den definitiva frälsningsvissheten, vars upp-

nående vore att fastslå såsom det avgörande genombrottet i hans liv. Ett sådant betraktelsesätt har alltför ofta dragit uppmärksamheten bort från det teologiskt väsentliga.

Man kan diskutera detaljer med författaren, men man vill gärna och tacksamt erkänna, att han lyckats bringa läsaren i verklig och levande kontakt med Luthers person och ande. Kares' stora arbete — som man hoppas en dag skall bli ännu större och värdefullare genom en andra del — har också, säkerligen i enlighet med författarens egna intentioner, sin största betydelse icke genom lösningar av detaljproblem i lutherforskningen, utan såsom en stimulerande och pålitlig vägvisare in i den underfulla världen, varur Finlands kyrka liksom det övriga Nordens kyrkor alltfört har att hämta förnyande kraft. Vad Finlands kyrka beträffar, skall hon med undran finna, att hon här vandrar på förtrogen mark.

HELGE NYMAN.

H. WHEELER ROBINSON: *Redemption and Revelation in the Actuality of History. XLVIII + 320 sid. Nisbet & Co, London 1942, repr. 1943.*

Förf. prof. emer. i Oxford, och Dr W. R. Matthews ha tillsammans påbörjat en ny serie, kallad The Library of Constructive Theology. I ett företal säges ändamålet med denna serie vara att åstadkomma försök att i ljuset av modern kunskap på nytt tänka igenom kristendomens grundvalar. Tonvikten lägges vid den religiösa erfarenheten, man vill ha en empirisk teologi, ty det är vad tiden kräver.

Det föreliggande arbetet är första volymen i denna serie och samtidigt tredje delen i en trilogi av förf.¹ Denna trilogi har till stor del täckt hans liv som lärare och predikant. Man finner här, att den empiri det är fråga om inte är någon individualistisk erfarenhetsteologi, utan det är fråga om »hela erfarenheten hos människosläktet för så vitt det fått del av kristet tänkande». Han hänvisar naturligtvis till Ritschl och Schleiermacher men också till moderna filosofers positiva inställning till den kristna erfarenheten.

Då och då möter man hos engelska teologer en kristen historiesyn, som påminner om Einar Billing. Förf. kallar första delen »The Actuality of History» och gör sedan detta till ett genomgående tema, såsom framgår av underrubriken. Historien ses som en väldig uppenbarelse — och därför

¹ Förut The Chr. Doctrine of Man (1911), dominerad av religionspsykologien, och The Chr. Experience of The Holy Spirit (1928).

också återlösningsprocess. I historiens mitt står inkarnationen. Herrmanns tes, att historiska fakta äro nödvändiga för att giva mod till tro, når ej upp mot inkarnationen, som gör den historiska händelsen primär och central.

Andra delen talar om uppenbarelsens »media». Här liksom i första delen givas en mängd belysande exempel ur religionshistorien. Nathan Söderblom återopas flera gånger härvid. I motsättning till en rent profan historiesyn ses historien som ett uppenbarelsemedium. Evangelisk tro gör anspråk på att vara det direkta svaret på Guds historiska uppenbarelse i Jesus Kristus. En sådan historiesyn ger också en religiös tolkning av händelserna i GT.

I tredje och sista delen behandlas återlösnings faktum. Författarens religionsfilosofiska material påminner mest om liberal teologi, men när det gäller att framställa försoningen, är avsikten att giva en objektiv syn. De syften, som Aulén framställer i den »klassiska» försoningsläran, gillas. Däremot anser han inte, att Aulén själv fullföljt dem. Men när han anmärker, att segern snarare utmålar resultatet än tillvägagångssättet, förbiser han, att det heter *kamp*- och segermotivet. Vidare säger han, att Aulén hjälper sig ur metaforen »seger» genom att anföra andra metaforer, vilket icke är ett teologiskt tillvägagångssätt. Dock tycks han själv anbefalla samma väg, s. 249, när det gäller att med metaforen »återlösnings» komma vidare. Han går vidare igenom metaforerna lösepenning, offer, satisfaktion och straff. Han finner dem alla nödvändiga, när de användas till det de äro avsedda.

Kristus står som människosläktets representant. Korporationstanken i GT med anfadern som representant för stammen anföres. Härifrån kommer förf. till kyrkotanken. Tron är villkoret för att komma in i Kristi kropps »corporate personality». Men vare sig jag har tron eller inte, så är Kristus där, och hans fullkomliga ställföreträdarskap väntar på mig, när jag är redo att göra bruk därav.

Men för att giva Kristi lidande såsom människans representant dess fulla mening måste det återföras på hans lidande som Guds representant. Här bryter förf. klart med den hellenistiskt-liberala gudsbilden och förklarar, att Gud *kan* lida och lider i Kristus på Golgata. Och Golgata står mitt i historien. (Ev. beskyllningar för »patripassianism» avvisas med att det nu inte är samma frågeställningar som på Tertulliani tid.) Återlösningsen medför en förvandling av människan och därigenom förverkligar tidskategorien den eviga realitet, på vilken den beror.

I sista kap. behandlas det återlösta livet. Det liv, som beskrives i NT,

är väsentligen ett återlöst liv, som får en eskatologisk fullbordan. Detta nya liv är individuellt, när det gäller att giva svar åt Kristus och samtidigt liv i en ny »corporate personality». Adam — Kristus-motsatsen ger den bästa belysningen. Denna korporativa kyrkosyn är en verklig angelägenhet för förf., och han menar, att om ett sådant kyrkomedvetande bleve verklighet, kunde »evangelisk» och »katolsk» särart blandas — till bådas fördel.¹

De båda första delarna äro mycket lättlästa och elegant skrivna, den sista delen är litet tyngre men ger den största behållningen. Det tycks i England på flera håll arbetas grundligt med försoningsläran. För oss är det också glädjande, att en svensk bok har givit flera incitament därtill, Auléns »Christus Victor», även om man knappast lyckats göra Aulén rättvisa. Däremot ger den religionsfilosofiska apparat, som tar så stort utrymme i anspråk, knappast något nytt. Men den tycks vara en oundgänglig beståndsdel i engelsk teologi.

OLOF ANDRÉN.

OLIVER CHASE QUICK: *The Gospel of the New World. A Study in the Christian Doctrine of Atonement.* 117 sid. Nisbet & Co, London 1944. Pris 4 s. 6 d.

Det är med en viss vördnad man öppnar en postum bok, och minnet av Canon Quick's person samt bekantskapen med tidigare böcker göra förväntningarna stora.

I »Doctrines of the Creed» framlade Quick ett försök till nyorientering i försoningsläran, som grundades på Hebréerbrevets sacrificiella försoningsuppfattning. Detta försök har här vidare fullföljts, och en rad nya synpunkter ha också kommit med.

Quick tar på allvar upp frågan om vad som förlorades under medeltiden för att sedan aldrig riktigt återvinnas. Han säger, att Aulén påvisat, att det var något och att detta låg i att man skilde läran om försoningen från läran om frälsningen. Själv vill förf. mera exakt uttrycka, vad som blivit förlorat. »What has been lost is the directly eschatological reference of the atonement which is conspicuous in primitive Christianity» (s. 93).

Efter inledande kapitel om det ondas uppkomst och människoupp-

¹ Det är kanske värt att lägga märke till, att förf. icke är anglikan utan baptist.

fattningen gör förf. en exegetisk översikt. De för NT karakteristiska dragen ordnas under tre synpunkter:

1) Kristi försoningsdöd är oskiljaktig från hans uppståndelse, och dess verkan i den enskilde kristne är oskiljaktig från det nya livets gåva. Rättfärdiggörelsen innebär, att den kristne mottager förlåtelse för sina tidigare synder och blir delaktig genom tron av den nya mänsklighet, som i Kristus har triumferat över sin synd och död. Försoningen var för de första kristna ej blott ett uppenbarande av Guds kärlek utan en eskatologisk tilldragelse.

2) Det nya livet påbörjar en förändring av människans hela varelse och icke blott av vad som på modernt språk kallas hennes andliga sida.

3) Fastän förändringen i skapelsen har börjat, så är den dock ofullbordad. Den kristne väntar *kroppens* förlossning.

Försoningslärans senare historia går i omeskatologiseringens tecken. För NT var det nära slutet aktuellt, och tanken dominerades av en kosmisk eskatologi. Genom platonismen ersättes denna till stor del av en individualistisk »eschatology of other-worldliness». I den liberala teologien upplöses den urkristna eskatologien helt.

Quick menar nu, att den sacrificiella teorien kan återge oss det väsentliga: förbindelsen mellan försoningen och den nya världen. Genom en rad klara distinktioner, typiska för förf., klargöres innebörden av offertanken. Offer är väsentligen det frivilliga uppgivandet av något av värde för någon till något ändamål. När det gäller offer i religiös mening, är det Gud, som gåvan erbjudes åt. Det som uppgives måste vara något av värde (självförnekelse är intet offer, om det t. ex. blott innebär uppgivande av själviskhet; offret måste vara utan men). Det som uppgives måste vara absolut, den offrande måste avstå från allt vidare bruk av det offrade. Men samtidigt var det för primitiv tanke nödvändigt att tänka sig, att offret på något sätt var oförgängligt såsom bevis på att det blivit till behag. Slutligen måste också givandet vara frivilligt.

För att förstå försoningen måste vi också se på den kristna »dödsfilosofien». Två slags död möter oss i GT: dels den heliga döden hos offret, som bjudes Gud, och dels den oheliga död, som är en straffdöd för brottslingen. Den syndiga människan har blivit ur stånd till den förra och är därför hemfallen till den senare.

Att märka är också, att i försoningsdagsriten icke den bock, som offras, bär synden, utan han är ett menlöst offer, vars blod renar; den som bär synden offras ej.

När NT talar om Kristi död framställes den än såsom syndbärande,

än sacrificiellt. I Hebr. 9: 28 förenas båda, vilket är en paradox för judisk uppfattning. Det nya i Kristus är, att det fullkomliga offeret måste vara ett fullkomligt syndfritt präst-offer, själv-offrat i en frivillig död. Detta offer kan blott uppfyllas av den gudomliga kärleken, som i Jesus visar sig villig att dela brottslingens oheliga död.

På så sätt offerad (i Kristus) får mänskligheten sitt nya liv i Gud och från Gud, vilket är uppståndelsens mening. Den kroppsliga uppståndelsen visar också, att offeret behagat Gud.

Förf. gör en jämförelse mellan olika försoningsteorier och finner, att alla äro riktiga, så långt de nå, men de ha alla sin begränsning och behövas därför också alla.

Kristi försoningsverk fullföljes i Kristi kropp. Å ena sidan söker Kyrkan göra hela livet i denna värld till ett offer åt Gud, men i den mån detta misslyckas — såsom det misslyckades för hennes Herre — så får hon själv offra sig. Detta blir det tvåfaldiga uttrycket för agape i Kristi kropp, såsom den finns till och skall finnas till.

Framställningen av den eskatologiskt inriktade försoningsuppfattningen krönes av ett kapitel om den kristna eskatologien.

Boken är klar och skarpsinnig, uppbygglig att läsa, och är en värdig avslutning på Canon Quick's livsverk. Vad en svensk läsare måste beklaga är den summariska behandlingen av den »klassiska försoningsläran» och framför allt den bristfälliga orienteringen i Luthers tänkande — ett tyvärr vanligt fel hos engelska teologer.

OLOF ANDRÉN.

GUSTAF LINDEBERG: *Ett sekel i missionens tjänst. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1945. Pris kr. 5: 50.*

I svenska kyrkans historia är året 1945 ett minnenas år. Den 1 sept. hade 800 år förflutit, sedan högaltaret i Lunds domkyrka invigdes. 300-årsminnet av freden i Brömsebro har redan vederbörligen firats. Förutom dessa båda jubileer må här erinras om att 1645 utkom den s. k. gamla Uppsalapsalmboken och att Haqvin Spegel, en av de främsta bidragsgivarna till 1695 års psalmbok, föddes den 14 juni 1645. Minnet av Anders Elfving's födelse den 1 jan. 1745 har celebrerats med minnesgudstjänster och en förträfflig biografi av Dr Bror Olsson. Det jubileum, som under högtidliga former firades i Lund den 23 maj innevarande år, gällde emellertid tillkomsten av Lunds missionssällskap, stiftat den 3 juli 1845.

Till jubileet förelåg en av docenten Gustaf Lindeberg författad minnesskrift: »Ett sekel i missionens tjänst».

I motsats till Svenska missionssällskapet av år 1835 ville Lunds missionsällskap stå på konfessionellt-luthersk grund och stifta ett eget missionsinstitut, knutet till Lunds universitet. År 1847 kunde också institutet börja sin verksamhet, och i okt. följande år ägde den första missionärsvigningen rum i Sverige. Det första missionsföretaget slutade emellertid redan 1851 med katastrof. Den ene av de båda utsända missionärerna, Carl Josef Fast, mördades av kineserna, och den andre, Anders Elgquist, undslapp visserligen med livet men återkom som en bruten man. Det inträffade blev icke utan betydelse för missionssällskapets fortsatta verksamhet. Anledningen till att sällskapet snart nog övergav sin ursprungliga plan var dock enligt recensentens mening motsättningen mellan »rörelsepartiet» under ledning av män som Thomander, Fjellstedt, Wieselgren, Ahnfelt och Hammar och »den stora fakulteten».

År 1851 hade Thomander lämnat den teologiska fakulteten och blivit domprost i Göteborg. Två år senare utnämndes — »genom den akademiska intrigen» (s. 83) — Carl Olbers till teologie adjunkt. Hans medtävlare var Anders Blomstrand, »en av den svenska missionärskårens främsta teoretiska begåvningar» (s. 83). För »rörelsepartiet» var detta ett hårt slag. I febr. 1854 skriver också Fjellstedt, att Lunds teologiska fakultet »avgivit sin beaktelse genom namnet Olbers» (s. 91). Dessa förändringar inom fakulteten fingo avgörande betydelse för Lunds missionssällskap. Vid årsmötet i maj 1853 föreslog också Wieselgren, att institutet borde förläggas till Stockholm. Samtidigt kritiserade Hammar »sammanblandningen av präst- och missionärsutbildning» och yrkade, att den senare borde skiljas från »den statskyrkliga prästutbildningen» (s. 90). Av samma mening var även Fjellstedt. Det avgörande steget togs dock först efter Reuterdahls utnämning ($\frac{1}{3}$ 1855) till biskop i Lunds stift. Den 14 mars 1855 fattades nämligen ett beslut om att Lunds missionsinstitut skulle förflyttas till Stockholm. Något senare övergavs även den ursprungliga självständighetstanken, och Lunds missionssällskap blev ett biträdande sällskap till Svenska missionssällskapet. Självständighetstanken gjorde sig dock då och då gällande, och när Thomander blivit biskop i Lund, yrkade t. o. m. Hammar 1861, att sällskapet skulle återta sin ursprungliga, självständiga verksamhet (s. 102). Härav blev dock intet. Sedan svenska kyrkans mission grundats 1874, anslöt sig Lunds missionssällskap till denna. — Statistiska uppgifter och några bilagor ingå i den trevliga minnesskriften.

I de äldsta stadgarna för Lunds missionsällskap heter det, att det tillkommer sällskapet »att efter bästa insikt och på bästa sätt göra missionens angelägenheter kända och ärade av Sveriges innebyggare». Genom sin välskrivna och innehållsrika minnesskrift har docent Lindeberg på ett förtjänstfullt sätt bidragit till att uppnå det syfte, som angivits i stadgarna.

SVEN KJÖLLERSTRÖM.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

THEOLOGIA NATURALIS¹

I engelska lånebibliotek finner man en avdelning »Natural Theology». Betraktas detta begrepp som en översättning till engelska av skolastikens Theologia naturalis skulle det betyda den bristfälliga kunskap om Gud som det mänskliga förnuftet kan vinna vid betraktandet och studiet av Guds verk i naturen, i de skapade tingen — vox Dei in rebus. I denna betydelse fattas det som ett sämre alternativ till den fullkomliga men övernaturliga uppenbarelsen, vars sanning icke kan demonstreras på samma sätt som den naturliga uppenbarelsen.

I engelskt språkbruk torde emellertid begreppet »natural theology» ofta fattas endast i betydelsen av den gudskunskap som kan nås på den exakta vetenskapens väg. »Science» betyder som regel endast naturvetenskap och innefattar icke vad tyskarna brukat kalla »Geisteswissenschaften» — historia, filosofi m. m. »Natural theology» är den teologi som kan demonstreras med tillhjälp av »science». I det berömda Lord Giffords testamente från 1880-talet definieras »Natural Theology» som en »strikt naturvetenskap . . . utan sammanhang med eller beroende av någon förment, speciell, exceptionell eller s. k. övernaturlig uppenbarelse» och testator uttrycker sin önskan att sagda teologi, för vars främjande han gör sin oerhört stora donation, skall betraktas »precis som astronomi eller kemi». Emellertid kan man konstatera att giffordföreläsningarna ingalunda hållit sig inom dessa snäva gränser utan rört sig tämligen obehindrat inom andevetenskapernas område. Man torde utan större tvekan kunna betrakta »natural theology» som liktydigt med metafysik överhuvudtaget. De böcker, som man anträffar på biblioteken under denna rubrik, vittna om denna tolkning av begreppet.

»Natural Theology», betecknar en påfallande stark tradition i engelskt tänkande. Svenskt teologiskt språkbruk accepterar knappast ett begrepp som »naturlig teologi». Man känner sig besvärad därav och omger det med citationstecken — så t. ex. i Auléns dogmhistoria — eller med tillägget »s. k.» Engelsen har emellertid icke denna känsla av att be-

¹ Diskussionsinledning vid lutherska prästkonferensen i London 1945.

greppet är mer eller mindre illegitimt. Traditionen där torde ha haft ett från början starkt fotfäste i Bacons empiriska tänkande. Det har hållit sig levande tiderna igenom och vi finna en ömsesidig påverkan mellan å ena sidan teologi och filosofi och naturvetenskap å den andra. Man ansåg att där fanns en låt vara icke fullt klarlagd men dock odiskutabel harmoni mellan trons uppenbarelse, skriftens uppenbarelse och naturvetenskapens. Den en gång grundlagda och som självfallen uppfattade harmonien fortsatte under tidernas lopp utan nämnvärda störningar. Det var fråga om två vägar till ett och samma mål. Vetenskapens väg var visserligen icke kartlagd och man kunde gå fel, därför att förnuftet kunde göra misstag, men en sak kunde man icke misstaga sig på: att det fanns en vetenskapens väg till Gud, låt vara att vi icke förmått kartlägga den.

Under 1700-talet gick newtonsk naturfilosofi hand i hand med teologernas natur-teologi. I synnerhet i Cambridge omhuldades denna teologi eller naturfilosofi och fick sin främste talesman i botanisten John Ray — den engelske Linné. Om Ray var naturvetenskapsmannen som litade på teologien så var William Paley teologen som litade på naturvetenskapen. Den sistnämndes »Evidences of Christianity» som utkom 1794 kvarstod som obligatorisk lärobok för alla inträdessökande till Cambridge universitet ända fram till 1921. I sina arbeten hävdade Paley att vetenskapens sanningar äro religionens sanningar och att de kunna försvaras och demonstreras med samma metoder. Den naturliga teologiens väg var sålunda för honom ingalunda så bristfällig som skolastiken betraktade den. Harmonien mellan tro och vetande togs för givet.

Det var först Darwin som fann att naturens röst, sådan han avlyssnade den, icke var religionens d. v. s. bibelns röst. Mot bakgrunden av den fasta tilliten till den förmenta harmonien mellan tro och vetande kom Darwins påståenden som en våldsamt chock för det samtida tänkandet. Endast de jämförelsevis få, som ägde ett helt andligt gudsbegrepp, blevo icke störda, men alla övriga betraktade Darwins påståenden om skapelsens hemligheter som ett direkt hot mot Guds existens. Darwinistiska populärföreläsare utmanade de troendes Gud. Den viktorska epokens fritänkare och »gudsförsmädare» par preference Charles Bradlaugh brukade, då han stod i talarstolen, taga upp sin klocka och hållande den i handen gav han Gud — den allsmäktige — fem minuter att visa sin allmakt och med sin hand slå honom, som nu hädade honom på en offentlig talarstol. Intet hände och det förskräckta auditoriet nickade förstående till varandra till tre fjärdedelar övertygade att Bradlaugh måste ha rätt om sådant verkliga kunde tillåtas ske.

Darwins framträdande betydde otvivelaktigt ett avbrott i traditionen och intresset för natur-teologi svalnade. Men tanken på en befintlig harmoni var dock alltför stark för att man i längden skulle känna sig tillfreds med läget efter Darwin. Endast om den dåtida litteraturen kan det sägas att den kapitulerade för ett ögonblick. Med Wordsworth dog, har det blivit sagt, den metafysiska traditionen i engelsk poesi. Tennysons diktning gav uttryck åt desillusion och resignation och det var vid denna tid som Thomson skrev sin »City of dreadful night» ofta omnämnd som ett skol-exempel på efter-darwinsk desillusion inom litteraturen. Det var också nu som Thomas Hardy skrev sina romaner. Den blott alltför tydliga avsaknaden av gudomlig plan och ändamål i allting utgöra de »tillfälligheternas spel» (»Lifes Little Ironies») som så karakterisera Hardys arbeten.

Men teologerna och folk i gemen ville icke kapitulera och det är intressant att se, vilka uttryck instinkten att värja sin övertygelse tog sig. Edmund Gosse berättar i »Far och son» om faderns, geologens, teori att Gud skapat också fossilerna. Var det, frågade darwinisterna, för att lura icke-troende geologer? En annan utväg ur dilemmat var att acceptera den liberala Jesus-tolkningen. Jesus var idealmänniskan, syntes av Gud och människa, vilken predikade det allmänna broderskapets evangelium. Med denna inställning kunde man kosta på sig att förkasta den gammaltestamentliga kosmologien utan att därför kasta sin religiösa övertygelse. För oss verka många av dessa bekymmer mycket onödiga men för dessa Darwins samtida var problemet en livssak. Och det var ett oerhört brännande problem icke minst därför, att man var van vid att betrakta harmonien mellan naturlig och övernaturlig uppenbarelse som något självfallet.

Trots Darwin fanns innerst inne övertygelsen om möjligheten till harmoni mellan den naturliga och den övernaturliga uppenbarelsens, mellan naturens och Skriftens vittnesbörd, och det dröjde icke många decennier förrän natur-teologi åter blev populärt. Det egendomliga var emellertid, att det nu icke i första hand var teologer och filosofer som upplivade intresset utan företrädarna för de exakta vetenskaperna — matematiker, astronomer, fysiker, biologer. Det blev icke ovanligt att mot slutet av en vetenskaplig karriär göra utflykter på metafysikens område, att göra hypoteser och försök till världsförklaringar med utgångspunkt från det man sett och lärt under ett liv i vetenskapens tjänst. Lord Giffords testamente kom att betyda en yttre anledning till dylika spekulationer och hade dessutom stor betydelse därigenom att det möjliggjorde tryckande av dessa spekulationer och därigenom bragte till större kännedom rön och

erfarenheter, som eljest få förläggare skulle velat riskera några pengar på. Moderna vetenskapsmän som t. ex. Sir Oliver Lodge, Sir Arthur Eddington, Sir James Jeans och många andra ha tack vara giffordföreläsningarna framträtt för en större allmänhet som visserligen icke alltid kunnat följa deras ofta svårtillgängliga tankar men ändå förmått intressera sig för kontentan av dem och för vissa populariserade idéer.

Vare sig man kompromissade eller helt förnekade, att det kunde finnas en disharmoni mellan religion och vetenskap, kvar stod förhållandet att den allmänna tilliten till en harmoni egentligen aldrig blivit allvarligt undanröjd. Och följaktligen blev man icke över sig förvånad, när ungefär ett halvt sekel efter Darwin natur-teologi åter betraktades med allmän respekt. Det var som återsåge man en gammal vän om vilken man aldrig velat tro ryktet, att han skulle vara död.

Om sålunda natur-teologiens ställning, d. v. s. tilltron till möjligheten av en gudsuppenbarelse på empirisk väg, otvivelaktigt varit mycket stark och kunnat sägas utgöra en karakteristisk tradition i engelskt tänkande, så kan det däremot bli föremål för starkt meningsutbyte, huruvida denna tradition varit av godo. Den lutherska och reformerta kontinentala teologien — som för övrigt numera synes dominera även i England — synes betrakta natur-teologien som något fullkomligt obehörigt. Med tanke på de mer eller mindre våldsamma anatema som utslungats mot natur-teologi och den därmed nära besläktade liberala, idealistiska teologien, vilka anatema vi känna väl till, skall denna kritik icke refereras. Det skall i stället erinras om ett och annat, som kan synas tala till förmån för ifrågavarande tradition. I debatten om den ställning, som natur-teologien kan vara berättigad till inom luthersk teologi, kan det kanske vara värt att framhäva dessa mindre ofta hörda argument till dess förmån.

För det första torde man nog kunna fastslå, att nämnda tillit till en harmoni mellan religion och vetenskap trots det förhållandet, att det var just tack vare den som Darwin åstadkom oberättigat stor oro, icke desto mindre var och förblev den fasta grund, i vilken ett allmänt grundmurat förtroende till religionen hade sitt säkra fäste. Tanken att religionen är en illusion eller en rent subjektiv privatsak har mindre omfattning i England än annorstädes. Utan att man där behöver finna flera »troende» eller ens kyrkligt observanta kristna, är det dock ovedersägligt, att religionens ställning och även teologiens berättigande är mera grundmurat i folkmedvetandet än på många andra ställen. Och detta torde sammanhänga med den allmänt förekommande uppfattningen, att religionen är något som,

låt vara på ett icke fullt uppklarat sätt, dock hör samman med naturens hemligheter och lika litet som naturen kan förnekas eller nonchaleras.

Vidare är det otvivelaktigt, att icke blott religionen utan också teologien i England kan räkna på en större allmän förståelse än på många andra ställen. Intresset för teologi är betydligt bredare än vad förhållandet är på kontinenten eller i de nordiska länderna, där teologisk forskning tenderar att allt mer och mer bli de teologiska fakulteternas ensak. Detta bredare intresse för teologi i England sammanhänger med att teologi där icke avvisar metafysik. Det är naturligtvis oundvikligt, att ett bredare intresse medför risk för en försämring av teologiens standard, men förekomsten av abstrusa och illa genomtänkta teologiska bidrag behöver ju icke utesluta elit-bidrag. Som en tillgång måste man i alla fall betrakta det faktum, att teologien i England både vid universiteten och bland den bildade allmänheten betraktas med större respekt än inom den lutherska världen. Detta återspeglas också däri, att den engelska skönlitteraturen innehåller betydligt mera av teologi än vad åtminstone den svenska gör.

Den fråga vi skola ställa är denna: hur skola vi som lutheraner betrakta natur-teologien? Skola vi fortsätta att sätta begreppet inom citationstucken eller skola vi befatta oss med dess problem? Historiskt sett torde vi icke ha någon motsvarighet till situationen i England. Luther tycks icke ha haft något känt intresse för hithörande ting. I varje fall rymmer den lutherska teologien, sådan som den är känd utanför specialisternas krets, intet eller föga av hithörande problem. Om det inom upplysningen fanns något intresse åt det hållet, så har det icke vunnit någon ställning inom den efterföljande teologien. Schleiermacher hade intet intresse för natur-teologien. Darwins teorier hade icke samma tillfälliga sprängverkan som i England. Man reagerade inför dem genom att söka tillflykt i den sidan av Kants tänkande, som talade om det praktiska förnuftet. Ritschl gjorde skillnad mellan verklighet och värde, sägandes att vetenskapen hade med verkligheten att göra, teologien med värdena. Ett sådant tänkesätt utesluter metafysik. Om det icke finnes något annat samband mellan Ritschl och Barth, så finns det åtminstone däri, att de bägge förkasta natur-teologien. Hos oss i Sverige torde intresset för natur-teologi vara obefintligt.

Ha vi rätt att vara så påfallande ointresserade för metafysik? Man kan lätt förstå misstänksamheten mot metafysik och natur-teologi i synnerhet, när man betänker den uppenbara risk som finns att dessa spekulationer mynna ut i ren naturmystik och vag panteism. Och ännu mera kan man förstå den tyska kyrkans misstänksamhet, när den bevittnat natur-teologiens varianter i den nationalsocialistiska metafysiken med dess på allvar om-

fattade gudsuppenbarelse i den tyska historien eller i Adolf Hitler. Men kan det icke också behöva framhållas, att just dessa faror böra ge oss anledning taga upp problemet och ge de däri förekommande tankarna en ledning åt rätt håll.

Att säga blankt och omotiverat »nej» till natur-teologien, när den, för att tala med Disraeli, icke »står på änglarnas sida» eller att säga ett lika omotiverat »ja», när den kan passa oss, är en opportun teologisk politik som icke är ägnad att ge respekt. Vilka äro de riktlinjer vi kunna följa och till vilka vi kunna hänvisa, med vilka vi kunna »pröva andarna»?

Frågan om gudsuppenbarelsen är en fråga av mycket stor vikt i synnerhet för förkunnelsen. Här är en av de punkter, där teologien har direkt relevans till förkunnelsen. Metafysiska spekulationer äro mycket vanliga och där det icke ges något svar på de tankar och funderingar, som röra sig inom människor, är det fara värt att tomrummet fylles med det som är både groteskt och farligt. Berodde den tyska ungdomens mottaglighet för den nazistiska metafysiken på att man där fick svar — om också abstrusa svar — på frågor, som sysselsatte den? Där det finns ett tomrum finns alltid risken att det skall fyllas med sådant, som icke bort komma dit. Kan det icke också tänkas, att det uppenbara intresset för förkunnelsen från Jehovas vittnen tyder på att det finns ett intresse för metafysik som tar vad som finns i brist på annat?

Samtal med krigsfångepräster och med tyska krigsfångar överhuvudtaget ge vid handen, att frågan om gudsuppenbarelsen är en mycket brännande fråga. De svar som ges dem, som fråga, kan icke vara utan intresse för de lutherska kyrkorna. Det är synnerligen angeläget att vår ställning preciseras.

GUNNAR DAHMÉN.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

När dödsbudet från Skärmnäs gård i Värmland den 23 augusti fördes ut över vårt land, kom det väl icke alldeles oväntat. J. A. Eklund var 82 år gammal och hans livsverk var fullbordat. Men personligen var han in i det sista en andligen så levande människa, att förlusten kändes djup och smärtsam. Med honom bortgick ju en av vår kyrkas förgrundsgestalter under det innevarande seklet, den siste i den stora konstellationen Eklund, Söderblom, Billing. Även i 1800-talets svenska kyrkohistoria har han skrivit in sitt namn, ty hans insats under 1890-talet är betydande och väsentlig. Sin gärning gjorde han icke blott som kyrkoman och stiftschef, förkunnare och psalmdiktare utan också som originell tänkare, lärd teolog och orädd kulturkritiker. Han var och ville vara en fri kristen människa, bunden blott av Guds ord, levande mitt i församlingen, som med tanke, ton och liv förkunnade Herrens frälsande verk.

Eklund var ingen systematiker, fastän få haft så fint sinne som han för det kristna andelivets inre helhet och sammanhang. Han tog väl intryck av den boströmska filosofien i den modifierade form, vari denna förkunnades under hans studenttid i Uppsala. Men han tog ännu starkare intryck av Pontus Wikner och dennes uppgörelse med Boström i arbetet »Tidsexistensens apologi», postumt utgivet år 1888, varom Eklund på flera ställen burit vittne. Alla hans lärare i den teologiska fakulteten fingo senare i betydelse stå tillbaka för Wikner. Mycket snart fann Eklund också förbindelsen mellan Geijer och dennes uppgörelse med den tyska idealismen, främst i föreläsningsserien »Människans historia», 1841—42, liksom Wikners arbete postumt utgivet 1856, och Wikner. Dessa båda män ha mer än några andra varit Eklunds lärare. De ha med tanke och gärning berört något hos Eklund beslätat eller väckt detta till medvetande och bringat det till mognad. Det var sinnet för historien och dess liv, ty detta sinne hade Eklund i hög grad och det bestämde arten av hans teologiska ståndpunkt och åskådning och även formen, vari han klädde denna. På andra områden har han naturligtvis tagit starka intryck av andra män,

av hemförsamlingens kyrkoherde, den betydande andlige ledaren C. J. Smedberg, en profetisk gestalt i en västgötaskocken, som djupt påverkade Eklund, främst i fråga om predikan, av biskopen A. F. Beckman i många avseenden, även i fråga om estetisk fostran, och av Viktor Rydberg, vars diktning Eklund greps av och i ett ungdomsarbete fint analyserade.

Eklunds historiska sinne yttrade sig däri, att han alltid tänkte konkret. Detta visar sig på skilda sätt. Det visar sig i hans intensiva kritik av tyska filosofer och teologer från Kant, som han dock uppskattade, över Schelling och Hegel, vars storhet han heller icke förnekade, Marx och Nietzsche till Harnack och »den Kant-bitne surkarten Wilhelm Herrmann i Marburg». Han vände sig mot deras abstraktioner och system. Harnacks syn på det kristna dogmats tillkomst var honom främmande, och Herrmanns sätt att framställa etiken fann han oevangelisk och oluthersk, trots pretentioner i motsatt riktning. Harnack lärde han sig emellertid att bättre förstå, sedan han läst boken om Marcion. Den fann han vara konkret. I detta sätt att se och döma kände han sig i släkt med de svenska personlighetsfilosoferna och han visste sig fullfölja deras linje. Han glädde sig mycket, när han i arbeten inom den nutida svenska teologien fann tankar beslättrade med denna filosofi. Eklund kände också med djupaste olust bristen på historiskt sinne liksom bristen på respekt för det andliga livets verklighet hos den svenska liberalismen, som han mötte i den enligt hans mening falskt övermodiga verdandismen. Denna gällde icke minst hans aldrig slappnande vaksamhet och kritik. Han fann i den en värdeförfalskning, som innebar ett återfall i något, som han själv och de svenska personlighetsfilosoferna övervunnit. En profetisk glöd av samma slag som Smedberg kunnat visa flammade inför sådana företeelser upp i hans själ. Och då teg han inte. Samtidigt talade han starkt positivt. Han gav gärna en historisk utblick över det andliga livet i Västerlandet under bilden av ett mäktigt flodsystem, vari tillflödena från Hellas — och även Rom — skulle erkännas vid sidan av det väldiga flödet från profeterna, Kristus, apostlarna och de stora kyrkolärarna. Bland dem glömde han icke Augustinus utan talade i stället tidigt om en pånyttfödelse av hans studium. Luther stod honom dock naturligtvis närmast och han studerade livet igenom hans skrifter. Skolad som han var i de klassiska språken läste han gärna dessa språks litteratur, särskilt grekisk sådan, men torde måhända ha sett det klassiska inflytandet huvudsakligen i överensstämmelse med en kristnad humanism av det slag

som tidigt mötte honom hos Rydberg och Wikner. Han torde aldrig riktigt för egen del ha känt den skärpning, som problemet klassiskt-kristet fick under de sista decennierna, då det blev teologiens uppgift att uttrycka den kristna trons egenart. För honom låg en syntes närmare till hands än en diastas, den var på något sätt naturlig och organisk, den var en följd av hans sätt att se på historien. Men med stor energi tillmätte han den kristna tron all tänkbar realitet och en helt okränkbar suveränitet. Det skedde redan i avhandlingen »Trons förhållande till Människans öfriga lifsyttringar», 1896, liksom senare i arbetet »Människan och Gud», I 1918, II 1926, som bygger på det förra och kompletterar detta. Så skedde inte minst i predikningarna och det kulturkritiska författarskapet. Eklunds teologi blev i eminent grad en trosteologi. »Med hjärtat tror man», säger Paulus. Och han säger helt visst detsamma som Kristus menar. Av hjärtat utgå tankarna, begären, gärningarna. Det som verkligen skall nå människan, det måste gå till hjärtat. Hjärtat är det innersta, det centrala i människan. Där har tron sitt rum.»

De sist nämnda arbetena liksom »Teologisk encyklopedi», 1902, äro Eklunds strängast systematiskt uppbyggda arbeten. Men man har samtidigt den bestämda känslan, att han själv icke i dem så kommit till sin rätt som i de historiska verken, essäerna och polemiken. Sin ståndpunkt har han allra bäst utvecklats i brottnings och kamp med samtidens hårda ödesmakter av naturalistisk och estetisk art. Med sin andliga skarpsyn och sin känslighet för motsatserna i tidens strömningar förstod han vad som brast och vart det hela drev hän. Tyvärr fick han ju rätt på ett sätt som han väl knappast anat. För tankar på detta område valde han essäens form och blev också tidigt, redan på 1890-talet, en av vår kyrkas främsta essäister. Han hade en lättläst, uddig, stundom glänsande stil. Och han var fullkomligt orädd. Han hade en naturlig böjelse för snabba frontangrepp.

Över huvud taget var han tidigt ute. Tidigt sökte han förstå vårt eget land och dess tankeliv. I skriften »Andreas Rydelius och hans lifsåskådning», 1899, skrev han några ord, som väl kunna stå som inledning till hela hans historiska och biografiska författarskap. »Andligt umgänge med svenska tänkare är det naturliga medlet till utbildning af det egendomliga i vårt tänkesätt.» Det programmet blev han trogen. Det visas av en rad böcker, förutom den om Viktor Rydberg, som utkom redan 1892, om Pontus Wikner, 1903, 1919, Paulus Genberg, 1905, 1925, drottning Kri-

stina, 1928, Napoleon, 1936, och Erik Gustaf Geijer, 1942. Det framgår allra tydligast av det stora arbetet »Andelivet i Sveriges kyrka», påbörjat 1911 och ännu icke avslutat. I detta finnas många porträtt och skissartade biografier. Och alltid är det åskådningen eller det bakomliggande motivet för en människas gärning eller en rörelse, även det nationella sinnelaget eller brist på sådant sinnelag, som intresserar Eklund. F. ö. söker han de högre manifestationerna av lag och evangelium i kyrkan och deras avspeglning i församlingens liv, men han skildrar samtidigt en den kyrkliga vardagens heliga historia i vårt land. Arbetet vittnar om en oerhörd beläsenhet, men det är ganska betecknande för Eklunds personliga anspråkslöshet, att han icke redovisar denna på annat sätt än helt i förbigående.

Historia och samhällskunskap ligga nära varandra. Eklund hade från unga år intresse för samhället, människorna och de sociala problemen. Han skrev därom artiklar i »Kyrklig Tidskrift» 1905 och 1908. Han hade från barn- och ungdomstiden i Ryda och från arbetet som präst personlig erfarenhet av frågorna. Som visitator var han intresserad av allt, som hörde till denna sida av livet. Men han fördjupade sig också i sociologi och historiens filosofi. Här mötte han åter tyska författare, men med dem trivdes han bättre än med filosoferna och teologerna. Han studerade under många år Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Max Scheler, Ernst Troeltsch, Max Weber och andra, men glömde heller icke svenskar som Daniel Boëthius, S. Grubbe, E. G. Geijer, Axel Nyblæus, Harald Hjærne och Vitalis Norström. Också engelska forskare läste han med stort intresse. Detta studium avsatte åtskilliga artiklar och flera böcker, i vilka han framlade sin syn och brottades med de övermåttan svåra problemen om historiskt liv och andlig realitet. Vad han skrivit i dessa ting framträder alldeles direkt som ett resultat av kampen med svårigheterna och är ofta starkt personligt färgat. Själv betecknade Eklund sig på detta område som en grubblare. Han var självfallet vida mer, fastän han icke som tyskarna kunde förmå sig till att systematiskt vetenskapligt lägga fram sina tankar.

På ett område har Eklund betytt oändligt mycket för den svenska teologien utan att där påfallande starkt ha bidragit till den teoretiska bearbetningen: i fråga om kyrkoupfattningen, främst rörande den svenska kyrkan och dess art. Han gjorde det genom sin orubbliga och i alla skiften vidhållna tro på denna kyrkas uppgift och betydelse. Och han talade, skrev och förkunnade fram tro på denna kyrka. Han bevisade, att dess svagaste

kadrer voro marschdugliga genom att få dem att öka takten i en uppmarsch, där han själv i hög grad hade ledningen. Han förstod att som präst ställa fram en församling på sådant sätt att just dess idé och begrepp uttalades och blevo tydliga. Han har som ingen annan hjälpt Einar Billing fram till dennes syn på den svenska kyrkan och dess religiösa legitimitet. Det var heller ingen tillfällighet, att Billing i festskriften till Eklund år 1933 ville bidra med och till hälften skrev en uppsats om Eklunds »kyrkotanke» under rubriken »Stadens dike»; det var tyvärr heller ingen tillfällighet, att den blev ofullbordad och icke såg dagens ljus. Men vill man förstå både spännvidden och djupet i Eklunds kyrkotanke, kan man göra det genom att läsa några föredrag, bl. dem »Stenkyrkan», och ställa samman hans kyrkopsalmer, både »Fädernas kyrka» och de övriga, av vilka blott den förstnämnda fått plats i vår nya psalmbok. De komma fördenskull icke att förgätas. I den ekumeniska frågan har Eklund skrivit flera föredrag och uppsatser och även här visar sig hans självständiga syn. Även här ville han se så konkret som möjligt och fylla de närmaste plikterna först. Ehuru han icke rörde sig hemtamt bland all världens ekumener — det låg icke för honom — visade han Söderblom stor lojalitet i dennes strävanden.

Hela livet igenom gladdde han sig åt att vara en studerande. Många gånger under biskopsåren uttalade han sin tacksamhet över att få slippa att specimenera och i stället få skriva som han ville. Till det andliga livets eviga källor gick han ständigt åter. Om denna sak kunde han tala så som han en gång gjorde till Gustaf Aulén: »Jag kommer aldrig över prenotionerna.» Ett slag syntes han bortglömd. Men han hör säkerligen till dem, som komma tillbaka — och det mer än en gång — även som teolog.

Som psalmdiktare, förkunnare, religiös essäist och kulturkritiker har han för alltid sin givna plats i den kyrka, vars son han var.

ELIS MALMESTRÖM.

* * *

Schweiz har länge varit ett av den evangeliska teologiens huvudländer. Under krigsåren har knappast någon avmattning förmärkts i det teologiska arbetet där. Särskilt har den tyskspråkiga litteraturen från Basel och Zürich tilldragit sig en berättigad uppmärksamhet både här i Europa och

i U. S. A. Medan facktidsskrifter i Tyskland nedlagts — särskilt i krigets slutskede — och strömmen av avhandlingar därifrån alltmer sinat, ha teologerna av tyskt språk i Schweiz tydligen allt starkare känt ansvaret att hålla arbetet och den teologiska bokproduktionen i gång. Åren 1943—1945 innebära nämligen en påtaglig stegringsperiod för denna schweiziska teologi.

Serien Theologische Studien, som Karl Barth 1938 började utge, omfattar nu ett rätt imponerande antal häften, bland vilka följande kunna nämnas: Oscar Cullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament 1941 (redan ivrigt uppmärksammas i svensk exegetik), Karl Ludwig Schmidt, Ein Gang durch den Galaterbrief 1942 samt Karl Barth, Die kirchliche Lehre von der Taufe 1943. I denna sistnämnda skrift intager Barth en tämligen avvisande hållning gentemot barndopet och berör sig alltså på denna läropunkt med den annars av honom ofta klandrade Emil Brunner. Både Barths och Brunners argumentering i frågan förefaller diskutabel.

I Basel har en annan serie av något omfångsrikare bibelteologiska monografier på sistone startats med professorerna Walther Eichrodt och Oscar Cullmann som utgivare: Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Här märkas Oscar Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst 1944, som är av utomordentligt intresse för den, vilken önskar lära känna den urkristna kyrkosynen, Walther Eichrodt, Das Menschenverständnis des Alten Testaments 1944 samt Werner Georg Kümmel, Verheissung und Erfüllung 1945.

I Basel utges vidare fr. o. m. juni 1945 *en ny teologisk tidskrift*. Den är avsedd att komma med ett häfte varannan månad och bär titeln Theologische Zeitschrift herausgegeben von der theologischen Fakultät der Universität Basel. Redaktör är Karl Ludwig Schmidt, och i redaktionen sitta dessutom Ernst Staehelin, Walter Baumgartner och den nu flera gånger nämnde Oscar Cullmann. Av de för den återstående delen av 1945 planerade fyra häftena ha tre kommit oss tillhanda. De ge läsaren intrycket, att alla teologiens discipliner få sig utrymme tilldelat i den nya tidskriften, dock med markerad övervikt för bibelteologien. Bland artiklarna finner man sålunda en studie av Fritz Kern betitlad Aschokas Bekehrung zum Buddha, Johann Jakob Stamms språkliga analys av det gammaltestamentliga budet »Du skall icke dräpa», ett flertal uppsatser

om nytestamentliga ämnen, artiklar om kyrkohistoriska frågor berörande 1500- och 1800-talen osv. Det är med glädje man hälsar den nya tidskriften välkommen. Den skulle under alla förhållanden haft en viktig funktion att fylla; i nuvarande tidsläge är den oundgänglig.

I sitt senast utkomna häfte lämnar denna schweiziska tidskrift vissa uppgifter om Tysklands teologiska fakulteter. I Bonn sitter Ethelbert Stauffer som dekanus, sysselsatt med reorganisering av fakulteten. Ansträngningar göras för att få Barth m. fl. tillbaka till Bonn. Heidelberg-fakulteten styres av Martin Dibelius. Där återfinnas vidare bl. a. G. Hölscher och H. v. Campenhausen. Kvar i Marburg äro R. Bultmann, H. Frick, H. von Soden. I Göttingen tänker man placera H. Iwand från Königsberg och Georg Merz från högskolan i Bethel. A. Köberle är verksam som dekan i Tübingen, där även Walther Völker arbetar såsom kyrkohistoriker. Den senare har ett större verk om Clemens Alexandrinus färdigt, men förläggaren saknar tryckpapper. Beträffande övriga teologiska fakulteter meddelas ingenting.

Totalintrycket av *Teologische Zeitschrift* blir: teologien arbetar vidare, i stort sett samma teologi som före kriget och företeende samma allmänna drag som då.

GUSTAF WINGREN.