

UNDERSÅTE OCH MEDBORGARE¹

AV BISKOP EDVARD RODHE, LUND

I den psalmbok, som jag fick vid min konfirmation, fanns i den till evangelieboken anslutna böneavdelningen en bön med rubriken »En undersåtes bön». I de olika psalmboksupplagorna på 1800-talet och ända fram till dess den nya evangelieboken av år 1921 kom till stånd varierade nämnda böneavdelning ganska mycket. I min konfirmationspsalmbok hade boktryckaren upptagit den samling böner, som återfanns i 1823 års aldrig antagna förslag till ny evangeliebok. Denna bönesamling utgjorde i sin tur en reviderad upplaga av den bönbok, som i konstant form fanns i den gamla psalmboken av år 1695. I sistnämnda bönbok möter också en bön med titeln »Ens undersåtares bön». 1823 års formulering av denna gamla bön företer en väsentlig omarbetning och utvidgning. Tydligt märker man den nya tidens, upplysningstidens, inverkan. Man gör det särskilt beträffande ett ord, som knappast hade varit tänkbart i den gamla bönen. Det heter: »Låt alla råd styras av din Anda, alla företag främjas av din nåd, alla medborgare förenas av din kärlek, alla släkter samverka till ditt rikets förkovran». Här finna vi det för den nya tiden karakteristiska ordet medborgare infogat i den gamla »Ens undersåtares bön».

I den äldre bönen ingick begreppet undersåte såsom led i en enhetlig, fast och rikt utbildad helhetsåskådning. Strukturen av denna framgår först och främst av rubriken för böneavdelningen, nämligen böner för åtskilliga stånd. Här finner man en lärares bön, en åhörars bön, en överhets bön, en undersåtares bön, en bön för dem som bekläda riksråds eller annat högt ämbete, en domares bön, en krigsmans bön, en köp- och handelsmans bön, en hantverksmans bön, en åkermans bön, ett tjänstehjons bön, en äkta mans bön, en äkta hustrus bön, föräldrars bön för sina barn o. s. v. 1823 års upplaga bibehåller den gamla uppläggningsmen gör moderniseringar och tillägg. Det heter t. ex. en konungs bön, en ämbetsmans bön, en läkares bön.

¹ Föredrag vid prästmötet i Lund 1944.

Det är det gamla ståndssamhället, som återspeglas i den äldre bönboken. Professor Hilding Pleijel har i sin förträffliga skrift »Katekesen såsom svensk folkbok» framhållit, huru ståndsuffattningen präglade den katekesen åtföljande hustavlan, vilken i anslutning till Luthers lilla katekes alltid avtrycktes i psalmboken under 1700-talet. Under 1800-talets lopp försvinna både katekes och hustavla ur psalmboken, men hustavlan levde kvar ännu i 1878 års katekes, i den moderniserade form den hade fått i den lindblomska katekesen, nämligen bibelspråken samlade under rubrikerna »för överheten, för undersåtar, för lärare i församlingen, för åhörare, för gifta män, för gifta kvinnor, för föräldrar, för barn, för husfäder och matmödrar, för tjänstefolk, för ungdom, för alla människor». I äldre tider hette det: »Hustavlan, uti vilken några sententier föreställas utav den Heliga Skrift för allehanda ordentliga stånd, där var och en må hava en påminnelse och förmaning till att akta på vad hans stånd och ämbete kräver.» Så sker indelningen efter den klassiska treståndsläran: I. Kyrkoståndet: för biskopar, lärare och predikanter. II. Det politiska ståndet: för världslig överhet, för undersåtare. III. Hushållsståndet: för gifta män, för gifta kvinnor, för föräldrar, för barn, för tjänstefolk, för ungt folk, för änkor, för menige man.

Pleijel påpekar, hurusom hustavlan helt enkelt återgiver vad han kallar den svenska stormaktstidens sociologiska uppfattning. »Den syn på det svenska samhället såsom religiös enhet, som präglade 1600-talets Sverige, bottnade djupast sett i den s. k. treståndsläran». Detta samhällsschema var en självklar sak för den tidens människor, icke någon abstrakt spekulation. Det ägde omedelbar anknytning till livet såsom uttrycket för det dåtida samhällets faktiska beskaffenhet. Menige man eller — som lindblomska katekesen dåligt omtolkar detta uttryck — alla människor mötte redan i barndomen denna samfundssyn, mötte den i katekes, psalmbok och predikan.

Kyrkans förkunnelse och undervisning stodo sålunda samhällslivet, det politiska och sociala livet, nära, detta ehuru tyngdpunkten låg på det teologiskt dogmatiska området i anslutning till vad som fasthölls såsom den rena evangeliska läran. De kristna människornas tankar och böner fingo sina bestämda riktlinjer. Den kristna fostran av barn och ungdom fäste uppmärksamheten på samhällsfrågorna och sökte skapa ansvars- och plikt-känslor gentemot samhället. Den var med om att frambringa en social sam-

känsla efter det dåtida treståndsschemat. Det var en samfällid kristen samfundssyn, som man ville ha fram.

Den gamla treståndsläran är nu föråldrad. Samhällets struktur har blivit en annan, varmed icke är sagt, att de faktorer, varmed treståndsläran räknade, äro försvunna. Den förändring, som har inträtt, kan belysas genom den omständigheten, att begreppet undersåte har fått vika för begreppet medborgare. Detta senare begrepp var knappast tillämpligt inom treståndsschemat. Naturligtvis var under stormaktstiden innehavaren av t. ex. ett riksrådsämbete, således en överhetsperson, också medborgare. Den som hörde till det andliga ståndet var det även. Bägge voro medborgare, d. v. s. medlemmar av det svenska samhället. Men det skulle icke ha lämpat sig att använda nämnda beteckning på ifrågavarande personer, enär därigenom deras ståndsställning och uppgift i samhället skulle ha undanskymts. Men därav framgår också, att dominansen av begreppet medborgare är ett tecken på att ståndsgrensarna hade utjämnats. Samhällets medlemmar hade nu som förut naturligtvis olika uppgifter, men det som var gemensamt och lika för dem alla betonades: de voro medborgare. Upphävandet av treståndsschemat innebar samtidigt med denna utjämning också en individualisering. När de olika stånden slogos sönder, stodo individerna kvar med sina olika uppgifter i samhället.

Men betonandet av medborgarbegreppet på bekostnad av begreppet undersåte ger uttryck också åt en annan betydelsefull förskjutning eller förändring i samhällets struktur. Innebörden av denna förändring kan illustreras genom en hänvisning till Nya Testamentet. I detta förekommer icke uttrycket undersåte, men väl ordet medborgare. Dock, även om ordet undersåte icke förekommer, så framhålles i Nya Testamentet det, som utmärker undersåtens inställning gentemot samhällsmyndigheten. I Rom. 13: 1 heter det: »Var och en vare underdånig den överhet, som han har över sig. Ty ingen överhet finnes, som icke är av Gud; all överhet, som finnes är förordnad av Gud.» I den kyrkliga förkunnelsen och undervisningen har detta bibelord, utbrutet ur det sammanhang vari det är infogat, varit en hörnsten, så snart det har gällt frågan om undersåten och hans lydnadsplikt.

Den passus i Nya Testamentet, som talar om medborgaren, har däremot varit alldeles förbigången. I Apg. 22 kap. berättas det om huru det gick till, när aposteln Paulus fängslades i Jerusalem. Den romerske översten hade

givit befallning om att man skulle förhöra Paulus under gisselslag. Paulus sade då till den hövitsman som stod i närheten: »Är det lovligt för eder att gissla en romersk medborgare utan dom och rannsaking?» Aposteln åberopade sig således på sin rätt såsom romersk medborgare. Liksom med begreppet undersåte lydnadsplikten i första hand är förknippad, så betonas genom medborgarebegreppet rättigheterna, den aktiva inställningen till samhällsmyndigheten. När vid upplösningen av treståndsindelningen i samhällslivet medborgaren vinner över undersåten, så betyder detta, att den enskilde medborgarens rättigheter komma i förgrunden. Hela 1800-talets historia uppvisar en ständig kamp för de medborgerliga rättigheterna. Lösensordet gavs därvid, för Europas, resp. för vårt lands vidkommande, av den franska revolutionen.

Om således med undersåten lydnadsplikten och med medborgaren rättigheterna äro förbundna, så kan man därav ej draga den slutsatsen, att i ståndssamhället lydnadsplikten var den allenarådande. Varje undersåte hörde till sitt stånd. Varje stånd hade sin givna position i samhället. I den kyrkliga förkunnelsen och undervisningen framhålles, att denna position innebar vissa bestämda plikter. I ingressen till hustavlan säges, att denna innehåller några sententier ur den Heliga Skrift för allehanda ordentliga stånd, på det var och en må hava en påminnelse och förmaning till att akta på vad hans stånd och ämbete kräver. I en överhets bön i den gamla psalmboken heter det: »Förläna mig nåd och kraft till att göra vad dig är behagligt och mina undersåtar nyttigt och länder till frid och god enighet. Lär mig betänka, att jag icke har detta ämbete av mig själv, utan av dig, o Gud, du allra högste, och att jag icke håller människors dom, utan din dom, som är Herren i himmelen, och att du är när mig i domen och ser allt det jag gör, varder ock en gång frågandes huru jag handlat haver.»

I dessa böneord ljuder otvivelaktigt ett starkt ämbetsmedvetande. Överhetspersonen hade oförnekliga rättigheter i samhället just på grund av sitt stånd. Han skulle enligt hustavlan akta på vad hans stånd och ämbete krävde. Men sina rättigheter skulle han taga såsom plikter både mot Gud och människor. Vad som gäller överhetspersonen äger sin tillämpning också på de andra stånden. Alla stånd hade sina oförgrifliga rättigheter. Enligt treståndsschemat voro emellertid rättigheterna knutna till stånden, icke till individerna i första hand. Den förskjutning, som äger rum, när ståndsindelningen upplöses, innebär att rättigheterna övergå från stånden till

individerna, till medborgarna, samtidigt som naturligtvis varje samhällsuppgift fortfarande förde med sig vissa både rättigheter och förpliktelser.

Nu blir frågan den, huru den kyrkliga förkunnelsen har reagerat inför den förskjutning i samhällsstrukturen, varom upplösningen av treståndsschemat bär vittne. Härvid kan konstateras, att man på kyrkligt håll har varit utomordentligt konservativ. Man har haft svårt för att lösgöra sig från treståndsschemat. Detta har i mer eller mindre moderniserad gestalt släpat efter, vilket har fört med sig, att någon den kristna lärans direkta anknytning till det förändrade samhället och den nya samhällsuppfattningen knappast har kommit till stånd. För att klargöra vad jag menar, skall jag taga ett mig nära liggande exempel.

Går man till Gottfrid Billings Katekes-utläggning av år 1884 och ger akt på huru det fjärde budet behandlas — Luthers ord om våra föräldrar och herrar — så skall man finna, att treståndsschemat är grundläggande för framställningen. Det heter: »Om nu de av Gud stiftade samfundet äro stat, kyrka och hushåll (hem), så måste de olika sidor till vilka föräldramakten, som var den enda, så länge mänskligheten ännu var så att säga en enda familj, utvidgar sig, huvudsakligen vara trenne. En faderlig makt tillkommer inom staten överheten, inom kyrkan läraren, inom hushållet eller ett sådant hem, som består ej allenast av föräldrar och barn, utan även av tjänare, husbonden.»

Alldeles i överensstämmelse med den gamla treståndsläran skriver 1878 års katekes: »Våra herrar kallas alla de människor, som jämte våra föräldrar, enligt Guds ordning, hava faderlig makt över oss, såsom överhet, lärare, husbönder.» Överensstämmelsen är ej genomförd helt. Framdragandet av överheten tyder på statliga myndigheters dominans i den förändrade samhällsmiljön. I följande stycke framhålles, att Gud har givit våra föräldrar och herrar makt över oss, på det de, såsom Guds tjänare, skola faderligen vårda sig om oss och var på sitt sätt befrämja vårt sanna väl. Vid utläggningen av sistnämnda stycke säger Gottfrid Billing, att enligt Rom. 13: 1 ff. överheten, just därför att han är överhet, är Guds tjänare. »Aposteln lär de kristna, att ingen överhet är utan av Gud; hon är Guds ordning, och de kristna ha varken rätt eller plikt att undersöka på vad sätt överheten, mänskligt sett, kommit till makten, utan de böra blott fråga: vem är överheten? och så veta, att den överhet som är, hon är skickad av Gud. I sin skickelse har Gud givit väldet åt den överhet, som är.»

I det följande framhäves med mycken styrka, att överheten är pliktig att utöva sin makt såsom Guds tjänare.

När det sedan blir fråga om vad Gud befäller i fjärde budet, heter det med avseende på överhet och undersåtare, att undersåtars plikt mot överheten är framför allt »underdånighet». »Petrusbrevet säger, att vi skola vara all mänsklig ordning underdåniga för Herrens skull. Därför kunna och böra Kristi lärjungar tjäna sin Herre även genom sitt förhållande till den mänskliga ordningen. De göra detta genom att vara densamma underdåniga, det är genom att underkasta sig densamma, ställande sig den till efterrättelse.» Så tillägges: »Det är endast i det fall, att man för Herrens skull måste vägra underdånighet, som man har rätt till sådan vägran; man måste mer lyda Gud än människor.» Sistnämnda ord, som i traditionen troget följer Rom. 13: 1, är hämtat från Apg. 5: 29.

Det är uppenbart, att i Gottfrid Billings framställning den gamla treståndsläran utgjorde grundstommen, men också att hans framställning just därför icke stämde överens med den förhandenvarande samhällssituationen; samhällets struktur hade blivit en annan. Moderniseringen stat, kyrka och hem hos Gottfrid Billing motsvara icke läroståndet, det politiska ståndet och hushållsståndet, när treståndsläran ännu utgjorde ett uttryck för dåtidens faktiska samhälle.

Av denna anledning måste man sätta ett stort frågetecken framför Gottfrid Billings nyss anförda utsaga: »de kristna ha varken rätt eller plikt att undersöka på vad sätt överheten, mänskligt sett, kommit till makten, utan de böra blott fråga: vem är överheten?» Denna här uttalade åskådning har släpat efter. Den är rent traditionalistiskt hållen, men samtidigt är traditionen något förvanskad, därför att den ställts in i en ny miljö. Gottfrid Billing har för egen del icke handlat efter sin här framförda åskådning. Obrottslig lojalitet intog han alltid till konungamakten, men denna representerade icke överheten överhuvud. Regering och riksdag kommo också i hög grad i betraktande. Och beträffande dessa statsmakter följde Gottfrid Billing ingalunda, såsom inflytelserik riksdagsman, teorien, att de kristna varken hade rätt eller plikt att undersöka, huru överheten mänskligt sett hade kommit till makten. Han undersökte mycket noga, huru de hade kommit till makten, och sökte inverka både vid deras tillkomst och vid utövandet av deras maktbefogenheter. Han nöjde sig ingalunda med att såsom underdånig undersåte blott fråga: vem är överheten,

utan han handlade såsom ansvarig medborgare. Och det lider intet tvivel, att icke denna hans ansvarskänsla bottnade i hans kristna inställning. Såsom kristen medborgare kände han ansvar och förpliktelser. Men i hans teori, sådan denna kom till uttryck i hans katekesutläggning, finnes intet om en medborgares, blott om en undersåtes plikter. Teorien, läran, och det praktiska handlandet hade gått i sär.

Här har hänvisats till ett konkret exempel, men detta är i stort belysande för den kyrkliga förkunnelsen och undervisningen. Konfirmandlärare och läroboksförfattare ha uppenbarligen känt klyftan mellan den traditionella läran om undersåte och överhet och den nya samhällssituationen, och de ha därvid dragit den konsekvensen, att de ha gått detta område förbi. Katekesnämnden, i sitt märkliga och djupgående utlåtande »I katekesundervisningens tjänst» av år 1916 gör på sätt och vis en dygd av nödläget. Det säges här, att man vid behandlingen av fjärde budet borde begränsa sig till sådana förhållanden, som verkligen till sin inre art voro besläktade med det mellan föräldrar och barn, och som således liksom detta dels hade karaktären av ett verkligt över- och underordningsförhållande, dels åtminstone från någon sida hade en liknande personlig karaktär. Detta vill med andra ord säga, att man på denna punkt icke borde taga upp den traditionella frågan om överhet och undersåte, resp. stat och medborgare, såsom liggande över barnens nivå.

Katekesnämnden tager i stället upp frågan om överheten under femte budet i anslutning till 1878 års katekesutsaga: »Gud har givit överheten makt att till livet straffa medborgare och med svärdet skydda samhället mot fiender.» Den opponerar sig mot den kasuistik, som kan vidlåda nämnda utsaga och förordar med rätta, att frågan bör ses i ett större sammanhang. »Huru stor den helgd är, som i Guds ögon tillkommer varje människoliv såsom skapat efter hans beläte, kommer också till synes i den vakt som enligt hans ordning överheten är satt att hålla över detsamma». »Funnes ej lag och rätt, skulle vårt liv vara utsatt för ständiga faror och varje ordnat samhällsliv till inbördes hjälp vara omöjliggjort. När därför överheten med stark hand vakar över rättsordningens upprätthållande, utför den ett ovärderligt arbete för att hjälpa och biträda i alla faror och levnadsbehov.» Vad som här och i fortsättningen säges är i hög grad värdefullt, men det kan samtidigt konstateras, att frågan om överhet—undersåte, resp. medborgare förbigås.

Emellertid tager katekesnämnden i en annan punkt på ett synnerligen tacknämligt sätt, när det gäller undervisningen om fjärde budet, hänsyn till den förändrade samhällssituationen, nämligen i fråga om det s. k. hushållsståndet. I äldre tider lärde man förvisso om husbondeväldet och tjänarnas plikt till lydnad, men med skärpa framhölls också husböndernas kristliga plikt att sörja för sina underhavande. Av hänsyn till den nya tidsmiljön går katekesnämnden icke med på treståndsschemats underordningsförhållande. Det heter: »Tänker man t. ex. på de mångfaldiga, i det ekonomiska livet förekommande förhållandena människor emellan, så föreligga här uppenbarligen etiska frågor av så fundamental vikt, att de, i den mån de redan för barnen äga betydelse — och detta är dock i ej ringa grad fallet — utan tvivel också i en barnabok böra i någon mån komma till behandling. Men betänker man, i vilken utsträckning dessa förhållanden förlorat och alltmer förlora den personliga, 'patriarkaliska' art, som de fordom ägde, huru de alltmer få karaktären av på ömsesidiga avtal grundade rättsförhållanden, kan man ej förbise, att ett inordnande av dem under ifrågasvarande rubrik (föräldrar och herrar) måste verka missvisande.» Katekesnämnden tänker sig att dessa frågor borde behandlas under sjunde budet i sammanhang med arbetet och dess betydelse.

Med avseende på hushållsståndet, med andra ord på det socialekonomiska området, dragas således konsekvenserna av den förändrade samhällsstrukturen, men, såsom förut har framhållits, icke beträffande överheten — undersåten. Undersåten har icke blivit medborgare. Hela detta område förbigås, och följderna har blivit, att medan man i äldre tider hade kristlig belysning av samfundsordningen, nu ett vacuum har uppstått.

Vissa anledningar till oföretagsamheten i fråga om kristen nyorientering i det nya samhällsläget, i medborgarsamhället, förtjäna att uppmärksammas. På evangeliskt-lutherskt håll har man varit angelägen att framhålla, att kristen tro icke föreskriver en viss bestämd samfundsform, ävensom att det länder till kristendomens förfång, om kristendom och politik sammanmängas. Det har visat sig föga lyckligt, om politiska partier på det ena eller andra sättet ha velat för egen räkning slå mynt av kristendomen. Och är icke kristendomen i sista hand eskatologiskt inriktad: »Vi åter hava vårt medborgarskap i himmelen, och därifrån vänta vi ock Herren Jesus Kristus såsom Frälsare, vilken skall så förvandla vår förned-

ringskropp, att den bliver lik hans härlighetskropp, genom den kraft varmed han ock kan underlägga sig allt» (Fil. 3: 20).

Granskar man vår nu gällande evangelieboks böneavdelning, skall man finna en stor skillnad mellan denna och den gamla psalmbokens. Vår nuvarande är lagd på innerlighetens, den individuella personlighetens, linje, och relationer till det omgivande samfundslivet saknas i stort sett. I de allmänna kyrkobönerna vid högmässan förnimmes någon gång en särpräglad samfundssyn, såsom då det heter: »Håll rätt och rättfärdighet vid makt, och gör oss till ett folk som fruktar dig.» Ett undantag utgör kyrkohandbokens bön för fäderneslandet. Det heter här: »Vi tacka och prisa dig, himmelske Fader, du nåderike Gud, för det land du skänkt oss till arv och eget. Vi tacka dig för din mångfaldiga nåd som du fordomtima allt intill denna dag har bevisat vårt folk: för ljuset och kraften av ditt heliga ord, för frihetens oskattbara förmån, för lagens och rättens hägn, för män och kvinnor som du uppväckt ibland oss till ädel kamp och offervillig tjänst, vårt land till fromma . . . Hjälp oss att i tacksamhet för denna din nåd, efter din vilja städse skicka oss som goda medborgare i vårt jordiska fädernesland.» Denna bön för emellertid en mycket undanskymd tillvaro och torde sällan komma till användning. När man läser den, frapperas man av att de här framförda tankarna om frihet, lag och rätt och goda medborgare, icke ha lyckats tränga in i den kyrkliga undervisningen i stort sett.

Följden av att, såsom ovan har påvisats, ett vacuum eller ett tomrum har uppstått, har blivit, att de samfundsspörsmål, som rymmas inom orden frihet, lag, rätt, goda medborgare, medborgerlig bildning, medborgarkunskap, ha sekulariserats. Diskussionen om frågor, sådana som förhållandet mellan stat och kyrka, ha också tagit intryck av nu berörda omständighet. För att belysa detta vill jag ännu en gång hänvisa till ett mig nära liggande exempel.

Vid prästmötet i Västerås 1937 höll Einar Billing ett storstilat föredrag över ämnet »Kyrka och stat i vårt land just nu». Han varnade på avstånd den totalitära staten, vilken skulle vilja bestämma också över kyrkans interna liv, och han fastslog: »Mot varje krav i dylik riktning måste varje kyrka, som är och vill förbliva en kyrka, sätta ett ovillkorligt nej, och går det så långt, växer vinden till orkan, så att kyrkan ej med sina i lag givna medel kan värja sin religiösa frihet, så får den ej tveka att gå den väg, som kyrkan under tidernas lopp många gånger fått gå och som

den s. k. bekännelsekyrkan i vårt södra grannland nu åter beträtt.» I föredraget togos så upp de förhållanden, där sekulariseringsprocessen hade gjort sig märkbar, såsom i fråga om den kyrkliga vigseln och konfirmationen m. m. »Skulle», heter det mot slutet, »vi ställas i valet mellan att avstå något från kyrkans extensitet, dess faktiska universalitet, och att offra något av djupet, renheten i dess budskap om Guds i Kristus oss mötande universella nåd, då få vi ej tveka i valet».

De inträngande allvarsord, som här anfördes, ha sin fulla aktualitet den dag som är. Men mot själva frågeställningen i föredraget kan man rikta den invändningen, att den är för begränsad. Den ligger på den linje, som så starkt markerades i Gottfrid Billings katekesutläggning, den linje, som med rätt eller orätt kunde kallas den lutherska linjen. Synpunkten överhet —undersåte, lojaliteten, lydnaden, ligger i bakgrunden. Kyrkan har att värna om sin frihet, d. v. s. om evangeliet och dess egenart. Hon är lojal mot staten, men lydnaden har sina gränser: man måste lyda Gud mer än människor. Att det här verkligen är fråga om en begränsning av perspektivet framgår exempelvis av den norska kyrkostriden, som följer andra linjer än den, som uppdrogos i Einar Billings föredrag.

I Norge var det ett möte mellan kyrkan och den totalitära staten, men skärningspunkten var icke värnandet i första hand om djupet och renheten i budskapet om Guds i Kristus oss mötande universella nåd. På totalitärt håll försäkrade man tvärtom, att intet hinder skulle läggas för kyrkan, blott hon hölle sig till det rent religiösa och icke blandade sig i politiken, d. v. s. de aktuella samhällsfrågorna. Men den norska kyrkan och de norska kyrkomännen förde med obetvingligt mod fram frågan om lag och rätt och rättfärdighet i samhället. Rättfärdigheten var dess patos, och därvid var man buren av sin Gudstro och sin Kristustro.

Om Einar Billing hade Rom. 13: 1 till stöd, att man måste lyda överheten, när den är av Gud, men lyda Gud mer än människor, så erinra de norska kyrkomännens framträdande också om aposteln Paulus, när denne säger: »Är det lovligt för eder att gissla en romersk medborgare utan dom och rannsakning?» Medborgarsynpunkten träder hos Einar Billing tillbaka för den exklusivt religiösa, hos Berggrav mötas undersåten och den kristne medborgaren. Kan man kalla det ena mer lutherskt och kristet än det andra? Frågan för ut på djupen och in i de mest aktuella dagsfrågor.

Bland de otaliga tryckalster, som i dessa dagar sänts till mig, vill jag i

detta sammanhang taga fram ett, en röst ur folkdjupet, såsom karakteristiskt för läget. Det kallas varningsord till Sveriges kristna. Med åberopande av Augsburgiska bekännelsens 16:de artikel fastslås, att evangelium icke lär självhämd, evangelium lär, att varje kristen skall vara överheten underdånig, såsom varande av Guds nåde, vilket icke alltid betyder, att Gud med välbehag ser på alla överheter, utan att Gud endast tillstöder dem, så länge hans långmodighet och tålmod kan föredraga dem. Så uttalas dom över alla kristna, som uttala sin undran över att Tysklands kristna menighet icke gör uppror mot den härskande regimen. Det heter vidare: »I stil därmed anse många kristna, att norska, danska och väl nu också finska sabotörer och lagbrytare med sina ogärningar också försvara kristen tro, i varje fall äro goda patrioter.» Principuttalanden i denna riktning för »patriotisk» laglöshet, säges det i fortsättningen, endast förhärda dessa »patriotiska» förbrytares hjärtan till egen och sina folks eviga förtappelse.

I det kaos, som råder i det moraliska bedömandet av tidens företeelser, är det vanskligt att finna den rätta vägen. Så mycket kan emellertid konstateras, att man med orätt åberopar den augsburgiska bekännelsen och för den delen också Luther, om man icke tager hänsyn till den från medeltiden ärvda samhällsstrukturen med dess ståndsförfattning och därav härflytande förpliktelser och rättigheter. Författaren av det citerade varningsropet har icke tagit sådan hänsyn, och därför far han vilse, om han tror sig i sina domar företräda en luthersk bekännelseståndpunkt.

Huru aktuellt hela det problemkomplex är, som ligger bakom undersåte—medborgare, därpå skall ännu ett exempel anföras, hämtat från ett fredligare område, ett exempel, som emellertid pekar i motsatt riktning mot det senast anförda. Vid Allmänna Svenska Prästföreningens möte i Karlstad 1943 höll prosten Harald Hallén ett föredrag över ämnet »Kyrkan och samhällsordningen». Föredraget var utan tvivel föranlett av den diskussion, som hade pågått om prästernas deltagande i socialvården. Hallén framhöll nu, att rätten att fritt förkunna Guds ord måste vara kyrkans första fordran på det samhälle och den stat, där hon skulle verka. Men kyrkan kunde icke låta sig nöja därmed. Alla samhällsformer, som till sin karaktär visade sig hindersamma för en högre etisk livsföring, måste hon bekämpa. »Kyrkan», hette det vidare, »kan icke begränsa sig till uppgiften att genom sin förkunnelse vara en inspirationskälla till samhälls-

livets kristnande. Hon måste i sin förkunnelse angripa förhållanden, som vittna om ett hedniskt eller okristligt innehåll, och å andra sidan bör hon på allt sätt stödja all social verksamhet, som ligger i linje med evangeliet, även om hennes tjänare alltid måste komma ihåg, att en levande, personlig förkunnelse är den största och djupaste makten till samhällslivets omdaning.» Halléns föredrag, sedermera infört i Svensk Kyrkotidning, väckte allmänt bifall och bär i sin mån vittnesbörd om åsiktstendensen hos det svenska prästerskapet.

Jag skall här icke till diskussion upptaga frågan om prästernas insats i socialvården. I föreliggande sammanhang tänker jag icke speciellt på prästerna, utan på både präster och lekmän, på kyrkans allmänna inställning, och det jag vill framhäva är, att här anmäler sig en fråga, som en kristen människa icke kan förbigå, och att denna fråga ligger på vad jag skulle vilja kalla medborgarlinjen.

Nu kan man spörja, om icke denna linje för bort från det centrala i evangeliet, bort från budskapet om syndernas förlåtelse och kallelsen till ett evigt liv. Komma icke kristendom och kyrka att dragas in i de politiska strömvirvlarna? Blir icke kyrkan förvärldsligad och tager skada till sin själ?

Härpå skall i första hand svaras, att vi alla äro medlemmar av vårt svenska samhälle. Vi äro alla medborgare. En medborgare har både förpliktelser och rättigheter. Bäggedera möta honom ständigt och jämt på den ort, där han är bosatt, i den ställning av ena eller andra slaget han intager i samhällslivet. Han åtnjuter förmåner av det samhälle han tillhör, men han har också ansvar för samhällslivet och dess utgestaltung. Vilken inspiration hämtar han eller har han hämtat av kyrkans undervisning och förkunnelse?

Är det icke en ytlig fråga? Det gäller ju själens eviga bärgning, ens egen och andras, förhållandet till Gud och till Frälsaren, och icke inspiration i fråga om en eller annan världslig angelägenhet. Men dessa ting utesluta icke varandra, utan äro på det närmaste förknippade. Kärleken till Gud, som genom Kristus har förlöstat, förvärvat och vunnit oss, är oupplösligen förbunden med kärleken till nästan. I den kyrkliga undervisningen behandlas alltid tio Guds bud, och därigenom lägges grunden till människornas moralbegrepp.

Kärleken till nästan utövas individuellt, och den individuella linjen bör

under inga förhållanden komma i skymundan. Men här kommer i betraktande ett välkänt lutherskt begrepp, nämligen kallelsebegreppet, som väl regelbundet torde föras fram i den kyrkliga undervisningen och förkunnelsen. Vanligen tillämpas detta begrepp på det arbete, som var och en har att utföra. Detta arbete skall en kristen människa betrakta såsom en kallelse, som han fullgör till Guds ära, det är en gudstjänst, säges det ofta. Men det bör tilläggas, att det utföres också till nästans gagn. I kallelsen har den kristna människan den givna plattformen, när det gäller kärlekens utövning. Men till kallelsen hör också, att hon är medborgare i det samhälle hon tillhör. Lika visst som man i äldre tider tillämpade kallelsebegreppet i fråga om treståndsschemat, och tänkte på en kristens kallelse, om han nu hörde till överhetspersonerna eller var blott undersåte, om han hörde till läroståndet eller hushållsståndet, varvid vart stånd hade sin plats också i samhället sett från politisk synpunkt, så bör kallelsebegreppet tillämpas med avseende på medborgarebegreppet. En kristen människa har att se en Guds kallelse i den omständigheten, att hon är medborgare i det samhälle, som hon tillhör.

Frågan blir då vilken insats en medborgare just såsom kristen människa kan och bör göra. Det närmast till hands liggande svaret är, att hon skall följa kärlekens bud, hon skall se till, att kristlig kärlek kommer till sin rätt i samhället. Men härvid har hon att ihågkomma, huru hon själv har kommit i åtnjutande av Guds nåd. Nåden förstår man och kan tillägna sig, i samma mån man i samvetet har erfarit Guds rättfärdiga dom. Syndernas förlåtelse i Jesus Kristus betyder icke, att Gud bortser från sin rättfärdighets krav. Rättfärdiggörelsen genom tron innebär ett upprätt hållande av rättfärdighetens krav. Det återupprättade förhållandet till Gud öppnar möjligheter för en människa att leva i överensstämmelse med vad Guds rättfärdighet kräver. »Göra vi då vad lag är om intet genom tron? Bort det. Vi göra tvärtom lag gällande», säger Paulus.

Vad samhället beträffar, kan man säga, att den kärlek man är skyldig nästan bevisas först och främst därigenom, att man ser till och bidrager till att rättfärdigheten, såsom denna kommer till uttryck i tio Guds bud, rätt tolkade i kristen anda, blir gällande i samhället såsom norm för all lagstiftning och all social verksamhet. Kärlek utan rättfärdighet blir förnedrande slapphet. På samhällslivets, på det sociala området är ingångsporten till vad människor vanligen kalla kärlek rättfärdigheten.

En kristen medborgare, som drives av kristlig kärlek, bör således såsom samhällsmedlem sträva efter att lag och rätt och i och med dem att rättfärdighet bliva rådande. I den erfarenhet hon har gjort av Guds nåd, ligger en den mäktigaste uppfordran att verka för rättfärdigheten, att vara lyhörd för rättfärdighetens krav. En kristen människa är kallad att föra rättfärdighetens talan, lika visst som hon är kallad att föra kärlekens talan. I samma mån som vi komma i allt innerligare gemenskap med Gud genom vår Herre och Frälsare, desto mera brännande borde vår törst efter rättfärdighet vara.

Uppgifterna på samhällslivets område äro oerhörda. Påminnelser om dem behövas. Det skulle icke skada med en hustavla i likhet med den gamla, uti vilken några sententier ur den Heliga Skrift föreställdes för allehanda ordentliga stånd, d. v. s. för alla medborgare, där var och en må hava en påminnelse och förmaning till att akta på vad hans stånd och ämbete kräver, d. v. s. på vad som kräves av en kristen medborgare.

OM EINAR BILLINGS TEOLOGI

AV DOCENT GUSTAF WINGREN, LUND

Einar Billing förenar två tendenser, som annars ofta i den systematiska teologien sträva åt var sitt håll. Somliga systematiker äro huvudsakligen historiskt inriktade och framlägga utan att därvid ingripa i nuets teologiska svårigheter klagörande analyser av kristna åskådningar från gången tid. Andra leva med sin aktuella produktion helt i nuet och söka ge svar på tidens frågor men ha ingen kontakt med de gamla och skapande tiderna i dogmhistorien. De stora teologerna — och till dem hör Billing — ha förmågan att även av uråldriga tankar, som de finna långt borta i det förflutna och som i förstone te sig obrukbara i dagens andliga läge, göra någonting i nuet levande, som fördjupar och upplöser aktuella problem. Inriktningen på historien och kontakten med nuet hållas av dem samman i en enhet.

Grunden till Einar Billings teologi är sålunda ett ingående och mångårigt studium av historiska dokument, framför allt ett exegetiskt studium och därjämte — kronologiskt sett i första rummet — en noggrann läsning av Luthers skrifter. *Allt* vad Billing sedan säger såsom teolog, är förankrat i denna studerade historia, men *ingenting*, som han i en aktuell teologisk situation säger, är en blott reproduktion därutav. Och denna dubbelhet i hans hållning gentemot det historiska materialet är fullkomligt medveten hos honom.

Vad nu först det historiska underlaget för Billings åskådning beträffar, så är det påfallande, hur brett detta är. Hans verk om De etiska tankarna i urkristendomen handlar till övervägande del om Gamla testamentet. Samma bibelteologiska konception genomföres i Försoningen, nu på ett rent nytestamentligt stoff. Dessa båda arbeten tillsammans tagna ge en karakteristik av det bibliska tänkandet i dess motsats mot den grekiska filosofiens grundsyn, och de böra i första hand betraktas ur den historiska forskningsinsatsens synpunkt.¹ Det är ingen överdrift, om man även ur denna

¹ Jfr Gustaf Aulén i Einar Billing in memoriam 1940, sid. 53—59 (Einar Billings teologi).

mer begränsade synvinkel betecknar dem som banbrytande. Billings arbete med bibelteologiska problem inskränker sig emellertid ej till dessa tvenne skrifter. Om få predikanter gäller det i samma grad som om honom, att de även i sin predikoförberedelse tänka teologi. Hans predikan är en ständigt textanalys, under vilken han icke endast populariserar sin vetenskap utan snarare frambringar nytt bibelteologiskt gods, alltid centralt sådant, även när han utlägger skenbart intetsägande bibelversar.

Vid sidan av det oavbrutna bibelstudiet stå Billings forskningar i Luthers författarskap. De påbörjades, då han skrev förstlingsverket om Luthers statslära. De ligga på alla viktiga punkter bakom de av Billing gjorda principiella utredningarna i det tryckta arbete, som katekesnämnden utgav 1913 och där Luthers teologi utförligt behandlas.² Slutligen ger sig Billing till reformationsminnet 1917 på nytt i kast med Luther: resultatet härav är hans bidrag till frågan om Luthers utvecklingsgång 1517—1521, en av Billings förnämligaste skrifter. Denna samlade forskningsinsats är likaledes i första hand av rent historisk natur och — liksom bibelteologien — av grundläggande betydelse.

Slutligen måste ett tredje historiskt element åtminstone nämnas, ehuru det icke är av på långt när samma vikt som de två nu anförda, Bibeln och Luther. Ofta när Billing kommer in på sin kyrkotanke, så viker Luther undan en smula och hamnar i bakgrunden, medan det svenska 1500-talet i stället träder fram i blickpunkten för det historiska intresset. Med förkärlek stannar Billing då vid Uppsala möte 1593, »det stoltaste minne, som någon kyrka har».³ Där får han ett stöd för sin stora tes, att den svenska kyrkan väl till själva sin natur är en folkkyrka men dock icke med principiell nödvändighet någon statskyrka, ty 1593 stodo prästerskap och folk enade både mot den romersk-katolske konung Sigismund och mot den kalviniserande hertig Karl. Utan Uppsala möte är Gustaf Adolfs gärning otänkbar.⁴ I Tyskland med dess konfessionella splittring skulle en folkkyrkotanke sådan som Billings icke vara möjlig, och det är endast naturligt, att den historiska stödjepunkten för Billings kyrkotänkande blir *Sveriges* reformation, icke enbart Luthers tankar om kyrkan.⁵ Därtill kommer, att Billing med eftertryck betonar den svenska kyrkans trohet mot

² Denna principiella del omtrycktes 1916 och utgavs 1943 i ny upplaga med titeln *I katekesundervisningens tjänst*. 1943 står Einar Billing som förf. på titelbladet. Han var alltifrån början den faktiske författaren.

³ Den svenska folkkyrkan 1930, sid. 130.

⁴ Den svenska folkkyrkan, sid. 83; jfr sid. 77 ff.

⁵ Man kan dessutom fråga sig, om icke just kyrkobergreppet är Luthers svagaste och minst genomarbetade punkt.

det medeltida arvet såväl i liturgiska som i kyrkorättsliga frågor och tydligt markerar olikheten mellan den svenska och den tyska utvecklingen i hithörande ting.⁶ Det finns häri en allmänkyrklig tendens, men därjämte röjer sig ett nationellt 90-talsinslag i Einar Billings folkkyrkoideal, visserligen icke i den systematiska begrundningen av detta — där är den rena nådestanken ensam bestämmande — men väl i teckningen av den konkreta svenska folkkyrkan.⁷ När man läser Billing, måste man ibland tänka på Karlfeldt.⁸ Det är karakteristiskt, att folkkyrkoidén växte sig stark i Uppsala, vid riksuniversitetet, med alla svenska minnen runtomkring. Vid provinsuniversitetet i Lund skulle en sådan tanke svårigen ha fått luft under vingarna — alldeles bortsett från att den lundensiska kyrkligheten på förhand var kraftig nog. Anknytningen till äldre svensk historia ligger naturligare till i Uppsala än i Lund.

Trots att alla Billings huvudtankar sålunda äro upphämtade ur historien, är han totalt fri från reparationens ande. Detta beror delvis just på allsidigheten och bredden i det historiska underlaget. Den som betraktar anställandet av kättardomar i sin egen samtid såsom själva målet för sitt teologiska studium, han har i regel bara *en* auktoritet i det förflutna och helst någon lättfattlig sådan. Hos Billing äro storheterna i gången tid icke auktoriteter, som vilja normera vårt teologiska tänkande, utan i stället givare, som tävla med varandra om att få skänka vår nutida teologi sina gåvor. Luther t. ex. är en sådan givare, som visserligen icke i vårt ställe kan lösa den innevarande tidens problem — det måste vi själva göra — men vars andliga arbete dock på mångfaldigt sätt kommer oss till godo.⁹ Billing var dessutom på en speciell punkt konsekvent kritisk och avvisande gentemot Luther, något som vi i det följande en smula utförligare komma att beröra. Här gäller det endast att fastslå Billings grundattityd gentemot det positiva hos historiens dominerande gestalter: tacksamhet och inre frihet i förening. Medan Billing ur den kristna idéhistorien hämtar sina mest bärande tankar, lever han oavbrutet i sin egen tid och sviker aldrig sin

⁶ Den svenska folkkyrkan, sid. 90—95. Dessa sidor ingå i en svensk översättning av ett föredrag vid Königsbergs universitet, hållet av Billing 1927.

⁷ När man talar om det svenskt nationella draget hos Billing, bör det emellertid också sägas, att Billing på senare år med skärpa framhävde, huru mycket viktigare än kyrkans folkomspännande art hennes klart kristliga karaktär måste vara: den förra får i nödfall offras men aldrig den senare. Se Kyrka och stat i vårt land i detta nu 1942, sid. 23 f. och 92 (ursprungligen Billings prästmötesföredrag 1937).

⁸ Jfr Erik Montan: Einar Billing 1943, sid. 69.

⁹ Jfr Försoningen, 2 uppl. 1921, sid. 122 f. Se även Vår kallelse, 4 uppl. 1920, sid. 21: »Därför måste vi, för att lära, vad kallelsen är, gå tillbaka ända till Luther själv. Det förstås: en blott återgång blir det ej, kan det ej bliva och får det ej bliva.»

omgivning i dess möda med *sina* problem utan flyttar i stället in sitt historiskt utvunna tankegods i moderna och gängse frågeställningar.

Hela Billings bibelteologi är således ur en synpunkt framdriven av den s. k. bibelkritiken och de svårigheter, som denna skapade. Det nya uppenbarelsbegreppet i De etiska tankarna avser att vara ett svar på de frågor, som den kritiska bibelsynen uppkallade: uppenbarelsen är icke en bok eller en lära utan en handling, en handlande Gud. Den frambrytande naturvetenskapen med dess kausalitetsbegrepp var vid sekelskiftet ytterligare en oroare för det kristna tänkandet, och Billing återvänder ofta till dessa problem: när utkorelsehistorien säges rymma uppenbarelsen, så är denna utkorelsehistoria icke endast tänkt såsom en motsats till boken eller läran utan jämväl såsom en motsats till *naturen*.¹⁰ Och den tredje faktorn i tiden, som i hög grad måste angå en kyrkans man, var givetvis det sociala problemet och den uppmarscherande arbetarrörelsen. Åren 1908—1909 föreläser Billing över De etiska problemen i den moderna arbetarfrågan, föreläsningar, som tyvärr aldrig kommit i tryck men som omvittna, att Einar Billings problem voro hans egen samtids problem.¹¹

Känd är Billings programmatiska sats, att den egentliga frågan för den systematiska teologien är »den religiösa *sanningsfrågan*: det är, mera speciellt, frågan om betydelsen av dessa historiska forskningsresultat [som vinnas i exegetiken, kyrkohistorien, dogmhistorien etc.] för den kristna tron och för uppfattningen av den verklighet, varpå den lever . . .»¹² Och Billing har följt sitt program. Han rör sig fritt ovanför det historiska materialet och svarar på nuets frågor. Därvid avlägsnar han sig i viss mån både från den bibliska och den reformatoriska tankevärlden, men just därigenom lyckas han anbringa centrala stycken ur Bibeln och ur Luther på nuet, stundom något omformade stycken men ändå i regel till sin substans fortfarande bibliska resp. lutherska. Detta synes vara det enda sätt, på vilket gångna släktens andliga arv kan fortbestå. Luthers egen reformation innebär ju en produktiv och nyskapande omformning av paulinsk och överhuvud urkristen tro, med kärnan i denna bibehållen oskadd. Själv såg Luther i sin tur, att Paulus, då han i sina brev hopar gammaltestamentliga citat för att bestyrka sitt evangelium, ger orden från Jesaja

¹⁰ Jfr Försoningen, sid. 104 ff. I detta sammanhang bekänner sig Billing till Wilhelm Herrmann. Jfr därjämte De etiska tankarna, 2 utvidg. uppl. 1936, sid. 253—290 (Ett bidrag till naturlagbegreppets förhistoria).

¹¹ Se Knut B. Westman i Årsbok för kristen humanism 1940, sid. 55 f. (Einar Billing såsom kristen tänkare) och Oscar Rundblom i Västerås ungdoms tidning 1940, sid. 13 (Några tankar om Einar Billings teologi).

¹² Universitet och kyrka 1923, sid. 13.

och de andra en ny mening, en mening som de icke ha i vederbörande profetutsaga — somliga föreställa sig visst nuförtiden, att de gamle aldrig upptäckte sådana små diskrepanser i Skriften. Så måste Paulus göra, menar Luther: konsten består just i att lyfta Ordet upp ur det döda förgångna och anbringa det på nuet. I och med att tron griper tag om Ordet, upplåter detta en ny rikedom. Hieronymus, som anklagar Paulus för att förvanska den gammaltestamentliga originalbetydelsen, förstår ingenting av denna höga konst.¹³

En granskare av Einar Billings teologi måste dels uppmärksamma det historiska elementet — Billings uppfattning och tolkning av historiskt givna åskådningar — dels söka fixera Billings egna och personliga nyskapelser. I fråga om det historiska underlaget bli två punkter av speciellt intresse, främst bibelsynen, därefter tolkningen av Luther. Arbetet både med Bibeln och med Luther har ju fortsatt, efter det att Billings grundsyn på dessa två storheter koncipierades. Men även om man på bägge dessa punkter i ett och annat kan *historiskt* kritisera Billing, så återstå andra väsentliga sidor av Billings teologiska insats, som därmed icke ännu tangerats. Det historiska stoffet ingår — riktigt eller oriktigt tolkat — i tankeprodukter, som äro Billings egna skapelser och som i viss mån få bedömas för sig. Billings stora nyskapelser äro två: historiebetraktelsen (historien såsom uppenbarelse-drama) och folkkyrkotanken. Den egenartade syn på historiens händelser, som utmärker det billingska tänkandet, kan icke i denna historiefilosofiska utformning återfinnas inom de bibliska skrifterna själva utan utgör en hermeneutisk metod med ganska moderna rötter, en fruktbar metod men ändå utifrån anbragt på det bibliska stoffet. För Luther t. ex. är denna historiebetraktelse helt främmande. Det är icke bara i de mera exegetiskt orienterade skrifterna av Billing, som denna hans historiesyn framträder; den spelar också sin roll vid kallelsetankens utprägling i skriften Vår kallelse. Kyrkobegreppet hos Billing är däremot överraskande fritt från inflytande från denna historiefilosofi och framstår såsom Billings stora nyskapelse nummer två — ja, kvalitativt sett utan tvekan som nyskapelsen nummer ett. I folkkyrkotanken ingår nytestamentligt

¹³ »Errat Hieronimus, qui Paulum accusat, quasi depravet scripturas, quia pugnet cum loco originali. Summa: Pauli mos est generales sententias scripturae applicare specialiter ad suum propositum. Das hat Divus Hieronimus nicht gesehen. Nam sicut res, casus et liberationes variae sunt, ita applicare scripturas generales ad illos non malum est.» W. A. 31: II, 544 f. (Föreläs. över Jesaja 1527—30; Lauterbach); jfr kontexten. Det Jesaja-ställe, som Luther här utlägger, är 64: 4; versen jämföres med Pauli utsaga 1 Kor. 2: 9.

och lutherskt material, främst den rena nådens princip, men det är ändå en ny, en modern tanke — liksom historiebetraktelsen.

Vi börja emellertid med Billings uppfattning och tolkning av exegetiskt och dogmhistoriskt material, icke med de båda nyskapelserna. I Svensk exegetisk årsbok 1939 har Erik Beijer på några sidor behandlat Einar Billings bibelteologi.¹⁴ Med rätta understrykes det där kraftigt, hur väl Billings grundsyn på många exegetiska spörsmål stått sig genom åren. För varje gång man återvänder till De etiska tankarna och Försoningen blir man ju slagen av den ofördärvade aktualiteten; det minst aktuella nu däri är i regel Billings hänsynstaganden till och uppgörelser med sin samtids modeidéer och det mest aktuella den internt teologiska analysen av bibeltexterna. Enda förklaringen härtill är givetvis, att Billing träffat något historiskt riktigt, något som gör de bibliska författarna mera begripliga. Men på åtskilliga punkter ser man nu annorlunda på tingen, än man gjorde i Billings yngre år. Beijer nämner huvudsakligen följande förskjutningar: i Nya testamentet står ej såsom för Billing den enskilde utan det sanna Israel, en menighet, i centrum; relationen mellan Döparen och Jesus måste ses på ett annat sätt än hos Billing; möjligheten att psykologiskt teckna Jesu inre utveckling — ett försök därtill göres ju av Billing fr. a. i Försoningen — bestrides nu av forskningen; tanken på en lidande Messias kan icke längre betraktas såsom en i judendomen redan före Jesus otänkbar tanke, vilket Billing höll före.¹⁵ På ingen punkt torde härvid forskningsläget vara stabilt, utan en partiell återgång till äldre positioner är nog här och där möjlig.

Som synes begränsar sig Beijer till förändringarna inom den nytestamentliga exegetiken och avstår helt från att bedöma Billings bidrag till den gammaltestamentliga teologien. Tvivelsutan är annars själva förknippningen av Gamla och Nya testamentet, av profetismen och Jesus den springande punkten i den billingska bibelteologien. Huvudaspekten på förhållandet mellan profeterna och Jesus är hos Billing sammanhanget och den inre likheten: »deras gärning och hans ligga i ett och samma plan»; det är icke fråga om ett motsatsförhållande utan hellre då, som Billing säger, om »en rak linje».¹⁶ Schemat förutsägelse — uppfyllelse eller löfte — fullbordad tillmätas däremot en underordnad betydelse. Billing kan

¹⁴ Sid. 119—136; artikeln utgör en anmälan av De etiska tankarnas andra upplaga.

¹⁵ Svensk exeget. årsbok 1939, sid 132—136. Att Billing aldrig fick blicken på Nya testamentets kyrkosyn har ofta betonats av Gustaf Aulén; se dennes uppsatser, t. ex. i Einar Billing in memoriam, sid. 76 f., i Inledningsord till En bok om kyrkan 1942, sid. 7—9 samt i Svensk teologisk kvartalskrift 1942, sid. 187—196 (Kyrkan).

¹⁶ De etiska tankarna, sid. 295.

förvisso även tala om differenser mellan Gamla och Nya testamentet, men strängt taget aldrig några sådana som förvandla den »raka» linjen till en bruten linje. Vi återkomma strax både till likheten och olikheterna mellan Bibelns tvenne testamenten enligt Billing, då vi ta upp den billingska historiesynen och »viljemetafysiken» till behandling och i det sammanhanget också nödgas beröra vissa bibelteologiska detaljfrågor.

Dessförinnan måste vi emellertid stanna något vid Billings förhållande till Luther, varvid vi lämpligen begränsa oss till den punkt, där Billing uttryckligen tar avstånd från denne och eftersträvar en direkt komplettering utav det, som Luther sagt. Detta för oss omedelbart fram till relationen mellan Billings och Luthers tankar om kallelsen, och i det stycket kan det nu vara befogat att vara någorlunda utförlig. I sista hand ledas vi även här över till den egenartade historiesynen, denna särpräglad billingska nyskapelse.

Närmast nu fyra mycket viktiga Billing-ställen, ett ur det stora kateketiska verket, två ur Vår kallelse och ett ur Billings gradualavhandling. På det första stället har Billing just utvecklat det samband, som i urkristendomen råder mellan *rättfärdiggörelseläran* och *gudsrikestanken*. Han fortsätter: »I Luthers skrifter kommer det här antydda sammanhanget blott relativt sällan direkt till uttryck. För sambandet mellan syndaförlåtelsen och godsrikestanken har han visserligen från *en* synpunkt — försåvitt förlåtelsen är den centrala gåvan, som gives genom det andefyllda ord genom vilket Gud utför sitt regemente — klar blick: han kan t. o. m. understundom sätta likhetstecken dem emellan. Men själva den profetiska och urkristliga godsrikesidéen har hos honom förlorat mycket av sin konkretion och särskilt är den teleologiska betydelsen av tanken på Guds rike — såsom det mål, mot vilket alla Guds vägar i historien konvergera — honom ganska främmande.» Därefter betonas, att en av de få utsagor i Luthers författarskap, vid vilka en utredning om försoningen å ena sidan, »gudsrikets mål» å andra sidan kan knytas, är förklaringen till andra artikeln.¹⁷ Vad Billing vill ha framhävt och som det är så svårt för honom att finna utsagt hos Luther, är detta, att det råder en kontinuitet mellan Guds verk bland människorna nu och det rike, som en gång skall komma, så att Kristi rike bygges »genom alla århundraden» och till slut, vid fulländningen, går över i evigheten.¹⁸

¹⁷ I katekesundervisningens tjänst, ny uppl. 1943, sid. 99—101.

¹⁸ I katekesundervisningens tjänst, sid. 101: »Försoningen» betyder då rättfärdiggörelsens eller förlåtelsens principiella, frälsningshistoriska genomförande, rättfärdiggörelsen betecknar den Kristi genom alla århundraden fortgående centrala »regerings»handling, varigenom han fullföljer försoningsverket och så bygger sitt rike, utbreder sitt

Så allmänt formulerad som tanken är här, kan man nog visst säga, att den finns hos Luther: kyrkan ses hos honom ibland såsom Guds rike nu, ett rike som skall bestå vid världens fall.¹⁹ Men på de tre andra Billingställen tillkommer ett nytt drag, som är för Billing betecknande och som icke finns hos Luther, nämligen detta, att våra gärningar — gärningarna i vår kallelse — ingå i Guds riksbyggande och ha det kommande Gudsriket såsom sitt, visserligen avlägsna, mål; då blir Gudsrikets fulländning icke blott något, som Gud säkert skall giva, utan de kristna människornas handlande bidrar åtminstone i någon mån till denna fulländning.

Så ligger saken till i skriften *Vår kallelse*. Restriktioner göras förvisso: »Skjutes tanken på målet, Gudsriket, här för tidigt i förgrunden; har vår reflexion över, vad som från dess synpunkt är nyttigast och ändamålsenligast att företaga sig, en gång kommit i rörelse, går det alltför lätt så, att vi i stället för dagens verkliga gärning välja en av de tusenden, som ligga vid sidan och som se större och nyttigare ut.» Det tillägges dock: »Men hava vi först *lytt*, utan förbehåll, då må vi väl sedan börja speja och söka, om vi ej kunde få se något av det sammanhang, i vilket Gud vill sätta in denna vår gärning.»²⁰ Och på ett annat ställe ett dussintal sidor tidigare i *Vår kallelse* säges det av Billing klart ifrån att detta infogande av gudsriketanken i kallelseleäran saknas hos Luther. Det är just därför, som det om oss i detta nu och Luthers lära om kallelsen en gång på 1500-talet gäller: »En blott återgång blir det ej, kan det ej bliva och får det ej bliva.»²¹ Vi måste »utsäga vad Luther i sin kallelselära lämnade utsagt».²²

Det fjärde och sista stället hämta vi som sagt ur Billings avhandling 1900. Där konstaterar Billing, att sammanhanget mellan tro och gärningar ur *kausal* synpunkt hos Luther är klart: »ett enda klart och obrutet sammanhang: tron — kärleken — kallelsegärningarne.»²³ Däremot saknas den *finala* sammanknipningen av de enskilda kallelsegärningarna och ett

herravälde inåt som utåt, tills detta en gång, när han kommit 'för att döma levande och döda', skall stå där fulländat 'i evighet'.» Jfr samma skrift, sid. 182.

¹⁹ Jfr Hjalmar Lindroth i *En bok om kyrkan* 1942, sid. 178—184 (Dogmen om kyrkan).

²⁰ *Vår kallelse*, sid. 34. Strax innan heter det: »Att fasthålla, att våra stackars gärningar tjäna detta oändliga mål, det är och förblir alltigenom en trons sak: Gud bygger genom tiderna och århundradena sitt rike, Gud har ock genom sin förlåtelse kallat oss att deltaga däri, Gud har ock genom sina skickelser givit oss vår kallelse. Endast ytterligt sällan är det oss givet att på förhand kunna se, *hur* vår obetydliga gärning kan bidra till detta mål.»

²¹ *Vår kallelse*, sid. 21.

²² *Vår kallelse*, sid. 22.

²³ Luthers lära om staten I 1900, sid. 87.

stort, enhetligt *mål*: »Men från målets synpunkt framträder det ej lika enhetligt, här fortgår det i viss mån på två linjer.»²⁴ Enligt den ena linjen kan varje människa för sig se arbetslivets olika erfarenheter och prövningar under en finalsynpunkt, som mera gäller henne personligen, den »asketiska» tankegången: genom korset i kallelsen fostras den enskilde för det himmelska målet; men detta *samlar* ju icke den kristnes arbete till en enhetlig insats. »Till något finalbegrepp, under vilket 'gärningarne' på motsvarande sätt, som från kausal-synpunkt sker i kärleksbegreppet, kunde uppsamlas till enhet, kan Luther därför ej på denna väg komma.»²⁵ Härtill fogar Billing den iakttagelsen, att syftet med den kristnes gärningar närmast är »att gagna andra, att tjäna nästan». Icke heller på denna, andra, linje blir emellertid Gudsriket det omfattande och samlande målet, utan den enskilda gärningen stannar vid den enskilda nästan.²⁶ Under sådana villkor förflyter livet i kallelsen. Detta »negativa» drag i Luthers bild av kallelsearbetet sätter Billing med rätta i samband med Luthers tro på det ondas förblivande makt.²⁷

Det finns icke det ringaste tvivel om att Billing klart har sett, hur Luthers åskådning om kallelsen är funtad, och att han lika klart och enkelt har kritiserat Luther på denna punkt, icke en enstaka gång utan genomgående och konsekvent — kallelseläran är f. ö. den enda sida i Luthers teologi, som Billing driver kritik emot. Vidare ligger det i öppen dag, att det gudsrikesbegrepp, utifrån vilket Billings kritik av Luther sker, går tillbaka på Albrecht Ritschls tankar om dylika ting, visserligen starkt modifierade, ett ändamålsetiskt gudsrikesbegrepp.²⁸ Slutligen förtjänar det att noteras, hur Billing om de drag i Luthers kallelseetik, som han väl ser där men icke vill infoga i sin egen systematiska åskådning, brukar beteckningen: »medeltidens dualism», »medeltida tankar» — vilket betyder, att

²⁴ Luthers lära om staten, sid. 87 f.

²⁵ Luthers lära om staten, sid. 88.

²⁶ Samma sid. »Tanken på, att genom samfäldt arbete en utveckling i stort till något väsentligen bättre här skulle kunna ske, ligger Luther på det hela taget alldeles fjärran.» Termen Gudsriket nämnes ej av Billing i samband med detta tal om »målet», men av våra föregående citat ur Vår kallelse och I katekesundervisningens tjänst framgår tydligt, att det är en sådan gudsrikestanke, som avses.

²⁷ Luthers lära om staten, sid. 88. Jfr sid. 87 och 188.

²⁸ Till frågan om Billing och Ritschl jfr De etiska tankarna, sid. 439; se härtill Folke Holmström: Det eskatologiska motivet i nutida teologi 1933, sid. 128—130. Av de ställen hos Billing, som ovan anförts, äro två av speciellt intresse: Vår kallelse, sid. 21 f. och I katekesundervisningens tjänst, sid. 100. På båda dessa ställen är den ritschlska bakgrunden påtaglig.

dessa tankar stå i ett mera löst sammanhang med Luthers grundsyn.²⁹ Därför hävdar också Billing i Vår kallelse, att när han i Luthers kallelselära infogar gudsrikestanken, tillvaratar han Luthers egna intentioner, rätt förstådda.³⁰

I ett något annat läge kommer denna Billings medvetna omformning av Luthers uttrycksätt i kallelseläran, ifall det uppvisas, att *hela* Luthers predikan om kallelsen (även läran om kallelsens kors o. dyl.) står i samband med centrum i hans reformatoriska grundsyn och att frånvaron av gudsrikestanken, den *ändamålsetiska* gudsrikestanken, är principiellt grundad.³¹ Då får man börja att dra gränser mellan Luther och Billing. Ett försök att beskriva ett sådant inre sammanhang i Luthers kallelseetik göres i min skrift Luthers lära om kallelsen 1942. Det förhåller sig ingalunda så, att kallelsen hos Luther där »icke får bli något annat än en tuktan och ett ris, som driver till löftet».³² Alla de drag, som utmärka Luthers undervisning om kallelsearbetet, sammanbindas så gott sig göra låter, även de utsagor, enligt vilka kallelsen ter sig som en glädje.³³ Men väl kan det sägas, att Luthers syn på kallelsen såsom kors, lag för den gamla människan etc. är den punkt i hans kallelselära, som man måste framställa i prononcerad motsats mot det kallelsebegrepp, vilket Billing utvecklar i skriften Vår kallelse — det är ju här, som *differensen* mellan Luther och Billing låter sig gripas enklast och tydligast.³⁴ Visserligen kan Billing i

²⁹ Luthers ståndpunkt blir visserligen, säger Billing, »en naturlig följd av hela hans grundåskådning». Men strax därpå heter det: »Och dock torde ej kunna nekas, att på detta sätt något av medeltidens dualism där kommit att stanna kvar» (Luthers lära om staten, sid. 87). Ännu tydligare samma skrift sid. 188, där en viss likhet mellan Luther och de medeltida sekt- eller munkrörelserna urgeras.

³⁰ Vår kallelse, sid. 22.

³¹ Det himmelska riket är i Luthers tänkande en central storhet, och det måste få behålla sin centrala plats, även när Luthers lära om den jordiska kallelsen tecknas, men det är *icke* ett mål för den kristnes *gärningar*, icke ens ett avlägset sådant. Det omfattas tvärtom i tro, medan gärningarna däremot avse nästan och jorden.

³² Så Henning Lindström i Skapelse och frälsning i Melanchthons teologi 1944, sid. 328, not 104. I Luthers lära om kallelsen, sid. 52 ff. skildras kallelsen utförligt såsom — för att åter bruka Lindströms ordval — »en glädje och ljuvlighet, vilken bildar en försmak av himmelen»; denna sida av Luthers åskådning återkommer sedan gång på gång i min framställning och är icke utelämnad, vilket Lindström synes mena. En liknande missuppfattning i Sigfrid Estborns homiletiska Söderblomstudie Under Guds grepp 1944, sid. 136—138, not 54. När jag behandlat korstanken, har jag sökt uppehålla distinktionen mellan gammal och ny människa: det är för den *gamla* människan, som kallelsens kors framträder, icke för den nya; för henne är kallelsen icke något ok utan tvärtom en glädje. Se t. ex. Luthers lära om kallelsen, sid. 38—40, 52—57, 65—69.

³³ Se föregående not.

³⁴ Att markera denna motsats mot Billing är emellertid icke något huvudsyfte med min framställning; detta är tvärtom att positivt utveckla Luthers predikan om kallelsen

andra skrifter och andra sammanhang göra systematiskt bruk av Luthers tal om »korset i kallelsen», så fr. a. vid utredningen om den sjätte bönen i det kateketiska arbetet.³⁵ För tankegången i *Vår kallelse* spelar emellertid sådana sidor i Luthers åskådning ingen roll.³⁶ Men det är Billings tankar i *Vår kallelse*, som hos oss i Sverige präglat uppfattningen om *Luthers kallelse*lära. Mycket inflytelserikt har också Billings utförande av kallelse-tanken i uppsatsen *Folkkyrkan* och förkunnelsen varit; i denna uppsats möter en enklare grundsyn men dock i åtskilligt besläktad med den i *Vår kallelse* och i intet avseende stridande mot denna.³⁷ För en så beskaffad grundsyn blir den djupa enheten mellan *alla* element i Luthers kallelselära, sådan denna historiskt föreligger, otillgänglig.

Vilken innebörd har då Billings egen syn på kallelsen? Av det myckna talet hos honom om Gudsriket såsom »målet» o. dyl. kunde man lätt förledas att tro hans kallelsekonception vara koncentrerad kring det finalt inriktade »gudsriketsarbetet». Så är emellertid ingalunda fallet. När Billing väl kommit fram till gudsrikestanken, frigör han sig mycket snabbt både från det specifikt ritschlska inflytandet och från de utilitaristiskt flacka, allmänt moderna idéerna: in i framställningens centrum träder snart hans egen originella historiespekulation. Som bekant för Billing i *Vår kallelse* de två begreppen *syndaförlåtelsen* och *kallelsen* mycket nära varandra och han utvecklar ivrigt »det positiva sammanhanget» mellan dessa båda. Därvid heter det på ett ställe: »Men det positiva sammanhanget

med ett grundproblem väsentligen för ögonen, nämligen förhållandet mellan fasthet och rörlighet i kallelsen, såsom uppgiften fixeras i inledningen, f. ö. under uttrycklig anslutning till ett yttrande av Einar Billing i Luthers lära om staten (se Luthers lära om kallelsen, sid. 6 f. jämte not 7). Det är nödvändigt att här framhäva detta, då diskussionen visat tendenser att urspåra. Till debattens ensidiga inriktning har utan tvivel min uppsats *Kyrkan* och kallelsen i *En bok om kyrkan*, sid. 384—395 starkt bidragit. I denna uppsats framhäves det moment hos Luther, som avviker från Einar Billings kallelsebegrepp, och praktiskt taget endast det moment, som avviker. Se sid. 384 och 394. — I Luthers lära om kallelsen förekommer kritiken av Billing på sid. 79 f., 84 f. samt 152; jfr dock därjämte sid. 222.

³⁵ I katekesundervisningens tjänst, sid. 185 f. Jfr Billings exakta historiska notis rörande förskjutningarna i Luthers syn på »korset» i skriften 1517—1521, 1917, sid. 68, not 1: i kallelseläran mynnar Luthers tänkande på denna punkt ut. Se även Luthers lära om staten, sid. 86 f.

³⁶ *Vår kallelse*, sid. 46 förekommer korstanken parentetiskt omnämnd, utan att någon principiell betydelse därutav för Billings egen framställning kan förmärkas. Jfr Erik Montan: Einar Billing, sid. 19 och 21. Av stort intresse är den otröckta predikan från Septuagesima 1921, en utläggning präglad av en helt annan atmosfär än framställningen i *Vår kallelse*. Se härom Montan, sid. 19—21. Jfr härtill den plats, som tillmätas *lidandet* i *De heligas gemenskap* 1911, sid. 19—24, 28 f., 41—43.

³⁷ Se *Den svenska folkkyrkan*, sid. 33—41.

mellan båda [syndernas förlåtelse och kallelsen] förstå vi bäst, om vi än en gång upprepa det så ofta betonade: syndaförlåtelsen betyder i grunden helt enkelt den levande, oss näre Guden. Såsom vi nu svårligen kunna komma en annan människa rätt nära, om ej vår livsgemenskap med henne tillika i en eller annan form får karaktären av en fortsatt arbetsgemenskap, så kunna vi ej komma Gud rätt nära och behålla honom i vår närhet, om han ej — såsom han endast i kallelsen kan det — får gestalta vårt liv till en fortsatt historia med honom, där han gör oss till sina medarbetare.»³⁸

Redan i slutet på detta citat möter man termen »historia». I anslutning härtill knytes kallelsesynen omedelbart samman med Billings bibelteologiska grundbegrepp, historiebegreppet, sådant vi känna det från De etiska tankarna och Försoningen: »Dock, vi kunna peka på en ännu bättre analogi till vad kallelsen i detta hänseende betyder. Man kunde säga, att, långt innan den enskilda människan kunde i vår mening tala om en sin kallelse, fanns det ett folk, Israels folk, som hade en kallelse — just i Luthers och vår mening. Ty det hade fått den genom en Guds mäktiga utkorelse- eller förlåtelsegärning, den gärningen, till vilken Israels tänkande, såsom vi veta, ständigt går tillbaka: utförandet ur Egyptens land, 'utur trälldomens hus'. I denna gärning låg ock vissheten om ett härligt mål, till vilket Gud ville föra Israels folk: han ville göra det till sitt folk. Och om den historia, som låg mellan dessa båda punkter, och som i sig inneslöt folkets kallelse, visste det därmed på förhand, att allt däri, hur motsägende det än kunde se ut, hade sitt yttersta syfte i att föra det närmare detta Guds mål och slöt inom sig nya Guds nådestankar om sitt folk.»³⁹ Kallelsen (eller »skickelserna») är i den enskildes liv en motsvarighet till vad den yttre, »stora» historien var för Israel: »I syndernas förlåtelse uppleva vi vårt utförande ur Egypten. Därav veta vi, att Gud vill föra oss in i sitt eviga rike. Och om alla de skickelser, som på vägen dit skola möta oss, veta vi på förhand, att de ha sitt innersta syfte i att föra oss närmare detta mål, och att i dem alla på djupet ett nytt nådebudskap ligger inneslutet. Detta dolda guld gäller det nu att hamra fram ur vår egen lilla historia såsom profeterna ur sitt folks.»⁴⁰

Om »historien» i denna billingska mening gäller det, att det djupaste, det innersta i skeendet är ett »nådebudskap». Det är därför att kallelsen

³⁸ Vår kallelse, sid. 53.

³⁹ Vår kallelse, sid. 53 f.

⁴⁰ Vår kallelse, sid. 54. Jfr min skrift Luthers lära om kallelsen, sid. 79 f. och 85. Sammanhanget mellan Billings historiesyn och hans nya tolkning av den lutherska kallelsetanken påpekas av Anders Nygren: Till minnet av avlidna akademiker (Lunds Dagblad 24/8 1942).

är en sådan »historia» för varje enskild, det är därför, som Billing kan säga, att »kallelsen är syndernas förlåtelse». Det är sant: man måste gräva djupt i det yttre skeendet, »hamra fram» nådebudskapet, men på botten av kallelsen finns det. Den kristna människan kan »såsom det innersta i varje kallelseuppgift se Sonens stora gåva, syndernas förlåtelse».⁴¹ I denna mening kan det sägas, att Billing finner *evangeliet* i kallelsen, och detta möjliggöres just därigenom, att det lagiska draget i Luthers kallelselära skjutes åt sidan.⁴²

Billings förhållande till Luthermaterialet och särskilt hans egenartade omdaning av kallelsebegreppet för oss alltså direkt över till att betrakta Billings personliga *nyskapelser* inom teologien och främst då den säregna historiesynen — denna är ju dock den överordnade storhet, under vilken Billings kallelsetanke kan subsumeras. Detta leder oss på nytt tillbaka till Försoningen och De etiska tankarna, ty i den där utvecklade bibelteologien är historiesynen det centrala. Ingenstädes i Billings författarskap för övrigt utföres historietolkningen så klart och ingående som i dessa bägge böcker. De äro ju också båda tidigare än det lilla häftet Vår kallelse.

»Det är tron på historiens levande och verkande Gud, som i den billingska teologien har första och sista ordet.»⁴³ Sedan historiesynen väl fått form i De etiska tankarna, genomtränger den nästan allt, som Billings ingenium sysslar med.⁴⁴ I vårt sammanhang är det icke möjligt att ge något utförligt referat av hela Billings tankegång, utan vi begränsa oss nu först till den billingska bibelteologien och där närmast till en enda, central,

⁴¹ Vår kallelse, sid. 59 f. Hos Luther talas det icke om kallelsen på detta sätt; syndernas förlåtelse bjudes enligt Luther i det av kyrkan förkunnade evangeliet.

⁴² I Metodisk inledning till en kristen socialetik 1943, sid. 195 f., not 46 framhåller Folke Holmström, att Billing icke entydigt bestämmer kallelsen såsom innebärande syndernas förlåtelse. Detta är riktigt. Det ligger i den billingska historiebetraktelsens natur, att nådebudskapet på en gång räcker människorna i det yttre skeendet och dock samtidigt *döljes* däri. Profeterna måste ha »ett ord från Herren» för att upptäcka Guds gärningar i historien, men det är ändå just i det yttre historiska skeendet, som Guds nåd mot Israel, hans utkorelse utav folket, ligger, ja, barmhärtighetsgärningen i den faktiska utvärtens historien är det primära (se t. ex. De etiska tankarna, sid. 185 f. om Deuterosejsaja). På ett analogt sätt måste den kristne ur en synpunkt redan ha fått syndernas förlåtelse — och då givetvis fått den ur »ordet» — för att upptäcka nådebudskapet i sin yttre jordiska kallelse, men på detta »ord» faller ingen tonvikt (i Vår kallelse omnämnes det knappast alls såsom något *vid sidan* om kallelsen stående), utan den enskilde kristne står där verkligen och spejar i sitt livs lopp för att *däri* se syndernas förlåtelse, alldeles som profeten spejade i sitt folks historia. Endast om vi såsom det innersta i varje kallelseuppgift kunna se syndernas förlåtelse, endast så »kan Anden förbliva hos oss» (Vår kallelse, sid. 60). Vi återkomma strax till Billings inordnande av kallelsen under det allmänna begreppet historia.

⁴³ Hjalmar Lindroth i Ordet och tron 1931, sid. 106 (Logos — Ordet).

⁴⁴ Billings kyrkoberge utgör dock härvid ett undantag.

aspekt. Problemet hos Einar Billing är ju detta: på vad sätt skall nåd och dom, nåd och rättfärdighet, nåd och stränghet — eller hur nu motsatsen mellan dessa två benämnes — kunna tänkas samman, utan att någondera utav de tvenne förlorar sin skärpa eller sin renhet och sålunda fuskas bort? Exempel på falsk kombination är i regel följande: vedergällningstanken lägges till grund för gudsförhållandet; vid sidan härom står nåden och förlåter det som fattas i människans rättfärdighet — då är Guds nåd icke utkorelse, och då är Guds rättfärdighet en med hans kärlek konkurrerande makt.⁴⁵ I profetismen gå rättfärdighet och barmhärtighet icke isär: »rättfärdig» är den domare, som skaffar rätt åt de förtryckta.⁴⁶ Historiens händelser äro för profeterna kunskapskällan, och främst då den händelse, med vilken Israels historia började, tåget genom Röda havet. Detta skeende betraktas som en gudomlig domarhandling, genom vilken Gud skaffade rätt åt sitt orättvist förtryckta folk. Det är sålunda historien själv som knutit de två kraven, rättfärdighetens och barmhärtighetens, så innerligt tillsammans, just för Israel.⁴⁷ Av folket kräver Herren desslikes sådan rättfärdighet och barmhärtighet. Dessa krav och inga andra är det, som profeterna oavbrutet förkunna.

Tåget genom Röda havet är en Guds utkorelsegärning, riktad mot folket. Faktiskt visar det sig, att den specifikt profetiska samsynen av rättfärdighet och nåd endast kan bestå sålänge historiska utkorelsegärningar av denna art äro levande för Israel och dess ledare. I judendomen går det sönder — där blir rättfärdighet en sak, barmhärtighet en annan, grovt uttryckt: vedergällning resp. överseende från Guds sida.⁴⁸ Men när det går så i *tänkandet*, så beror det på att den yttre *historien* sedan länge tett sig tom på sådana gärningar, i vilka man kunde se Herren, den rättfärdige — såsom förr — handla i nåd mot sitt egendomsfolk. Detta är judendomens tragik.⁴⁹

Inför utkorelsegärningens *faktum* knyts nåd och rättfärdighet samman: »tankarna knyts genast åter ihop på detta sätt och *kunna* ej gestalta sig annorlunda.» Saknas vissheten om ett sådant faktum i den yttre historien, då »förmår ingen tankens ansträngning att hålla detta sammanhang tillhopa».⁵⁰ Därför skapar undret i Röda havet denna enhet av nåd och rätt. I exilen — historien tiger — går enheten förlorad, men den återuppstår på nytt, då Kyros besegrar Babylon och låter judarna återvända:

⁴⁵ Se t. ex. De etiska tankarna, sid. 209 ff.

⁴⁶ De etiska tankarna, sid. 104.

⁴⁷ De etiska tankarna, sid. 83 och 105.

⁴⁸ De etiska tankarna, sid. 213.

⁴⁹ De etiska tankarna, sid. 198 ff., 219 f.

⁵⁰ De etiska tankarna, sid. 186.

»Herren *stod* där, trots sin upphöjdhet, trots folkets synd, plötsligen i obegriplig barmhärtighet mitt ibland det. Det var helt enkelt ett faktum. Han hade gjort en handling, vars like Israel ej skådat sedan Röda havets dag . . . Han hade kallat på örnen från fjärran land, på hjälten i öster.»⁵¹ Den rätta lärdomen av denna historiska händelse skänkes åt folket i Deuterocesajas profetia, i vilken nåd och rätt äro sammanknutna.⁵² Sedan är den yttre historien åter tyst judendomen igenom, och barmhärtigheten splittras ut ur rättfärdigheten.

Nästa gång ett sådant faktum står där i folket, vittnande om Guds närhet i historiens lopp, är när Jesus träder fram med sitt budskap. Jesus själv är bestämd av Fadersgärningen, hans verk är utkorelse, syndaförlåtelse och samtidigt obönhörlig stränghet. Billing drar en direkt parallell mellan Deuterocesajas profetia och Jesu förkunnelse ur denna synpunkt: enhet av barmhärtighet och rättfärdighet.⁵³ Men det är icke endast Jesu *förkunnelse*, som präglas av denna enhet, hans *handlande*, hans liv och hans död, är objektivt en enhet av dom och förlåtelse.⁵⁴ Detta handlande, detta faktum, ett genom Kristi uppståndelse ständigt levande faktum, tolkas av Paulus, hos vilken likaledes denna enhet av nåd och rättfärdighet möter — en enhet åvägabragt av *historien* själv, nämligen av Kristus och den *gärning*, som Gud genom Kristus utfört.⁵⁵ Deuterocesaja, Jesus, Paulus, dessa tre befinna sig i sin förkunnelse på samma linje.⁵⁶ Klarast framträder det särregna i Billings historiesyn vid hans behandling av fjärde Esras gestalt. Hos honom finns det utomordentliga likheter med Deuterocesaja och Paulus, ja, alla de tankeelement, som tillhöra det rätta profetiska, bibliska samman tänkandet av nåd och rätt, föreligga hos fjärde Esra *utom ett*, utkorelses tanken, förlåtelse tanken. Varför saknas denna? Därför att fjärde Esra icke stått inför och sett Guds nya utkorelsehandling i Kristus. Den historia, som *han* — fjärde Esra — känner, den historien är stum och utan nåd. Det är en Guds gärning i det yttre, som fattas.⁵⁷

Men *om* nu en sådan gärning från Gud är gjord — räddningen ur

⁵¹ De etiska tankarna, sid. 177 f.

⁵² De etiska tankarna, sid. 179 ff.

⁵³ De etiska tankarna, sid. 383 f.

⁵⁴ Försoningen, sid. 91 f. och 128—130.

⁵⁵ Försoningen, sid. 61 ff.

⁵⁶ De etiska tankarna, sid. 185 f., 225 f.; Försoningen, sid. 23 f., 40 f. samt — mycket tydligt — 80 f. Se även Försoningen, sid. 47 f. och 54 f.

⁵⁷ Jerusalems förstörelse är bakgrunden till fjärde Esras förtvivlade historiesyn. Se De etiska tankarna, sid. 242—246. Om fjärde Esras stränga fattning av rättfärdighetsbegreppet se De etiska tankarna, sid. 216—219. Samma skrift, sid. 225 f. sammanställer Billing på ett ytterst verkingsfullt sätt Deuterocesaja, Paulus och fjärde Esra; om den

Röda havet, befrielsen ur Babylon eller Kristi egen sändning — då knyts nådens och rättfärdighetens tankar samman, som vi sett. Nu blir frågan: är det någon skillnad mellan sammanknytningen i det Gamla och i det Nya testamentet? Hur skall olikheten mellan t. ex. Deuterocesaja och Paulus anges? Vari skiljer sig nådestanken i Jesu förkunnelse från de gammaltestamentliga profeternas? Inför dessa frågor uppenbaras hela räckvidden i Billings tal om »en rak linje» mellan profeterna och Jesus, det gamla och det nya.⁵⁸ Den inre avvägningen av barmhärtighet och rättfärdighet och själva innebörden i dessa begrepp är nämligen *densamma* från början till slut och det kommer icke — ur denna synpunkt — något principiellt nytt till vid övergången från Gamla testamentet till urkristendomen. Nåden är i sig själv — om man bortser från det objekt, mot vilket Guds nåd riktas — densamma hos profeterna och hos Jesus. Vad är då överhuvud taget skillnaden mellan Gamla och Nya testamentet? Det genomgående svaret på denna fråga är: hos profeterna i det Gamla testamentet finns det en Guds utkorelse utav *folket*, utav Israel, men icke utav individen — Kristi gärning betyder däremot, att *den enskilde* har en utkorelse att falla tillbaka på, syndernas förlåtelse, som Människosonen har makt att giva.⁵⁹ I syndernas förlåtelse upplever den enskilde sitt utförande ur Egypten: syndaförlåtelsen är för individen vad tåget genom Röda havet var för folket, för Israel.⁶⁰ Såsom uppstånden fortsätter Kristus alltfort genom tiderna sin utkorelse av enskilda genom syndernas förlåtelse.⁶¹

sistnämnde heter det där: »Hos honom finnas . . . nästan alla elementen till Pauli nådelära, alla, kan man säga, utom det viktigaste, utkorelsegärningen. På den plats där för Paulus Jesu Kristi försoningsdöd och uppståndelse stå, står för 4 Esra endast — Jerusalems förstöring. Man kan när man läser hans apokalyps ej undgå att göra sig den frågan: om han på det sätt som Paulus mött Kristus . . . ? Den frågan måste ju bli utan svar. Men vad vi tydligt se, det är hur nådestanken, emedan han ej har någon utkorelsegärning på jorden att grunda den på, liksom ryckes från honom, upp i himlen, med sin renhet bevarad som hos Paulus men — oåtkomlig för människorna.» För fjärde Esra är nådestanken »blott ett tankeexperiment», som han snart släpper och tvingas uppge, eftersom »han förgäves i den historia han känner letar efter ett *faktum* att fästa nådens tanke vid» (Försoningen, sid. 44—47).

⁵⁸ De etiska tankarna, sid. 295.

⁵⁹ De etiska tankarna, sid. 384—395.

⁶⁰ Denna parallell är mycket vanlig hos Einar Billing. Se Försoningen, sid. 22 och sid. 75, vidare Vår kallelse, sid. 54; formuleringen ordagrant densamma på dessa tre ställen. Om likheten mellan det, som i evangelierna sker med *individen*, och det, som i Gamla testamentet säges om och till *folket*, se även t. ex. De etiska tankarna, sid. 369 f., not 1; 370, not 4; 373, not 1. Jesu gärning betraktas konsekvent som riktad mot enskilda människor, se sålunda De etiska tankarna, sid. 412 f., 431 f. samt Försoningen, sid. 86 f., 91. Jfr Arvid Runestam i Svensk teologisk kvartalskrift 1940, sid. 85 (Einar Billing som teolog).

⁶¹ Försoningen är utkorelse. Se Försoningen, sid. 24, 27 f., 48.

Då Kristus tillsäger den enskilde syndernas förlåtelse, fullgör han ett honom av Gud givet uppdrag. Detta uppdrag kunde ingen profet i Gamla testamentet själv taga sig. När Jesus får och fullföljer uppdraget, då »spränges profetians ram».⁶² Ur denna synpunkt förklarar Billing, att skillnaden mellan Jesus och profeterna är »en skillnad ej i grad utan i art».⁶³ Man kan säga, att Jesus ej blott som profeterna förkunnar en Guds utkorelsegärning utan själv utför den. Det som sker genom Kristus har icke sin motsvarighet i vad som i Gamla testamentet sker genom profeterna blott, utan Kristi gärnings motsvarighet är det *faktum*, som för Israel räddningen ur Egypten och tåget genom Röda havet var: både Kristi verk och Israels befrielse ur trälomslandet äro utkorelsegärningar, utförda av Gud ensam.⁶⁴ Liksom profeterna tolka Guds utkorelsegärningar mot Israel, så tolkar Paulus — såsom en nytestamentlig profet — Guds utkorelsegärning mot syndaren i Kristus. Därvid är den viktigaste skillnaden mellan Paulus och t. ex. Deuterocesaja den hos den förre föreliggande »för Deuterocesaja ännu helt okända tillspetsningen på den enskildes gudsförhållande».⁶⁵ Paulus ger den tolkning av Kristi gärning, som överensstämmer med Jesu egen tanke om sig själv. Genom Kristus lyfter Gud sitt utkorelsehandlande ut ur begränsningen på folket, nåden riktas mot individer, d. v. s. — eftersom Kristus nu såsom uppstånden fortsätter sitt verk sekel för sekel i folk efter folk på jorden — mot *alla* människor, var och en för sig.

»Nåd» och »rätt» eller »barmhärtighet» och »rättfärdighet» äro i Billings teologi icke blott tankemotiv i olika idéhistoriska kombinationer, utan Billing talar i sin exeges av Skriften om dessa realiteter själva. När nåd och rätt hos de stora profeterna, hos Jesus och hos Paulus sammanknytas till en enhet, så är det nåden och rätten själva som hos *Gud* äro en enhet, och som nu *bli* en enhet även i de mänskliga tankarnas värld, emedan Gud *kommer* nära såsom verksam i historien, i en ny yttre gärning. Detta är historiens, gärningens, det yttre faktums betydelse. Om nåd och rätt genom en blott tankeoperation kunde tänkas samman, då skulle Billings

⁶² De etiska tankarna, sid. 314.

⁶³ Herdabref till prästerskapet i Västerås stift 1920, sid. 38; jfr kontexten.

⁶⁴ Jfr De etiska tankarna, sid. 352 f. Kristi person och verk såsom det allt förändrande nya betonas ofta av Billing. Se I katekesundervisningens tjänst, sid. 115, där just olikheten mellan Gamla och Nya testamentet är föremål för behandling.

⁶⁵ I katekesundervisningens tjänst, sid. 96; jfr Försoningen, sid. 54 f. Mot denna Pauli nya fråga efter den enskildes frälsning svarar, att utkorelsegärningen i Kristus just gäller den enskilde. Även om Billing kan nämna andra differenser, förblir det därvid, att grundskillnaden mellan det gamla och det nya är denna: för Gamla testamentet handlar Gud med *sitt folk*, för Nya testamentet handlar Gud med den *enskilde*. Denna distinktion genomgår hela Billings bibelteologi.

bibelteologi handla bara om bibliska *människors* tankar. Men nu ingår Guds eget handlande — via begreppet historia — i den enhet av nåd och rätt, som det bibliska tänkandet på sina höjdpunkter mäktar åstadkomma. Denna tankeenhet måste nämligen ha stöd i någon av »dessa Herrens väldiga barmhärthetens gärningar» — saknas detta stöd, då »förmår ingen tankens ansträngning» att hålla enheten av rättfärdighet och barmhärthet tillhopa.⁶⁶ Det är därför, som Billing icke har något intresse av frågan, om rättfärdighetsbegreppet är ett annat till sitt innehåll i Nya testamentet än i det gamla Israel, ej heller av frågan om nådens innebörd är en annan i urkristendomen än i profetismen. Billing talar om rättfärdigheten och barmhärtheten själva, som väl ha en historia men som dock äro med sig identiska Bibeln igenom. Han talar om realiteten Guds nåd, som i Gamla testamentet utkorar *folket* och i Nya testamentet utkorar *den enskilde* men som härunder är och förblir Guds nåd.

Enheten i gudsviljan blir på detta sätt mycket markerad i Billings bibelteologi. Historiesynen, som skall genomföras på hela det bibliska stoffet, det nytestamentliga likaväl som det gammaltestamentliga, gör denna enhet till en naturlig sak, som icke ens behöver påstås utan endast förutsättes och som f. ö. bekräftas av det vunna resultatet: Billings undersökning visar sig faktiskt genomförbar på materialet utifrån de av honom valda utgångspunkterna. Denna enhet i gudsviljan är emellertid icke blott en enhet mellan Gamla och Nya testamentet — det är också en enhet mellan två sidor i gudsviljan, som vi sett, nåd och dom, kärlek och stränghet, vilka två verkligen hos Billing gå samman till *ett*: förlåtelse. Enheten vinnes i nådens och barmhärthetens tecken, icke i domens och lagens.⁶⁷ Om varje Guds utkorelsegärning i alla tider gäller detsamma som om Jesu död: den oförskyllda nåden är det första och själva centrum däri.⁶⁸ »På djupet» ligger i varje skickelse, som Guds utkorelsehistoria med ett folk eller en enskild rymmer, ett *nådebudskap* inneslutet.⁶⁹

I denna historiesyn infogar Billing sin kallelsetanke.⁷⁰ Det skeende, som omger den enskilde kristne, är just en historia med Guds vilja i och med nåd i. Historia i denna mening är — som vi sett av den bibliska historietolkningen — ej främst en uppgift utan en gåva: människan arbetar

⁶⁶ De etiska tankarna, sid. 184—186.

⁶⁷ Den översta tanken i Billings historiebetraktelse är ej, att Gud är nåd och rätt — den översta tanken är dock barmhärthetens och nådens tanke allena: den oförtjänta utkorelsen. Se De etiska tankarna, sid. 137—140, 185 f., 312 ff.

⁶⁸ Se Försoningen, sid. 129.

⁶⁹ Vår kallelse, sid. 54.

⁷⁰ Vår kallelse, sid. 53 f.

icke på egen hand fram Guds rike utan det *ges, skänkes* henne något genom de händelser, som forma hennes liv. Ser jag »tillbaka på mitt livs skickelser, ser jag, huru syndaförlåtelsens väg fram till mig genom dem är betecknad». ⁷¹ Detta är visserligen icke alltid lätt att se i skickelsernas virrvarr, man måste, som Billing uttrycker det, »religiöst genomarbета» sin historia, men då skall också »ur det mörkaste — ja, bleve det ock såsom en sjuttioårig exil, där allt hopp synes vara ute — till sist en oanad rikedom springa fram, mest kanske just ur det mörkaste». ⁷² I denna kamp för att rätt se den egna historiens innebörd framträder klarast likheten med Israels historia: där är icke blott nåd utan verkligt nåd och stränghet i förening.

När kallelsen på detta sätt fattas såsom något mörkt och krävande, vilket måste »religiöst genomarbetas» för att ge ifrån sig sin gåva, är sålunda alltfört kallelsetanken infogad i den billingska historiesynen, och dess djupaste eller innersta innehåll är även då nåd, evangelium, syndernas förlåtelse. *Något* utav det, som kallelsen hos Luther faktiskt är, klingar dock utan tvivel med, särskilt när Billing skiljer syndaförlåtelsen och kallelsen åt såsom tvenne poler, mellan vilka helgelsens process fortlöper. ⁷³ Överallt där denna tankegång uppträder, går den dock omedelbart samman med eller över i den andra och ursprungliga: kallelsen såsom rymmande ett nådebudskap, en *gåva* i första hand, alltså icke primärt bud och lag. ⁷⁴ Spänningen mellan börda och gåva, mörker och ljus upplöses alltid i Billings kallelsesyn på ett sätt, som är alldeles analogt med syntesen mel-

⁷¹ Vår kallelse, sid. 11. I syndaförlåtelsens ljus betecknar kallelsen en oändlig utvidgning av vår arbetsuppgift. »En oändlig utvidgning redan därigenom, att bakom våra redan kända och vanda uppgifter oanade djup uppdagats; mitt genom dem, förmedlad genom dem, gick ju syndaförlåtelsens väg till oss, bakom dem ana vi nu ständigt nya Guds gåvor. Men vi speja ock efter nya arbetsuppgifter att foga in i vår kallelse. Till syndaförlåtelsens gåvor hör ju ock den med, att vi, själva insatta i Guds gemenskap, göras till hans medarbetare att föra andra till Guds rike ocn Guds rike till dem. Att säga: yrket blir kallelse, när syndaförlåtelsens ljus faller däröver, och att säga: yrket blir kallelse, när ej längre den blotta kampen för tillvaron utan Guds rike blir dess yttersta mål, det är i grunden ett och detsamma» (Vår kallelse, sid. 30). Syndaförlåtelsen är den gåva och Guds rike det mål, som inneligger i kallelsearbetet självt. Jfr Vår kallelse, sid. 59 f.

⁷² Vår kallelse, sid. 54 f. Märk parallellen mellan individens historia, kallelsen, å ena sidan och Israels historia å andra sidan! Den »oanade rikedom» representeras här av Deuterocesaja, som ju just utförde »det religiösa genomarbetandet» av den babyloniska fångenskapens i förstone bittra öde (De etiska tankarna, sid. 173 ff.). Den enskilde kristne tolkar profetiskt sitt liv, och först då uppdagats evangeliet däri.

⁷³ Så uttryckes förhållandet i Vår kallelse, sid. 52; jfr även sid. 54 samt 56 och 58. Jfr Holmström: Metodisk inledning, sid. 196, not 46.

⁷⁴ I ovan angiven riktning tolkas sålunda denna Billings tankegång av H. Lindström i Skapelse och frälsning, sid. 327 f., not 103, säkerligen med rätta. För Billings utsagor i Vår kallelse, sid. 54 f., 56 och 58 är denna tolknings riktighet alldeles klar.

lan nåd och rätt i De etiska tankarna och i Försoningen. Principiellt och innerst är ju kallelsen för Billing ett evangelium, en gåva, »syndernas förlåtelse».⁷⁵ Billings kallelsetanke är en variant av hans originella historiebetraktelse. Och om skriften Vår kallelse förefaller dunkel eller — som N. O. Jensen säger — ovanligt starkt präglad av sin tid i jämförelse med Billings övriga böcker, så beror det icke på att just denna skrift representerar en avvikelser från Billings allmänna tänkande.⁷⁶ Orsaken till det underliga intryck, som Vår kallelse gör, torde vara den, att Billings historiesyn sakligt sett icke är tillämplig på det lutherska kallelsebegreppet, sådant detta ursprungligen formats, medan samma historiesyn däremot är tillämplig och fruktbar vid tolkningen t. ex. av profetismen.

Den billingska historiebetraktelsens rötter, dess sammanhang bakåt i 1800-talet borde så småningom utforskas. Det direkta inflytandet från Harald Hjärne synes vara ovedersägligt.⁷⁷ Vidsträckta perspektiv bakåt öppnas av Oscar Krook, ehuru blott antydningvis.⁷⁸ En ingående analys av Billings dramatiska historiesyn möter egentligen endast i Ragnar Brings arbete om den systematiska teologiens uppgift, där Bring emellertid begränsar sig till *en tendens* i Billings författarskap, den »vilje-metafysiska» tendensen.⁷⁹

För vårt ämne blir särskilt ett påpekande av Bring rörande en konkret fråga i Billings bibelteologi av intresse. Om verkligheten tänkes såsom vilja och om kunskap om denna viljeverklighet nås endast genom en människans viljande inställning, så ligger det nära till hands att tänka sig (den i sista hand gudomliga) verkligheten uppfattad, så snart den mänskliga viljan aktualiseras. Viljan — både den gudomliga och den mänskliga — är *en*

⁷⁵ Vår kallelse, sid. 7, 8, 11 f., 57, 59 f. Billing menade sig med dessa uttryck samtidigt återge det väsentliga i Luthers kallelselära. Därvid bör man dock minnas, att vissa delar av Luthers faktiska kallelseutläggning enligt Billing måste anses vara »medeltida» inslag samt att vi nu ha rätt att i Luthers kallelsebegrepp infoga gudsrikestanken, som hos Luther saknas på denna plats (Luthers lära om staten, sid. 87, 188 resp. Vår kallelse, sid. 21 f.). Luthers uppfattning om kallelsen blir emellertid mycket enklare begriplig, om man varken gör subtraktioner eller additioner vid analysen av densamma. Då framstår också det väsentliga i denna i ett annat ljus.

⁷⁶ Jensen, som i stort sett är en beundrare av teologen Einar Billing, känner sina största betänkligheter inför Vår kallelse (Se Tidehervv 1942, sid. 105, sp. 1 och sid. 107, sp. 2).

⁷⁷ Se t. ex. Edv. Rodhe: Svenska kyrkan omkring sekelskiftet 1930, sid. 210 f.

⁷⁸ O. Krook: Uppenbarelsebegreppet I 1936, sid. 202.

⁷⁹ R. Bring: Till frågan om den systematiska teologiens uppgift I 1933, sid. 130 —158. Jfr G. Aulén i Einar Billing in memoriam, sid. 57 f. Det förtjänar att påpekas, att Billing själv brukar uttrycket »viljans metafysik», se Herdabref, sid. 44.

enda; det, som strider mot denna vilja, är icke-vilja.⁸⁰ Först för den, som med viljelivets frågor nalkas uppenbarelsehistorien, upplåter denna rätt klart sitt stora sammanhang, säger Billing.⁸¹ Omvänt kan det sägas, att där man stått inför Gud som den högre *viljan*, där tänker man sig också viljan såsom centrum i det mänskliga andelivet.⁸² Denna mänskliga vilja kan »uppriktigt» icke vilja vad som helst — skall den förbli en sann vilja, kan den endast vilja vad Gud vill.⁸³ Bring påpekar nu, att en sådan tendens att uppfatta viljan, den gudomliga viljan, såsom en storhet, vars kvalitet icke kan anges genom motsatsen mot något annat, att denna tendens *bidrar* till det kända resultatet av Billings bibelteologi: *likheten, enheten*, frånavaron av inre differenser mellan Gamla och Nya testamentet, profetismen och urkristendomen.⁸⁴ Eftersom Gud verkar både i det gamla och i det nya och eftersom den gudomliga viljan är den enhetliga viljan, kan *frågan* efter differenser inom Bibeln icke på ett naturligt sätt uppkomma.⁸⁵ Olikheten ligger i den gudomliga utkorelsens *objekt*: i Gamla testamentet folket, i Nya testamentet individen. Annars är gudsviljan den med sig själv identiska viljan.

Allt detta är en nödvändig konsekvens av Billings historiefilosofi. Men samtidigt måste man fasthålla, att Billing verkligen med denna historietolkning på många punkter gör rätt åt det bibliska materialet och kastar ljus över svåra texter; fr. a. förklaras den inre utvecklingen inom Gamla testamentet på ett genialt sätt. Inriktningen på historien och synen på Gud såsom vilja är helt enkelt en riktigt iakttagen säregenhet för den bibliska tankevärlden, som objektivt skiljer den från det hellenska tänkandet.⁸⁶ Därför blir Billings metod i stort sett så utomordentligt fruktbar. Men denna Billings allmänna iakttagelse låter sig i och för sig mycket väl förenas med en fråga efter differenser *inom* Bibeln. Om man t. ex. uppfattar Gamla

⁸⁰ Häri ser Bring (sid. 152 f.) orsaken till, att tanken på en mot Guds vilja stående positivt ond viljemakt intar en relativt så undanskjuten ställning hos Billing. Viljan är blott en, Guds. Sant är, att dualismen mellan Gud och djävul icke är konstitutiv för Billings åskådning.

⁸¹ Herdabref, sid. 52.

⁸² De etiska tankarna, sid. 75.

⁸³ Den uppriktige och Gud, 2 uppl. 1917, sid. 16 f.

⁸⁴ Bring: Till frågan om den systematiska teologiens uppgift, sid. 146—148. Detta är oförnekligt riktigt. När Bring frågar (sid. 147), om Billing icke måste medge en skillnad ifråga om gudsbildens kvalitet mellan Deuteronomium och Paulus, så är visserligen just ordet Deuteronomium mindre lyckligt — Deuteronomium är för Billing tröskeln till judendomen (De etiska tankarna, sid. 156 f.) — men sätter man på det stället in ordet Deuterocesaja, blir Brings fråga synnerligen berättigad.

⁸⁵ Bring, sid. 148, not 33.

⁸⁶ Jfr Bring, sid. 147, not 31.

testamentet såsom *löfte* och Nya testamentet såsom *fullbordan*, så befinner man sig inom den av Billing tecknade bibliska tankevärld, i vilken ett historiskt *faktum* ensamt kan vara utgångspunkten för något nytt, men samtidigt har man alla möjligheter i behåll, när det gäller att ange en olikhet mellan Gamla och Nya testamentet: det allmänna begreppet »historia» är då rubbat från sin nyckelposition i bibelteologiens centrum och utgör i stället ramen kring själva innehållet, som är Kristus.⁸⁷ Viktigare är dock en helt annan aspekt på Billings »viljemetafysik», nämligen den markanta frånvaron av distinktionen mellan lag och evangelium hos Einar Billing. Vi ha att med några ord beröra denna sida av hans teologi, innan vi definitivt lämna historiesynen och övergå till den andra billingska ny-skapelsen, kyrkotanken.

Man kan säga, att för Luther lag och evangelium äro två ting och två mycket olika ting, som aldrig för människan kunna gå samman till ett, även om de hos Gud måste tänkas vara ett. Guds fördoldhet betyder, att det är fruktlöst för människotanke att slutgiltigt här i tiden förena lag och evangelium till ett: vi måste låta dem vara två.⁸⁸ Denna dubbelhet är den ofrånkomliga grundvalen både för vår teologi och vår förkunnelse även i denna tid. Billing återigen strävar med hela sin våldsamma intensitet *bakom* dessa två, in till den enhetliga gudsviljan själv. Därav kommer detta oerhörda tankearbete för att få *allt* i teologien att bli uttryck för *en enda* sak: »syndernas förlåtelse».⁸⁹ Även i denna oavlåtliga strävan mot den enhetliga gudsviljan bortom lag och evangelium röjer sig den viljemetafysiska tendensen. Och man kan väl våga påståendet, att denna enhet av allting i syndaförlåtelsens tecken, denna enhet, som är Billings teologiska bragd, samtidigt är svagheten i hans åskådning. Ty det förhåller sig i verkligheten icke så, att *allting* i kristendomen är syndernas förlåtelse, och teologien bör icke eftersträva att tankemässigt nå fram till denna enhet. Det finns sådant, som är *lag*, och hur man än gräver i det, så låter det sig icke tvångslöst förvandlas till evangelium och syndernas förlåtelse.

Därför visar det sig också, att nådestanken icke kan förbli ren och enkel, när den anbringas på andra materier än dem, där den rätteligen hör hemma. Den måste s. a. s. blandas med lagen till en enhet av »nåd och rätt»: gudsviljan är i Billings teologi enhetlig och ständigt sig lik men på ett un-

⁸⁷ Schemat löfte — fullbordan träder som bekant starkt tillbaka i Billings tolkning av förhållandet mellan profetismen och Kristus. Se *De etiska tankarna*, sid. 295.

⁸⁸ Jfr mitt arbete *Luthers lära om kallelsen*, sid. 246 f. samt 251 ff.

⁸⁹ Jfr Manfred Björkquist i *Einar Billing in memoriam*, sid. 94 (Einar Billing och ungkyrkorörelsen). Se även Oscar Rundblom i *Västerås ungdoms tidning* 1940, sid. 11 (Några tankar om Einar Billings teologi).

derligt sätt spänd, krävande och skänkande på en gång. »Djupast» är den nåd och förlåtelse, men såsom barmhärtig avslöjar den sig dock först efter ett långvarigt teologiskt grubbel, ett ihärdigt »hamrande». Alla de produkter ur Einar Billings tankesmedja, på vilka hans *historiesyn* har satt sin prägel, utmärkas utav denna »blandade» nåd, och mest påfallande blir detta drag i hans kallelsetanke. Det måste gå så, när man vill se det, som är lag, såsom ett uttryck för »syndernas förlåtelse».

Men på *ett* föremål låter sig Billings grundsynpunkt »syndernas förlåtelse» tvångsfritt genomföras: *kyrkan*. Ty kyrkan är i realiteten evangeliet — kyrkan *är* verkligen syndernas förlåtelse. På ett egendomligt sätt lossnar också rättstankens grepp om Einar Billing, så snart han kommer in på sin kyrkosyn, och han framställer nåden så ren, så enkel och så oblandad, att man har fullgod anledning att skilja ut kyrkobegreppet från allt det övriga i hans teologi. Om *historiesynen* är den ena av Billings nyskapelser, så är kyrkotanken den andra, och det är intet tvivel underkastat, att den senare både teologiskt och praktiskt är värdefullast. Den enda erinran, som här bör göras, är denna: ett så klart *evangelium*, som Billing vid utvecklandet av sitt kyrkobegrepp framställer, kräver egentligen *vid sin sida* en lika klar *lag*.⁹⁰ En sådan principiell tudelning av teologien är dock för Billing främmande, såsom vi nyss sett. Så får man då i stället evangeliet ensamt med all tillbörlig klarhet i kyrkotankens form. Till några karakteristiska drag i Billings kyrkosyn är det, som vi nu slutligen övergå.

Det är självklart, att många trådar trots allt binda kyrkotanken fast vid *historiespekulationen*. Så invävt i vartannat som allting hos Billing är, blir detta ofrånkomligt. Här skall man visserligen icke tala om varje yttrande, där Billing blickar bakåt mot Ansgars dagar, då det kristna budskapet nådde Sverige, och den efterföljande tiden med dess kyrkliga växande: evangeliets genomsyrande utav det svenska folket. Detta är allmänna reflexioner, byggda på vanliga kyrkohistoriska iakttagelser, och häri finnes i och för sig intet av det för Billings »profetiska» historietolkning specifika, ingen inre teologisk problematik lik den i De etiska tankarna eller Försoningen. Den säregna historiekonception, som kan kallas »det dramatiska perspektivet» och som helt präglar vissa delar av Billings

⁹⁰ Den gudsvilja, som Billing tecknar, då han är bestämd av sin *historiesyn*, representerar på en gång både lag och evangelium, även om den »innerst» är blott evangelium. I Billings kyrkotanke däremot är evangeliet utan alla inre spänningar, helt enkelt: Guds förekommande nåd. En sådan av evangeliet helt präglad konception kan kompletteras med lagens tanke och infogas i ett större teologiskt sammanhang, behärskat av dubbelheten: evangelium och lag.

teologi, är något helt annat än den blotta lusten att göra historiska bakåtblickar, och denna dramatiska historiebetraktelse spelar exempelvis knappt någon som helst roll i en för Billings kyrkobegrepp så grundläggande skrift som *Den svenska folkkyrkan 1930*.⁹¹ I det biskopliga prästmötesföredraget från 1937, posthumt utgivet i bokform 1942, *Kyrka och stat*, skymtar icke det typiska historieperspektivet på en enda punkt. På ett ställe hos Billing fogas folkkyrkotanken och den profetiska historiesynen samman till en totalvy — det är en berömd passus i herdabrevet.⁹² På det hela taget är eljes i Billings produktion kyrkosynen en sak och historiesynen en annan.

I litteraturen om Billing betonas det ofta och med rätta, hur starkt nådestanken gör sig gällande just i Billings kyrkobegrepp. Om historiesynen via Hjärne pekar in mot 1800-talet och de filosofiska strömningarna, så är linjen från *Luther* ännu mera tydlig, när det gäller de historiska rötterna till Billings kyrkotänkande.⁹³ När man läser det som skrives om Einar Billings teologiska insats, är det f. ö. frapperande, hur avgjort man numera betraktar denna såsom liggande på *kyrkotankens* område. I minnesskriften Einar Billing in memoriam 1940 är det stora intresset för Billings kyrkotanke lika påfallande som det begränsade intresset för hans historiesyn, vilket är märkligt nog, särskilt om man betänker, att de sidor i Billings författarskap, på vilka kyrkotanken utvecklas, tillsammans tagna bleve ett litet häfte — historiebetraktelsen skulle, på liknande sätt hop-samlad, fylla en diger lunta.

Genomgående är hos Einar Billing det *omedelbara* sammanhanget mellan nåden och kyrkan, med förkärlek betonat då barndopets innebörd utlägges: innan människan själv gjort en ansats till att söka Gud, har Han redan i sin förekommande nåd upptagit henne i sin gemenskap.⁹⁴ Just i den folkomspännande vidden inneligger nåden: »syndernas förlåtelse, alla tilltänkt och erbjuden».⁹⁵ I Billings kyrkobegrepp försvinner spänningen mellan

⁹¹ Denna bok är sen i förhållande till den billingska kyrkosynens genombrott, men den största uppsatsen däri — hela skriften är en samling av tidigare publicerat gods — härstammar från 1911.

⁹² Herdabref, sid. 67 f.

⁹³ Jfr Hilding Pleijel: *Ungkyrkorörelsen i Sverige 1937*, sid. 18 f., Gustaf Aulén i Einar Billing in memoriam, sid. 67 samt 75—77 (Einar Billings teologi) och Oscar Krook i *En bok om kyrkan*, sid. 254—257 (Kyrkobegreppets förnyelse i svensk teologi). Även i Sigfrid von Engeströms bidrag i *En bok om kyrkan* (Einar Billings kyrkosyn) blir det fullt klart, att den förekommande nådens princip är den billingska kyrkotankens nerv och centrum; se sid. 265 f.

⁹⁴ Se särskilt Herdabref, sid. 61 f.

⁹⁵ *Den svenska folkkyrkan*, sid. 24; jfr samma skrift, sid. 30, 41—46, 57—61, 124 f. Se även *Kyrka och stat i vårt land i detta nu*, sid. 12—14, 24 och 92. Mycket klar är

dom och nåd för en klar nådestanke, och det råder intet tvivel därom, att Billing genom detta sätt att fatta kyrkans väsen kommer mycket nära Luther, för vilken det andliga regementet eller ecclesia handhar *evangeliet* till skillnad från det världsliga regementet, som är ett uttryck för lagen.⁹⁶ »Hela kyrkan är», som Luther säger, »full av syndernas förlåtelse.»⁹⁷ Det finns i Billings kyrkobegrepp ett tydligt inslag av Luthers egen grundsyn på ecclesia.

Men härtill sluter sig hos Einar Billing det specifikt *svenska* inslaget. Någon enhet mellan kyrka och folk kom aldrig till stånd i det konfessionellt sönderslitna Tyskland, varken i Luthers dagar eller senare alltintill denna stund. Så snart Billing lämnar principernas värld och tänker sig en *konkret* kyrka, så blir det med inre nödvändighet den svenska kyrkan, som träder fram för hans blick. Sveriges 1500-tal och särskilt Uppsala möte intar en viktig plats i Billings kyrkotanke.⁹⁸ Detta och mycket annat gör, att folkkyrkotanken mitt i all sin förankring hos Luther dock icke innebär ett avtryck av dennes lära utan är en verklig nyskapelse, och därtill en nyskapelse som bland oss här i Sverige borde bevaras och föras vidare. Den är nämligen en utvecklingsduglig tanke.

De senaste årens kyrkliga strömningar i Sverige ha i stället fört kyrkotanken in på delvis andra banor än de billingska, stundom under öppen polemik mot folkkyrkobegreppet. Även inom den prästerliga högkyrkligheten är man dock, mera än man själv vet om, beroende av den unglyrkliga renässansen från detta sekels tidigare skede. Självständigheten gentemot denna har, där den föreligger, alltför ofta vunnits genom anslutning till utländska och främmande förebilder, något som hos oss med vår fasta tradition måste få en sektbildande verkan. Under högkyrklighetens framfart förlorar nu ordet »ungkyrklig» hastigt i valör och torde snart komma att i förklenande syfte brukas om varje präst, som tar sina plikter lite

också den direkta förbindelsen mellan nåden och kyrkan på flera ställen i skriften I katekesundervisningens tjänst, t. ex. sid. 119—124 och 139—142.

⁹⁶ Visserligen ingår i det ord, som kyrkan har att förkunna, även lagen enligt Luther, icke endast evangelium. Men lagen är något, som det andliga regementet har gemensamt med det världsliga regementet. Även när predikoämbetet *skärper* de krav, som det borgerliga samfundet i sina lagar ställer på sammanlevnaden mellan människorna, även när kyrkan med sin utläggning av lagens ord på detta sätt tjänstgör såsom folkets samvete, bringar hon icke något principiellt nytt utöver det, som redan genom det världsliga regementet verkar i samhället. Det nya, det för kyrkan säregna är evangeliet och endast evangeliet. Jfr min uppsats om Kyrkan och kallelsten i En bok om kyrkan, sid. 392 samt där anförd litteratur.

⁹⁷ W. A. 2, 722 (Sermon von dem Sakrament der Busse 1519).

⁹⁸ Den svenska folkkyrkan, sid. 77—83 och 130.

vårdslöst men möjligen dock ägnar någon uppmärksamhet åt en kvarlevande ungdomskrets med patina från anno dazumal. Ett sådant »församlingsarbete» betraktas då också — på grund av språkets makt över tanken — såsom ett kongenialt uttryck för folkkyrkoidealet hos Einar Billing, »ungkyrklighetens teolog», trots att sagde präst förmodligen aldrig tagit del av Billings utredningar om kyrkan. Det mesta, som nuförtiden kallas unglyrklykhet, har intet att skaffa med Billing och hans kyrkotanke. Ofta representerar det den diametrala motsatsen till vad Billing ville åstadkomma: en flykt från territorialförsamlingen i stället för arbetets totala inriktning just på detta mål, *territorialförsamlingen*. Omvänt kan det sägas, att mycket av det, som nu kallas »högkyrkligt», friktionsfritt kan infogas i Einar Billings verkliga kyrkotanke, sådan han själv utvecklar den i sina skrifter, så t. ex. den positiva värderingen av det liturgiska elementet i kyrkolivet, likaså arbetet på att åt sakramenten ge en central ställning. Däremot måste Billing givetvis avvisa allt hierarkiskt tal om prästens ämbete — han inskräper ofta, att varje principiell betoning av *successio apostolica* leder oss bort från en rätt syn på kyrkan.⁹⁹ I detta nej har Billing både reformationen och den svenska kyrkans egen syn på sig själv såsom stöd.

Även inom teologien har på de sista åren kyrkobegreppet stått i mittpunkten för intresset. Här är man, åtminstone i den svenska systematiska teologien, mera angelägen om att framhäva den relativt obrutna linjen bakåt från Einar Billings insats till nuets omorientering. Andå tycks man lätt också på teologiskt håll kunna hamna i ett halvt romerskt kyrkotänkande, där det icke blir klart, att kyrkan är grundad på ordet och att ordets egentliga funktionsort, platsen för ordets verk, är *territorialförsamlingen*, den enskilda lokala församlingen med dess kyrka och dess vanliga gudstjänst. Till oklarheten i detta stycke bidrar de praktiska kyrkomännens nästan överdrivna intresse för ett *rikskyrkligt organiserande* av all frivillig verksamhet i församlingarna. Härigenom uppkommer så småningom, tycks det, bilden av svenska kyrkan såsom en i Sverige svävande kropp med en myc-

⁹⁹ Se Folkkyrkan och den frikyrkliga församlingsprincipen (ett referat av en diskussion i Uppsala) 1912, sid. 42 samt Den svenska folkkyrkan, sid. 89 och 91. Jfr även den intressanta notisen om Gottfrid Billings likgiltighet för det anglikanska ämbetsbegreppet i Einar Billings uppsats om sin far, Från biskop Gottfrid Billings Västeråstid. Man kunde ju annars vänta, att Billing d. ä. utifrån sin ungdoms lundensiska högkyrklykhet skulle haft en viss förståelse för de i senare tid framträdande angliciserande tendenserna, men han såg häri, säger Einar Billing, »barnsligheter, som ingen 'vettig människa' kunde taga på allvar, men som därför också vore alldeles ofarliga» (Julbok för Västerås' stift 1925, sid. 33). Av sammanhanget framgår, att sonen bejaktar sin faders omdöme på denna punkt.

ket suddigt tänkt relation till de jordiska geografiska socknarna i landet men med sitt centrum någonstans i Stockholm, en kyrka, som på en gång är lik den romersk-katolska med dess kuria i Rom och en svensk frikyrka med frivilligt anslutna medlemmar och med årskonferensen såsom andlig kulminationspunkt. I själva verket är det så, att tanken på *ordet* såsom kyrkogrundande, när den tänkes på allvar, till sista resten sönderbryter både det romerska och det sekteristiska idealet. Ordet fungerar primärt i den enskilda församlingen, där både evangelium och lag förkunnas, och målet är just, att ordet skall nå den *geografiska* storheten i dess helhet, alla människor i territorieförsamlingen, icke för att skilja ut dem från denna utan för att hjälpa dem att rätt leva i sin kallelse. Man kan utan ett uns av överdrift formulera följande sats: ifall *något annat* organisatoriskt begrepp än territorieförsamlingen står i kyrkotankens centrum, så är det *omöjligt*, att en sådan kyrkotanke kan vara tänkt utifrån ordet såsom kyrkans grund.

Einar Billings kyrkotanke har såsom sitt centrum just territorieförsamlingen. När man hör ordet »folkkyrka», så associerar man genast i riktning mot folket, riket, nationen, och det är sant, att denna s. a. s. nationella inriktning ävenledes finns hos Einar Billing. Den representerar f. ö. ur en speciell och sällan framhävd synpunkt ett direkt kristligt värde, även den: medvetandet att vårt eget kyrkosamfund också har en *folkelig* egenart ger oss en sund ekumenisk inställning inför andra folkligt egenartade kyrkor, medan det enbart konfessionellt orienterade bedömandet verkar förblindande och onödigt splittrande. Men i princip är »folkkyrkan» för Billing icke någonting annat än summan av alla svenska territorieförsamlingar — det är kring territorieförsamlingen, icke kring folkkyrkan i vidare mening, som alla Billings viktiga teologiska analyser i kyrkofrågan äro knutna.

Mycket typiskt är Einar Billings eget ord om distinktionen mellan en tidigare i Uppsala genom J. A. Eklund utformad »församlingstanke» å ena sidan och så »kyrkotanken» såsom något senare och helt annat å andra sidan, en distinktion, som Billing för sin del alltid funnit förvirrande: församlingstanken är ju i grunden icke något annat än kyrkotanken.¹ Systematiskt sett sammanfalla församlingstanken i den billingska meningen och

¹ Uppsatsen Kyrkotankens genombrott i samlingsverket Uppsala kristliga studentförbund 1901—1926, 1926, sid. 92: »Tag blott alla Sveriges lokalförsamlingar på en gång i stället för en och en, tag hela landets 'bestämda gränser' och 'folkmängd' i stället för den enskilda församlingens och tillämpa på det hela samma religiösa synpunkt som på delen — så har man den, så är man framme vid den *religiöst* motiverade och såsom religiöst ideal hävdade folkkyrkan och vid: Sveriges folk — ett Guds folk.»

folkkyrkotanken. Därför älskar Billing att utgå från *sockenkyrkan*, när han skall utveckla innebörden i sin kyrkosyn.² I bilden av den egna församlingens helgedom skall konfirmandläraren ta sin startpunkt, då han vid undervisningen kommer till läran om kyrkan: sockenkyrkans klockor kalla alla inom socknen, och hennes budskap är till sist detsamma för alla dess innevånare.³ Om församlingsprästen gäller det därför också enligt Billings herdabrev, att han aldrig i tankar, ord eller gärning får göra någon skillnad mellan den administrativa storhet, över vilken han enligt statens uppdrag har att föra böcker och allehanda besvärlig statistik, och den religiösa storhet, som han kallar *sin* församling, den församling, för vilken han inför Gud är ansvarig och med vilken han inför sin Herre känner sig höra samman.⁴ Han kan visserligen icke nå alla på samma sätt eller komma alla lika nära, men han måste ständigt sträva med detta mål i sikte och betrakta avskildheten i den intima gruppen såsom en frestelse, mot vilken han har att kämpa.⁵

Det väsentliga dokumentet för Billings kyrkosyn är arbetet *Den svenska folkkyrkan*, utgivet 1930. Av de uppsatser, som ingå i denna skrift, bär en titeln *Lokalförsamlingen — en Guds församling* (ursprungligen tryckt i A. S. P:s årsprogram 1926); att territorialförsamlingen härvid är själva centralbegreppet är givet. Lokalförsamlingen i vår kyrkas mening är enligt Billing en territorialförsamling, d. v. s. de människor, som bo på ett bestämt och avgränsat stycke jord, och just i denna mening en *Guds* församling.⁶ Subjektet för kyrkans verksamhet är nämligen, hävdar Billing, Gud och icke människor. »Göra vi allvar härmed, med insikten att ej människorna utan Gud är kyrkans översta 'subjekt', kyrkan hans verktyg, människorna i första hand 'objekt', föremål för hans nåd — då förändrar

² Jfr O. Krooks värdefulla bidrag i *En bok om kyrkan*, sid. 249 f., där ett fördrag av Billing från hösten 1908 återges i sina huvuddrag; se även Krooks egen parafraas däröver, sid. 253 (*Kyrkobergreppets förnyelse i svensk teologi*). Allra klarast blir denna koncentration kring sockenkyrkan i skriften *Den svenska folkkyrkan*, till vilken vi strax återkomma.

³ I katekesundervisningens tjänst, sid. 146.

⁴ Herdabref, sid. 83 f.

⁵ Herdabref, sid. 84: »Hur mycket än en präst må glädjas — och jag glädes med honom — om han ser, hur det så småningom i hans församling bildas en 'församlingskärna', som vill trofast hålla samman med och omkring honom, blir det en ohjälplig skåra i hela hans verksamhet såsom folkkyrkopräst, om denna församlingskärna på något sätt får för honom träda i *stället* för hans territorialförsamling, eller om det öfver den kommer ens ett sken af en sluten, exklusiv krets.» Jfr även Herdabref, sid. 60 f., hela partiet om prästen och territorialförsamlingen på sid. 81—85 samt fr. a. sid. 101—103, det ofta citerade stället om prästens förbön för sin geografiska församling.

⁶ *Den svenska folkkyrkan*, sid. 56.

sig i ett slag allt. 'Gud vill att alla människor skola frälsta varda och till sanningens kunskap komma.' Här är i varje fall något, som för alla i den där 'obestämda folkmängden' är gemensamt. Av Guds universella frälsningsrådslut äro de alla — lika visst som av de geografiska gränserna — omslutna. Och inför denna högsta visshet te sig även de olikheter och motsatser, som från andra synpunkter äro av den mest absoluta betydelse, från den synpunkt som här intresserar oss såsom relativt oväsentliga. Ej alla söka, åtminstone medvetet, Gud, men han söker dem alla. Han har hos dem alla gjort början därmed långt innan de kunde börja att söka honom, och han slutar ej, därför att de sluta. Och såsom hans förlåtelse står och väntar även på den mest bortkomne, så har ock den längst hunne intet annat att trygga sig till än samma oförtjänta förlåtelse. Syndare, som Gud ej tröttnar att förlåta, det äro de allesamman i 'den obestämda folkmängden mellan de geografiska gårdesgårdarna'.⁷

Den närmaste innebörden i uttrycket »kyrkan är syndernas förlåtelse» är denna, att *sockenkyrkan* med sitt budskap är syndernas förlåtelse för *territorialförsamlingen*: hon erbjuder å Guds vägnar hela socknen syndernas förlåtelse, och hon vittnar i sig själv om Guds nåd just därför, att hon är *allas*; församlingsboken på pastorsexpeditionen med namnen på *alla* deltar i vittnesbördet. Genom en utvidgning av tanken på territorialförsamlingen kommer man som först fram till tanken på folkkyrkan — eller till pluralen »territorialförsamlingarna» rätt och slätt. Denna tämligen opoetiska pluralform är enligt Billing ett ännu skarpare och klarare uttryck för den förekommande nådens princip än termen »folkkyrkan».⁸

Viktigast är dock föredraget om Folkkyrkan och förkunnelsen från 1911, som nu inleder samlingsverket Den svenska folkkyrkan. Här ser man tydligare än annorstädes, hur folkkyrkotanken i varje sitt moment kan omskrivas med territorialförsamlingens tanke och hur utgångspunkten för hela Billings kyrkosyn är den konkreta sockenkyrkan. Kyrkotanken utvecklas här i form av en enskild församlingsprästs tankar om sin begränsade geografiska församling. Ofta är det sockenkyrkan, som får leda prästens tankar på rätt spår, när han håller på att förlora evangeliet ur sikte.⁹ Även folkkyrkoprästen har gagn av att höra »den kärva men nådefulla predikan, som sockenkyrkan och dess församling även för honom hålla, när de lära honom att också för sin ställning söka den enda rättsgrunden

⁷ Den svenska folkkyrkan, sid. 57 f. Jfr fortsättningen.

⁸ Den svenska folkkyrkan, sid. 125 (Billings yttrande i kyrkomötet 1929 med anledning av biskopsmotionen).

⁹ Se sid. 30 och 42—44. Jfr även sid. 24.

däri, att han fått Guds budskap om syndernas förlåtelse att bära fram».¹⁰ Över huvud taget kan man om hela skriften Den svenska folkkyrkan säga, att »territorialförsamlingen» är ett mer centralt begrepp däri än begreppet »folkkyrkan».¹¹

För Einar Billing själv fanns det givetvis icke ett spår till någon motsats mellan det som inneligger i territorialförsamlingens tanke å ena sidan och det som uttrycket »folkkyrkan» vill säga å andra sidan. Han såg också i upprättandet av centrala rikskyrkliga organ — bl. a. för organisation och ledning av det frivilliga kyrkliga arbetet — något direkt gott.¹² Men om folkkyrkotanken lösslites från sin kontakt med territorialförsamlingens tanke och i stället så småningom glider över till att sammankopplas med tanken på dessa rikskyrkliga organ, då har man lämnat Einar Billings kyrkosyn bakom sig och hamnat i en *totalt* annan föreställningsvärld. Då tänker man sig Sverige uppdelat i »rörelser», livsåskådningsfraktioner och partier, olika samhällsgrupper av ideologisk art, *åsikts*grupper alltså, som »kyrkan» nu säges »möta» på konferenser av skilda slag. Här finns icke längre en tillstymmelse till en möjlighet att tänka *ordet* såsom kyrkans grund, utan det för kyrkan konstitutiva måste bli en kristen *livssyn*. Den på ordet grundade kyrkotanken räknar däremot i första hand med geografiska storheter, *territorialförsamlingar* med sockennamn, och innanför socknarnas gränser — *människor*, människor som ha sysslor och kallelser och hem i första hand, människor som äro syndare men sökta av Guds ord, främst av hans evangelium men också av hans tuktande lag, människor som det i varje fall är meningslöst att uppdelas i grupper efter något sådant som åsikter. I denna riktning går Billings kyrkotänkande, även om han genom sitt lätt romantiska kallelsebegrepp inför ett drag av spiritualism även i kyrkosynen.

Under inga omständigheter kan enligt Billing någonting få ställas vid territorialförsamlingarnas sida annat än såsom tjänare åt dessa. Det är borta i de många socknarna, som hela kyrkans öde i Sverige för kommande dagar bestämmes, och av det andliga livet inom dem är det, som vår folkkyrkas framtid beror. Denna framtid »avgöres ej i riksdag eller kyrkomöte utan därute i lokalförsamlingarna — av den styrka varmed de förmå genom gärning och liv hävda sin rätt att nämnas: Guds församlingar».¹³ Om en

¹⁰ Den svenska folkkyrkan, sid. 45.

¹¹ I bokens förra hälft handlar varje sida om territorialförsamlingen; även för den senare delen är detta begrepp av fundamental betydelse.

¹² Den svenska folkkyrkan, sid. 96—98. Jfr även Julbok för Västerås' stift 1925, sid. 31 (Från biskop Gottfrid Billings Västerås-tid).

¹³ Den svenska folkkyrkan, sid. 70 f.

sådan påminnelse var behöflig den dag för länge sedan, då den för första gången av Einar Billing uttalades, så torde den icke heller idag var ohälsosam att upprepa.

Till vissa av Billings arbeten har i ovanstående uppsats icke den första upplagan begagnats. Sålunda citeras:

2 uppl. 1917 av Den uppriktige och Gud,

4 uppl. 1920 av Vår kallelse,

2 uppl. 1921 av Försoningen,

2 utvidg. uppl. 1936 av De etiska tankarna i urkristendomen och

Ny uppl. 1943 av I katekesundervisningens tjänst.

Övriga skrifter av Einar Billing anföras efter sin första upplaga.

WILLIAM TEMPLE

ÄRKEBISKOP AV CANTERBURY

AV BISKOP YNGVE BRILIOTH, VÄXJÖ

Budskapet om ärkebiskop William Temple's bortgång, som timade den 26 oktober, kom som ett överraskande och smärtsamt slag för hans många vänner i skilda länder. Ej blott genom sitt ämbete, utan lika mycket genom sin personlighet var han den icke-romerska kristenhetens främste kyrkoman.

Temple förenade som få djupa teoretiska intressen med en rastlös praktisk verksamhet. Sitt förnämsta vetenskapliga arbete, Gifford-föreläsningarna »Nature, Man and God» (1934) har han tillägnat minnet av Edward Caird, och han motiverar detta i förordet med följande ord: »För den metod i tänkandet, som jag äger, och särskilt för det grepp om dialektikens principer, som jag förvärvat, anser jag mig stå i skuld till min Master of Balliol, Edward Caird». Som en trogen, men självständig lärjunge till den engelska nyhegelianismens ledare under det senare 1800-talet framstår Temple i raden av sina religionsfilosofiska skrifter, såsom »Mens Creatrix» (1917) och »Christus Veritas» (1924). Det skulle utan tvivel vara av stort intresse, om hans spekulativa idealism kunde göras till föremål för ett mera ingående studium av en svensk forskare, som ägde den erforderliga skolningen — och tillräcklig vidsynthet för att göra rättvisa åt dessa för svensk teologisk och filosofisk tradition, såsom den gestaltats i nutiden, något främmande tankebanor.

Men framför allt kommer Temple att bli ihågkommen för sin mångskiftande praktiska verksamhet. Den teoretiska skolningen har förvisso kommit också den praktiska gärningen till godo. Den dialektiska klarheten, den grundligt genomtänkta uppfattningen av kristendomens väsen och grundfakta bidrogo att göra honom till en apologet av rang, en trons försvarare, som verkligen kunde få människor att lyssna. Dagen före hans död kunde man i den engelska radion höra hans röst i en beundrans-

värt klar och sakligt kortfattad utredning av ämnet »Science and revelation», i en för krigsmakten avsedd utsändning — anförandet var dock tidigare upptaget. Hans tal, ej minst hans predikningar äro värda ett närmare studium. Ingen samtida andlig talare i England kunde som han samla och fångsla ett akademiskt auditorium.

Också hans kristet-sociala program står förvisso i sammanhang med hans teoretiska grundtankar. Rent historiskt ter han sig här som fullföljaren av Gore's initiativ. »Copec»-rörelsen, vars namn som bekant härledes från den »Conference on politics, economics and citizenship», som hölls i Birmingham år 1924, har i Sverige blivit bekant särskilt genom sitt samband med Stockholmskonferensen följande år och det här utformade Life and Work-programmet. Däremot har Malvernkonferensen av år 1941 här rönt ganska liten uppmärksamhet. Här utformades emellertid det kristet-sociala programmet under Temple's ledning med större klarhet än tidigare. Det har i sammanträngd och lättillgänglig form framställts av Temple i den i Penguin-serien utgivna skriften »Christianity and Social Order» (1942). På lutherskt håll har man ofta mot de kristet-sociala strävandena på anglosaxisk mark riktat en rätt så skarp kritik. Man har anklagat den teologiska åskådning, ur vilken dessa framsprungit, för religiös ytlighet, bottnande i en inomvärldslig gudsrikes-tanke. I vissa fall kan väl denna kritik ha sitt berättigande. Ett närmare studium av Temple's åskådning skulle sannolikt visa, att den icke drabbar hans teologiska grundsyn. Det allmänna kulturläget synes eftertryckligare än förr ställa också de lutherska kyrkorna inför kravet att ägna en större både teoretisk och praktisk uppmärksamhet åt de sociala frågorna. En grundligare konfrontation med de etiska tankar, som i Temple funnit sin främste målsman inom Englands kyrka, vore också ur denna synpunkt synnerligen önskvärd.

Det kan emellertid ifrågasättas, om icke Temple gjort sin betydelsefullaste insats i den engelska kyrkans inre utveckling genom sin energiska ledning av »the Life and Liberty movement», som under åren 1918—19 propagerade för den reform av kyrkans författning, som förverkligades genom »the Enabling Act» av år 1919. Den nya kyrkoförsamlingen, »the Church Assembly», fick väl icke till fullo den myndighet, som dess upphovsmän hoppats — parlamentet bevarade sin rätt att säga det avgörande ordet i alla frågor, som berörde kyrkans lagfästa ordning, och

utövade den på ett för kyrkans ledare mycket kännbart sätt genom avisandet av förslagen till reviderad Book of Common Prayer (1927 och 1928). Men församlingen har blivit ett värdefullt instrument för genomförandet av en serie mycket välbehövliga smärre reformer. Den nya ordningens mest passionerade motståndare, biskop H. H. Henson, underskattade ingalunda dess betydelse, men han har envist hävdad, att den innebar ett uppgivande av det folkkyrkliga idealet, ett förvandlande av Englands kyrka till en »denomination». Den utomstående iakttagaren har svårt att acceptera hans dystra prognos. Säkert är, att William Temple ingalunda avsett en förträngning av kyrkans väsen, och att han betytt mer än någon annan i sin generation för att göra kyrkan till en faktor i hela folkets liv.

Det skulle vara av intresse att försöka analysera Temple's ståndpunkt i förhållande till de olika riktningarna inom Englands kyrka. Ingen av dem har helt kunnat räkna honom bland sina anhängare. Genom arv och fostran hade han förbindelser till den bredkyrkliga skolan — hans fader, som också slutade sina dagar som ärkebiskop av Canterbury, hade en gång hört till den lilla grupp av unga akademiker, som förfärad sin samtid genom den 1860 utgivna essay-samlingen »Essays and Reviews». Men under sina studieår hade han också mottagit intryck från högkyrkligt håll. Hans teologiska och kyrkliga frändskap med »Lux Mundi»-gruppen är påtaglig. Gore's inflytande har icke varit inskränkt till det sociala området. Men Temple följde Gore endast ett stycke på väg, och han har aldrig helt kunnat räknas till den anglo-katolska falangen, om han också icke helt undgått att ta intryck härifrån och städse torde ha omfattats med förtroende av de måttfullare inom detta parti. Han kan icke kallas ritualist, men han var djupt förtrogen med kultens formspråk och kunde bruka det med något av den skapande konstnärens frihet — jag tänker icke minst på de andakter, han ordnade och ledde vid olika ekumeniska sammankomster. Hans andliga tungomål var helt fritt från evangelikal salvelse, men likväl var han på sitt sätt en evangelist av stora mått. Denna obundenhet av traditionella skrankor, vilken icke uteslöt positiv uppskattning och villighet att lära av varje riktningens religiöst bärande budskap, var en av förutsättningarna för den egendomligt självklara ledareställning, som han mot slutet av sitt liv kom att intaga.

Utanför England har Temple blivit känd framför allt som den ekumeniske ledaren. I Stockholmskonferensen 1925 hade han icke tillfälle att

deltaga. Trots det inre sambandet mellan Copec och Life and Work kom han aldrig att ta aktiv del i den senare rörelsen. Att han betytt en hel del för dess förhistoria, torde forskningen komma att uppvisa. Som anglikansk delegerad i Lausanne 1927 intog han knappast någon ledande ställning, men hans kyrkliga position och personliga egenskaper gjorde det naturligt, att han år 1928 efterträdde biskop Charles Brent som ordförande i Faith and Order's Continuation Committee. Såsom sådan ledde han ett flertal sammanträden — därav ett på nordisk mark, på Hindsgavl i Danmark 1935 — och satte i mycket sin prägel på Edinburghkonferensen 1937. Både i den trängre kretsen och i den stora församlingen var han en idealisk ordförande. Han var lika beredd att lyssna också till tvekande och omogna inlägg vid ett kommittésammanträde, som att i kritiska situationer hastigt framlägga formuleringar, som kunde skapa klarhet och enighet. Men viktigast var, att han, ehuru lojalt och energiskt fullföljande Faith and Order's egen linje, klart insåg behovet av en samordning av de olika ekumeniska strävandena: han hade härvid att hävda sin mening gentemot ett energiskt motstånd från vissa håll inom sin egen kyrka — framför allt från den vördade och grundlärd biskopen av Gloucester, A. C. Headlam. Temple blev själen i förberedelserna för det »kyrkornas världsråd» («World Council of Churches»), som stod inför sitt förverkligande vid krigets utbrott. Man hade räknat på hans ledareförmåga och hans varma nitälskan som oskattbara tillgångar, när en gång tiden var inne att söka återknyta de band, som kriget avslitit, och göra världsrådet till en verklighet. Nu ter sig en svår, men angelägen uppgift än svårare. Den allmänliga kyrkan har gjort en förlust, vars vidd det ännu är svårt att överblicka.

Tankarna gå osökt till den julidag 1931, då Nathan Söderbloms bortgång gjorde icke blott Sverige, utan världen fattigare. En jämförelse mellan de båda männen ligger nära till hands. Dess genomförande måste, liksom den kritiska värdesättningen av deras livsverk, överlämnas åt den framtida forskningen. Man kan knappast tveka om att deras namn komma att räknas till de främsta i vår egen tids kyrkohistoria. Trots allt, som skilde dem åt, liknade de varandra i mycket: i begåvningens rikedom, i uppsåtets renhet, i hjärtats värme, — och icke minst i den väsendets frejdiga bredd, i den öppna och okonstlade generositet, som gjorde det ljusst omkring dem, och som det är en högtid att minnas.

TEOLOGISK LITTERATUR

NYTT FRÅN GAMLA TESTAMENTETS VÄRLD.

Det råder stiltje på det gammaltestamentliga forskningsområdet. Den internationella vetenskapen är till stor del lamslagen och det vetenskapliga utbytet mellan de lärde mycket sparsamt. Med så mycket större glädje antecknar man då de symptom som finnas på att vetenskapen ändå lever, och att det finns en och annan som mitt under världshändelsernas buller har kraft och samling nog till att syssla med allvarlig forskning.

Martin Noth (Königsberg) hör till de flitigaste och mest uppmärksammade bland de gammaltestamentliga forskarna i Tyskland för närvarande. Jag har i tidigare litteraturöverblickar flera gånger haft anledning att nämna hans namn. Det senaste arbetet av hans hand är ägnat åt ett av de betydelsefullaste problemkomplexen inom den gammaltestamentliga litteraturhistorien, nämligen det som sammanhänger med de gammaltestamentliga historieverken, deras litterära natur, deras syften, deras källor.¹

Det är bekant att G. T. innehåller tre stora historieverk: Pentateuken, det s. k. deuteronomistiska historieverket (Jos.—2 Kon.) samt det kronistiska historieverket (1 Krön.—Neh.). Det är de två senare som Noth här underkastar en ingående undersökning. Noths arbete visar — det må redan från början sägas — hur mycket nytt en skarpsinnig och tålmodig forskare kan få fram också ur ett särdeles ältat material. Det är storstilat, suggestivt, ett sådant som öppnar nya banor.

En huvudtes är att det i det deuteronomistiska historieverket — jag tecknar det i det följande DH — icke är fråga om en deuteronomistisk »redaktör» eller om deuteronomistiska redaktörer, som mer eller mindre flyktigt »bearbetat» ett förut färdigt historieverk, utan om en verklig författare, som gjort en sammanfattning av föreliggande och på mångfaldigt

¹ M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, I. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. 18. Jahr. Geisteswissenschaftliche Klasse. Heft. 2.) 224 sid. Max Niemeyer Verlag, Halle a/S 1943.

sätt skiftande traditionsstoff samt ordnat allt efter en noga genomtänkt plan. Denne författare har gjort ett självständigt urval bland de stoffsamlingar som stått till hans förfogande, han har förbundit de olika styckena med egen text, men i allmänhet låtit sina källor tala sitt eget språk. Det gäller nu att lära känna denne författare och hans intentioner. Han är, sedan man rensat bort allt som icke hör dit, lätt igenkännlig genom sitt språk, sin stil, sin benägenhet för långa tal, som han ofta låter sina hjältar hålla på avgörande punkter i historien, sina sammanfattande översikter samt, å andra sidan, ett antal älsklingsidéer som gång på gång komma igen: lydningen för Guds bud, Guds vedergällande rättfärdighet o. s. v.

Man har i allmänhet låtit DH börja med Josua eller t. o. m. med Genesis och sluta med sista kapitlet i 2 Konungaboken, där vi få höra om avslutningen på den israelitisk-judiska konungahistorien. Noth förnekar på goda grunder att Gen.-Num. hör till DH. Början av DH finner han — och det är redan en originell och fruktbar tanke — i de tre (fyra) första kapitlen i Deuteronomium, den sammanfattande översikten över de historiska händelserna från Horeb till Kanaans gräns. Därigenom får detta svårplacerade stycke, som hittills mest ansetts som en andra inledning till Deut., en utmärkt litteraturhistorisk lokalisering. Vad DH:s författare sålunda har velat ge är en sammanhängande framställning av det skede av Israels historia, som börjar med Mose och räcker till konungatidens slut. För denna tidrymd har han ock skapat en fast kronologi, byggd på grundvalen av de olika domarnas och konungarnas verksamhetstider. Med stort skarpsinne får Noth det 1 Kon. 6: 1 angivna talet 480 att väl stämma med föregående kronologiska notiser.

I en ytterst omsorgsfull och detaljerad undersökning, som behandlar parti efter parti i DH:s framställning, uppvisas hur DH:s författare arbetar, vilka källor han använt, och vilka stycken som sekundärt tillfogats hans verk. På grundval av denna detaljundersökning kunna DH:s litteraturhistoriska karakteristika slutgiltigt fastställas. Den idé som behärskar DH och bestämmer dess mål och tendens är att Israel på kana-neisk mark genom ständigt förnyat avfall sakta men säkert gått framåt mot sin förkastelse och undergång. Författaren, som skrev sitt verk omkr. mitten av 500-talet, har själv stått ansikte mot ansikte med katastrofen. Han ser hela historien i dess ljus och söker genom sin historieskrivning skaffa klarhet över den situation i vilken hans folk just då befann sig. Israels undergång är straff för dess olydnad mot Jahves vilja, uppenbarad i lagen. Lagen är den deuteronomiska lagen, uppfattad som ett närmare utförande av vad som stod i den sinaitiska Dekalogen och utgörande en

väsentlig ingrediens i DH:s historieverk. Genom olydnaden har folket brutit »förbundet», det för DH karakteristiska uttrycket för förhållandet mellan folket och dess Gud. Med förbundet är nära förknippad idén om en enda helgedom, nämligen den i Jerusalem, där Gud hade berett en »boning åt sitt namn», en idé som alltifrån början var ämnad som normerande för Israels och dess konungars liv, men som trampades under fötterna ända till Josias reformation.

Den uppgift Noth företagit sig att lösa och de resultat han kommit till i denna studie äro av en sådan betydelse och en sådan räckvidd att de väl kunde motivera en särskild monografi. När han emellertid härtill fogar en motsvarande undersökning till det kronistiska historieverket — i det följande betecknat med KH — finns en särskild anledning härtill: genom skildringen av Kronistens sätt att arbeta får han fram en bakgrund mot vilken DH ter sig än skarpare i sina konturer. Och lägger man till detta ytterligare det »Anhang» om Prästkodexkällan och Pentateukens redaktion, som avslutar Noths arbete, så artar sig det hela som en stort anlagd exposé över hela den israelitiska historieskrivningen i dess väsentliga drag, vilken med säkerhet kommer att öva ett stort inflytande på den gammaltestamentliga litteraturhistorien.

Även KH är enligt Noth ett verk av en särskild författare med ett eget mål och syfte. Han bygger i huvudsak på det redan färdiga DH i dess nuvarande gestalt, men har långt mer ingående bearbetat sitt källstoff, än vad DH gjort med sitt. Kärnpunkten i KH bildar det davidiska konungadömet och dess historia genom tiderna i Juda rikshistoria och i nära samband därmed den jerusalemska helgedomen och dess historia från och med David ända fram till den nya efterexilska församlingen under Esras och Nehemjas ledning. Även detta verk har under tidens gång blivit starkt utvidgat och försett med tillägg. Sådana är t. ex. en stor del av de listor och uppräknningar som på talrika ställen avbryta den historiska framställningen. Först efter bortrensandet av alla dessa helt vildvuxna tillsatser får man en säker uppfattning av vad KH verkligen varit och menat. För Esras och Nehemjas tid har KH icke haft DH till sitt förfogande. Han har nu framför allt Nehemjas egenhändiga memoarer samt en del andra uppteckningar från samma tid. I övrigt har han författat mera fritt (även Esra-källan anser Noth vara en författarprodukt av Kronisten själv efter mönstret av den autentiska självbiografien av Nehemja).

KH:s avfattningstid är 200-talet f. Kr. Denna sena avfattning förklarar det egendomliga i KH:s stoffbehandling. Noth vill icke så mycket tala om en medveten och tydligt fullföljd tendens som om en framställning

av det davidiska konungadömet i ljuset av de förhållanden som rådde i den efterexilska församlingen. Kronisten låter å ena sidan de efterexilska förhållandena avspegla sig i den föregående historien och skaffar å andra sidan i den föregående historien en motivering för förhållanden som rådde i den efterexilska tiden. Härav den stora roll som sådana fakta spela i KH som Mose lag, templet och tempelkulten i Jerusalem, vedergällningslagen i Guds handlande, särskilt i den enskildes liv. Skulle man tala om en bestämd tendens, skulle den bestå däri att KH är angelägen att hävda det davidiska konungadömet och den jerusalemitiska helgedomens legitimitet, och detta i motsättning till den separerade samaritanska kultmenigheten med sin heretiska gudstjänst på berget Garissim, något som på KH:s tid var en för judiska sinnen uppskakande verklighet.

I ett »Anhang» undersöker Noth till sist P-källan. Han begränsar dess omfattning framåt till Arons och Moses död. Kärnan i P utgöres av sinaiperikopen med dess skildring av den israelitiska kultmenighetens uppkomst med alla dess lagar och institutioner. De både äldre pentateukkällorna J och E gå, efter sedan de vid hoparbetningen med P blivit tillskurna efter dess mått, icke heller längre fram än till erövringen av Kanaan. Enligt Noth omfatta pentateukkällorna J, E och P alltså endast Pentateuken i egentlig mening, icke också Josua och följande böcker. Josua bok hör tillsammans med de efterföljande historiska böckerna till det deuteronomistiska historieverket och har aldrig ingått i något litterärt sammanhang med Pentateuken. Någon »Hexateuk» i litterär mening har aldrig existerat. Därmed har Noth besvarat en fråga som envar måst ställa inför hans Josuakommentar, men där icke fick något tydligt svar, nämligen hur han tänkte sig förhållandet mellan Josua bok och de i Pentateuken ingående källorna (se min översikt i denna tidskrift, årg. 14, 1938).

Säkert är att Noths teorier komma att bli föremål för livlig diskussion, särskilt den angående omfattningen av J, E och P å ena sidan och DH å den andra. En forskare vars omdöme skall bli intressant att få höra är Hölscher, som ungefär samtidigt fullbordade en liknande undersökning: *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung*, Heidelberg 1942 (rec. av undertecknad i Sv. exeg. årsbok, 8, 1943), ett arbete som Noth icke kunnat ta hänsyn till. Det finns många beröringspunkter mellan Noths arbete och Hölschers. Själva greppet är i båda fallen detsamma. Men de båda forskarnas uppfattningar skära sig mot varandra på en viktig punkt. Hölscher menar att den jahvistiska källan, vilken han närmast behandlar, går genom hela »Hexateuken» samt vidare genom Dom.-, Sam.- och Kon. böckerna, slutande i 1 Kon. 12 med berättelsen om rikets delning. Noth

menar, som vi hörde, att den ej sträcker sig längre än till landets erövring. För min del har jag alltid ställt mig skeptisk till pentateukkällornas indragande i Dom-, Sam.- och Kon.böckerna och är därför böjd att ge Noth rätt på denna punkt. Noths syn på sakerna har genom sin klarhet och själva sin inre stringens ett icke ringa mått av övertygande kraft, som det är svårt att stå emot.

När det gäller den deuteronomiska lagen, kan man ställa sig tvivlande inför Noths mening att den från början ingått som en integrerande del i DH. Den bryter redan genom sin längd mycket kännbart det historiska sammanhanget. Dock vinner tanken i sannolikhet i den mån som Deuteronomiums ursprungliga omfång reduceras till avsevärt mindre mått. Det måste anses säkert att Deut. genom tiderna, såsom alla andra gammaltestamentliga lagsamlingar, blivit föremål för omfattande utvidgningar och bearbetningar. Den ursprungliga stommen kan då tänkas ha upptagits av DH och sammansmälts med detta historiska verk. Om växlingen mellan tilltalsorden »du» och »I» här kan tjäna som norm för uppdelningen i gammalt och nytt, som Noth efter Steuernagel håller före, det anser jag såsom högst osäkert. En sådan växling ligger i sakens natur och har talrika analogier både i G. T. och utanför.

Noth har flyktigt berört frågan om DH:s författare. Han uppvisar vad som skiljer honom från prästerna, »skriftprofeterna» och vulgärprofeterna. Noth har emellertid icke prövat i vad mån som såväl Deut. som DH kunna ha uppkommit i tempelprofeternas krets i Jerusalem. Enligt min mening skulle med ett sådant antagande mycket bli omedelbart klart och begripligt, som nu är dunkelt, t. ex. den tystnad som nu råder i DH i fråga om de stora domsprofeterna och deras förkunnelse, intresset för templet i Jerusalem å ena sidan och de etiska normerna å den andra o. s. v. Noth framhåller som en egendomlighet att framtidshoppet helt och hållet försvinner i DH. Verket slutar med undergången, vilken är definitiv. Är det verkligen troligt att en israelitisk historieskrivare skulle ha gjort sig så mycken möda för att avfatta ett sådant jätteverk över sitt folks historia, om det icke skulle mynna i något annat än det rent negativa: död, dom och undergång? Det är sant att DH icke innehåller några »messianska profetior» i ordets vanliga betydelse; men är icke verket som sådant ett enda stort bättringsrop? Och är det icke en grundtanke hos Deut. och DH, att omvändelse och bättring leda till benådning. Det är verkligen helt och hållet i DH:s anda, då det i Deut. 4 säges, att om folket i förskingringen söker Herren och omvänder sig till honom, Herren skall visa sig barmhärtig. Han skall icke överge sitt folk. Han skall icke förgäta sitt

förbund. En sådan tanke är något som man väl kan föreställa sig hos kultprofeterna i Jerusalem.

I fråga om Kronistens verk synes mig Noth ha överdrivit DH:s betydelse som en legitimationsskrift gentemot de samaritanska separatisterna. Intresset att skriva det judiska rikets historia är mycket väl förklarligt hos en sen efterexilsk författare även utan detta speciella syfte. Driften till historieskrivning var djupt rotad i folket Israel. Den hade sin primära grund i idén om Guds ledning och uppenbarelse i historien. Historieskrivningen var i Israel en religiös uppgift och en lika nödvändig funktion av folkets religiösa liv som lagen och kulten (jfr A. Moberg, På Gamla Testamentets tid, 1926, sid. 161 f., och J. Lindblom, Historieskrivningen i Israel och dess ställning inom forntidens hävdateckning, Sv. teol. kv., 11, 1935, sid. 211 f.).

Till de produktivaste forskarna under krigsåren hör också köpenhamnsprofessorn Aage Bentzen. År 1939 utkom av hans hand en stor kommentar till Psaltaren (se Sv. teol. kv., 17, 1941), 1941 en Inledning till G. T. (rec. av undertecknad i Theol. Literaturzeitung 1943), 1942 en kommentar till Predikaren (se Sv. teol. kv., 19, 1943). Dessutom har han varit med i redaktionen för den förträffliga »Haandbog i Kristendomskundskab», vari han i det gammaltestamentliga bandet har författat »Hverdagsliv og Gudstjeneste. Gammeltestamentlig Arkaeologi» (1943). Till denna Haandbog hoppas jag senare få återkomma. I detta sammanhang bör också erinras om den utmärkta bibelatlas som 1938 utgavs av Bentzen under titeln »Det danske Bibelselskabs Bibelatlas», särdeles väl lämpad för teologiske studerande, men även för privata bibelstudier.

För närvarande är Bentzen sysselsatt med en kommentar till Jesaja, varav andra bandet, behandlande Deuterokesaja och Tritojesaja, redan har utkommit.² Kommentaren har mycket väl tillägnat sig de senare årens forskningar. Man möter ständiga hänvisningar till Volz, Buhl, Mowinkel, Köhler, Begrich och andra. Ibland kanske för ofta. Någon gång skulle man ännu hellre vilja klart och skarpt få veta författarens egen syn och egna uppslag. Överhuvud saknar man de djärva greppen. Dristigare textkritik på rytmisk grundval skulle nog på enskilda ställen leda till givande resultat. Med rätta utgår från de små litterära enheternas princip. Bentzen räknar dock med mera plan och sammanhang i bokens uppställning än vissa andra forskare göra. I Jes. 56—66 (Tritojesaja) ser Bentzen ett efterexilskt samlingsverk med bidrag av flera olika lärjungar till den

² Aa. Bentzen, Jesaja. Bind II. Jes. 40—66. 168 sid. G. E. C. Gads Forlag, Köbenhavn 1943. Pris Kr. 9.

profet som vi kalla Deuterocesaja. De olika enheterna i det profetiska verket särskiljas från varandra, förses med speciella rubriker samt behandlas var för sig. Den moderna genreforskningen får vederbörligen sin tribut. Förekomsten av kategorier sådana som stridstal, domsscener, liturgier, tronbestigningspsalmer o. s. v. påpekas flitigt. Överhuvud spelar psalmtönen tydligare i Deuterocesaja än i andra profetiska böcker. Man är nyfiken på hur Bentzen ser på Ebed-Jahveproblemet. Han följer i stort sett Volz i fråga om de tidigare Ebed-Jahvestyckena. De äro självbekännelser av profeten själv, dokument för profetiskt självmedvetande och profetisk kallelsekänsla. I kap. 42 räknas även verserna 5—7 som en Ebed-Jahvesång och i kap. 49 verserna 8—13. I dessa sånger ställas vi ansikte mot ansikte med en profet som ivrar för Jahve icke blott gentemot Israel, utan också som missionär bland hednafolken. Så tänkte sig redan Volz saken. I själva verket finns ingen teori som bättre förklarar de tidigare Ebed-Jahvesångerna. Deras natur av profetiska konfessioner kan man ta på med händerna, som jag närmare har utfört i »Profetismen i Israel». Värre är det med gestalten i Jes. 53. Elliger menade att även den syftar på profeten själv, men förstod den som en teckning, efter mästarens martyrdöd gjord av den lärjunge som vi kalla Tritocesaja. Bentzen ser i stycket 52: 13—53: 12 en dikt med profetisk karaktär, med syftning på något framtida. Profeten och diktaren försätter sig själv i den situationen att baby-loniernas och hans eget folks fiendskap nått sin höjdpunkt: martyriet skall bli hans lott. Jag har svårt att här följa Bentzen. Skildringen är individuell, och att den skildrade martyren på ett ställföreträdande sätt tar på sig folkets skuld och straff, det är säkert. Men i övrigt synes mig den gestalt som vi kalla »smärtornas man» i Jes. 53, trots allt som skrivits om honom på senaste tid, likasom förut vara en olöst gåta.

Det har mången gång påpekats hur ofta det visar sig omöjligt att exakt återge ett hebreiskt ords betydelse med ett modernt västerländskt uttryck. T. o. m. ett så vanligt och till synes enkelt ord som det hebreiska *hājāh*, »vara», visar sig vid närmare granskning utgöra ett helt litet mysterium i fråga om betydelse och användning. Det ser man av en avhandling just om detta ord, som utgivits som habilitationsskrift i Göttingen av Carl Heinz Ratschow.³ Förf. följer i en ytterst skarpsinnig och minutiös undersökning ordet *hajah* genom de bibliska skrifterna i dess skiftande användning och bruk: i samband med olika prepositioner, i förbindelse med olika subjekt

³ C. H. Ratschow, *Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes hajah als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments.* (Beih. zur ZAW 70.) IV + 87 sid. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1941. Pris Rm. 6.

och olika predikativ, i skilda arter av litterär framställning (förbannelse- och välsignelse-texter, förutsägelser, underberättelser, lagtexter, profet-orakel o. s. v.) samt under olika tidsperioder. *Hajah* betyder »vara» och »bliva», »existera» eller »ske» och »inträffa», men framför allt ligger i ordet också något av aktivitet, något av begreppet »verka», »handla». Arbetet hör icke till de lättillgängliga. Det använder en ovanlig och stundom mycket konstlad terminologi («sachbeziehbare Bedeutung», »werden zu als Bezeugung innerer Wirklichkeit», »beeigenschaftetes Sein», »verbale Bedeutungskongretheit» o. d.). Det rör sig i delvis mycket abstrakta, halvt filosofiska tankebanor, som lätt hos läsaren väcka den frågan om icke de konstaterade hemlighetsfulla djupen i denna vokabel när allt kommer omkring snarare bero på det begrepp som i ena eller andra fallet tjänar som subjekt eller på annat sätt träder in såsom associationsbärande än på det djupa innehåll som döljer sig i själva ordet. Översubtil och främmande för israelitisk tankegång synes mig också tolkningen av det berömda stället med ordet *hajah* i Ex. 3: 14 vara: 'ehjeh 'asær 'ehjeh («jag är den som jag är»). Ratschow uttalar sig om denna sats på följande sätt: »Die Absicht der Worte ist nach dem über *hajah* Festgestellten ganz eindeutig festzulegen: Der Gehalt *hajah* wird von Jahve für sich allein in Anspruch genommen! Die Worte besagen: Es gibt gar keine Grösse auf der Welt, der ein *hajah* zugeschrieben werden könnte: es sei denn Jahve. Hiermit ist die religiöse Ausschliesslichkeit des Jahveglaubens an der entscheidenden Stelle mit besonderer Prägnanz und Eindeutigkeit festgelegt.»

En ung finsk forskare Aimo Nikolainen (förf. till en avhandling om nästan i N. T. 1937) har nyss publicerat ett större arbete om uppståndelse-idén i G. T.⁴ Det är tänkt som första delen av en stor monografi, vars andra del skall behandla uppståndelsetron i N. T. Den nu utkomna delen har sin tyngdpunkt i G. T., men inledes med en redogörelse för uppståndelse- och odödlighetsföreställningar i den egyptiska och persiska religionen samt i den semitiska och hellenistiska synkretismen. Den avslutas med en motsvarande om också rätt flyktig undersökning över senjudendomen och rabbinismen. Det är utan tvivel av ett stort värde att få detta idékomplex framlagt i ett sammanhang på bred basis, i synnerhet när det sker med en sådan klarhet och målmedvetenhet som här. Risker med dylika monografier är emellertid å ena sidan att mycket tas med, som hör till vetenskapens allmänna egendom och knappast erbjuder något större

⁴ Aimo T. Nikolainen, Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt. I. Religionsgeschichtlicher Teil. (Annales Academiae scientiarum fennicae, B XLIX, 3.) XIII + 206 sid. Helsinki 1944.

intresse, å den andra att specialstoffet, även där allvarliga problem föreliggande, kommer att behandlas alltför flyktigt, då mer inträngande undersökningar lätt kunde ge intrycket av att falla ur ramen. Förf. till denna avhandling har icke alldeles undgått dessa risker. Dock måste det omedelbart sägas ifrån att den grundsyn han kommer till, när det gäller uppståndelse- tron i G. T., både är riktig och värdefull, och att den ej gärna hade kunnat kristalliseras ut med samma skärpa utan den bakgrund som de utomkristna religionerna förete, även om förf. i fråga om dem knappast har kunnat komma med något väsentligt nytt. Denna gammaltestamentliga grundsyn kan återges på följande sätt. G. T:s uppståndelse- tro har sin alldeles bestämda egenart och kan ej härledas från utombibliska källor. Det som ger den dess karaktär är att den har sin grund i tron på Guds skaparmakt. Vad som i döden faller sönder, det förnyas genom en nyskapelse av Gud. Och det motiv som starkast driver fram uppståndelse- tron i G. T. är behovet av en gudsgemenskap som icke av döden kan göras om intet.

Ser man nu på de utombibliska religionerna, så är det helt andra föreställningar som utgöra grundvalen för deras odödlighets- och uppståndelse- hopp. Vi ha å ena sidan den livstro som är förbunden med dyrkan av naturens liv och tron på vegetationsgudomligheter, som kunna garantera liv efter döden åt sina bekännare. Hit höra den egyptiska osiriskulten, den babyloniska tammuz- och mardukculten samt den feniciska adonis- och esmunkulten o. s. v. Den i graven nedsänkta kroppen tänkes liksom ett frö, varur, till följd av naturens allmänna livskraft, nytt liv kan spira upp. Å andra sidan kan tron på livet efter döden grundas i föreställningen om själens egen livskraft. Själens tänkes på ett eller annat sätt som oförgänglig. Efter döden lever den kvar i olika former. Ibland nöjer man sig med själens odödlighet som t. ex. i Grekland, ibland förbindes tron på själens odödlighet med tron på en kroppslig uppståndelse, såsom fallet är t. ex. i parsismen. Gentemot båda dessa typer står G. T. med sin teistiska tro. Gud bildar genom sin skaparmakt den nya människan, vilken som personlighet är densamma som den döde och utgör en förnyelse av *hela* människan, med själ och kropp, i det G. T. icke kan tänka sig en verklig existens som icke är både kroppslig och själslig.

Betydelsefull är också frågan om de motiv som driva till odödlighets- och uppståndelse- tro. Stundom är det intresset att i en annan tillvarelse- form få fortsätta detta livet, ungefär sådant det är här i timligheten och jordiskheten, som är det avgörande, stundom dominerar längtan efter att bli lik gudarna, ja, att bli gud. Detta är särskilt fallet i de hellenistiska mysteriekulterna, där målet är människans apoteosering. Slutligen är det behovet

av vedergällning efter döden som är det avgörande motivet. Uppståndelsen blir ett moraliskt postulat såsom t. ex. i parsismen. Också för G. T. spelar vedergällningskravet en betydande roll. Här som i parsismen blir också uppståndelsen ett nödvändigt led i det eskatologiska skeendet. Genom uppståndelsen får människan del av den allmänna världsförnyelsen i messiansk mening. Men vad som först och sist är det avgörande för G. T. är, som förut sagts, kravet på obruten gudsgemenskap.

Mina anmärkningar gälla mest enskildheter. Ras Schamratexterna, som nu stå i forskningens centrum, behandlas alltför torftigt. Det är en stor brist att ingen hänsyn tas t. ex. till F. F. Hvidbergs viktiga arbete »Graad og Latter i det Gamle Testamente. En studie i kanaaneisk-israelitisk Religion» (Köbenhavn 1938). Så pass omstridda ställen som Job 19: 25 f., Ps. 16: 9 f., 17: 15, 49: 16, 73: 23 f. hade krävt en noggrannare undersökning, innan de lades till grund för vittgående slutsatser. Vad beträffar Job 19: 25 anser jag Nikolainens tolkning alldeles omöjlig. Tron på att Job efter döden skulle såsom fortlevande väsen skåda Gud strider mot allt vad som annars säges i Jobs bok om döden och människans lott efter döden. Kanske förf. här skulle kunna ha haft någon nytta av min avhandling »'Ich weiss, dass mein Erlöser lebt'. Zum Verständnis der Stelle Hiob 19: 25—27», *Studia theologica*, II, ed. ord. theol. univ. Latv. (Riga 1940). Till Ps. 17: 15 kan hänvisas till ZAW 1942/43, sid. 1 f., där min uppfattning av detta ställe kommer till synes. Denna uppsats kunde dock knappast ha varit känd för förf., när han lämnade sin bok till trycket. I Jes. 53 kan jag omöjlig finna någon uppståndelsetanke. Det är här blott fråga om »tjänarens» fortlevande i ätten i andlig mening (jfr H. S. Nyberg i Sv. exeg. årsbok, VII, 1942). Till Jesajaapokalypsen hade mitt arbete »Die Jesaja-Apokalypse. Jes. 24—27» (Lund 1938) kanske kunnat vara till nytta. Hade Nikolainen läst Erik Aurelius' utmärkta arbete »Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden» (Uppsala 1907), hade han knappast känt sig frestad att följa J. Pedersen i dennes uppfattning av begreppet *nəfəš* i G. T. Utgångspunkten för tolkningen av detta viktiga begrepp får icke tas i Gen. 2: 7, där *nəfəš* i betydelsen »levande varelse» står i sekundär användning, utan i sådana ställen där *nəfəš* framställes — såsom Aurelius säger — som ett slags livssubstans innesluten i människans kropp, principen för både de fysiska och psykiska livsytringarna. För övrigt är det intressant att konstatera att den grundsyn på den gammaltestamentliga uppståndelsetron, som Nikolainen anser vara slutresultatet av sin avhandling, är precis densamma som Aurelius hävdar som resultatet av sin undersökning: det som övervann döden hos de gammaltestamentliga

frömma var icke någon idé om människans odödlighet i och för sig, utan den religiösa erfarenheten av en genom inga yttre förhållanden rubbad gemenskap med Gud, vilken Gud själv tryggar genom att låta de döda uppstå, och detta i organiskt samband med det messianska hoppets realiserande.

Vi nordiska forskare borde komma överens om att i allra första rummet ta vara på de vetenskapliga resultat som vunnits genom nordiska vetenskapsmäns arbete. Det är givetvis icke så lätt för en enskild forskare, i synnerhet en nybörjare, att vinna den erforderliga orienteringen i den även hos oss numera mycket omfattande litteraturen. Men var och en av oss äldre står ju mer än gärna till tjänst, när det gäller praktiskt personligt utbyte av tankar, erfarenheter och kunskaper på vårt eget vetenskapsområde.

Förra året kom från Finland ytterligare en avhandling av stort intresse för varje gammaltestamentlig forskare, nämligen en undersökning av universitetsadjunkten i Helsingfors A. Lauha över begreppen nordens och de nordiska folken i G. T.⁵ Lauha ha vi förut lärt känna såsom förf. till ett gediget arbete om historieuppfattningen hos de israelitiska profeterna (Israelin profeteitten historiankäsitys, Helsinki 1938). Såväl det nya arbetet av Lauha som det ovan refererade av Nikolainen äro gripande vittnesbörd om hur ett levande vetenskapligt intresse kan ha förmåga att övervinna de hinder som t. o. m. ett blodigt krig kan resa i den fredliga forskningens väg. Ämnet för Lauhas bok kan kanske synas mycket speciellt, men det visar sig i själva verket ha en ganska stor räckvidd. Norden spelar i G. T. en dubbel roll. Å ena sidan har nordens att göra med det gudomliga och heliga. I nordens är gudomens boning belägen, och därifrån uppenbarar den sig. Å andra sidan är nordens det håll varifrån de onda och fördärvbringande makterna komma, fiendefolken som hota med död och fördärv. Den första föreställningen kommer till synes på ställen sådana som Jes. 14: 13, Hes. 1: 4, Ps. 48: 3, Job 37: 21 f. Den får sin mycket naturliga förklaring i den forntida, särskilt orientaliska föreställningen om gudarnas boning i norr eller på berget i norr, en föreställning som i Babylonien utan tvivel hänger samman med det geografiska faktum att de höga bergen, vilka betraktades som gudarnas boning, just lågo vid den nordliga synranden. Föreställningen om nordens såsom det heliga väderstrecket är alltså icke en inhemska israelitiska föreställning, utan ett främmande lån, som endast helt lösligt sammansmälts med den gammaltestamentliga föreställningsvärlden.

⁵ Aarre Lauha, Zaphon. Der Norden und die Nordvölker im Alten Testament. (Annales academiae scientiarum fennicae, B XLIX, 2.) 96 sid. Helsinki 1943.

Idén om norden såsom de farliga makternas ursprung är ännu vanligare i G. T. Den möter överallt där det t. ex. hos profeterna talas om fienden från norr, som skall komma och utföra Jahves dom över Israels folk. Den profet som mest rör sig med denna idé är Jeremia, där »fienden från norr» hör till centraltankarna. Och hos Hesekiel kommer det hemlighetsfulla folket Gog från yttersta nordn. Utmärkande för dessa skildringar av fienden från norr är att de röra sig på ett mellanområde mellan det historiska och det fantastiska, mellan det geografiska och det mytologiska. Ofta talas i G. T. om folkslag som bodde i områdena norr om Palestina, men i allmänhet har man en mycket dunkel uppfattning om dem. I de flesta fall äro identifikationerna omöjliga att göra eller osäkra, och stundom har man anledning att tvivla på att geografiska förhållanden alls ligga till grund. Visserligen kan blotta intrycket av den sjudande folkvärlden i norr i och för sig ha betytt åtskilligt för tanken att de folk som en gång skulle förverkliga domen över Israel skulle komma från norr, men det förklarar dock icke allt; icke heller är den av somliga forskare hävdade rent mytologiska tolkningen tillfredsställande. Ty fienden från norr hos profeterna är dock icke djävlar eller demoner, utan människor av kött och blod. Så stannar förf. till sist vid att bakom föreställningen om den farliga fienden från norr ligger ett dunkelt minne av historisk natur, en sagoaktig tradition om någon på en gång dunkel och skräckinjagande händelse i forntiden, som timat i trakterna norr om Palestina. Denna händelse är den stora egeiska folkvandringen, vilken vid slutet av andra årtusendet f. Kr. anställde en sådan revolution i de historiska, politiska och kulturella förhållandena i Västasien. Vi veta genom egyptiska källor vilken panisk stämning dessa omvälvningar skapade i Egypten. Något liknande kan då mycket väl tänkas för Palestinas vidkommande.

Lauhas undersökning är genomförd med omsorg och klarhet. Slutresultatet är mycket plausibelt. Värdefulla och klokt avvägande äro diskussionerna med Otto Eissfeldt (som tangerar samma problem i sin bok »Baal Zaphon», 1932) och andra. Intressanta äro de analogier som dragas fram från den finska mytologien. I fråga om den egeiska folkvandringen saknar man hänvisning till M. P:n Nilssons banbrytande arbeten, särskilt »Homer and Mycenae» (London 1933).

Från katolskt håll har kommit en undersökning över evighetsbegreppet i G. T. av Johannes Schmidt (Münster i Westfalen).⁶ Efter en

⁶ J. Schmidt, Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament. (Alttestamentliche Abhandlungen. XIII. B., 5. H.) XX + 187 sid. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1940. Pris Rm. 10:40.

genomgång av de olika termerna för evig och evighet i G. T. granskas de olika förbindelser i vilka begreppet evighet förekommer. Egenskapen evig tillkommer i första rummet Gud själv. Endast i fråga om Jahve användes evighetsbegreppet i dess mera filosofiska betydelse: utan början och slut, över tiden varande. I detta sammanhang undersökes utförligt det viktiga stället Ex. 3: 14: 'əhjəh 'ašə 'əhjəh. Schmidt översätter: »jag är den jag är», och innebörden av frasen omskrives så: jag är den gud som i verkligheten tillvaro, existens tillkommer. Gud är den ende verkliga guden, och detta i motsats till alla hednafolkens gudomligheter, vilka icke äga existens i samma mening. I det sammanhang vari ordet står anger det tillika, att den sålunda verkliga Guden existerar sitt folk till godo. Han är förbunden med sitt folk och verkar till dess bästa. Tolkningen är mycket tilltalande och i och för sig klar och slående. Men för att den skulle ha blivit absolut övertygande hade krävts en ingående språklig analys av frasen, som lett till samma resultat. I den skenbart så enkla satsen inneslutas nämligen ganska invecklade språkliga problem. Härefter analyseras Jahves eviga konungadöme, det eviga förbundet, evigheten i Guds egenskaper, Guds rådslag, Guds ord, Guds boning o. s. v. I en andra avdelning undersökes evighetsbegreppet, när det är förbundet med människan. Det ligger i sakens natur att evighetsbegreppet här ofta står i oegentlig, hyperbolisk mening, t. ex. i den av den orientaliska hovstilen påverkade föreställningen om den jordiske konungens liv för beständigt. Man saknar här märkvärdigt nog en mer ingående analys av det berömda stället Pred. 3: 11: »Han har lagt evigheten i människornas hjärtan.» Det antydes flyktigt att evigheten här står i tidlig bemärkelse. Men vad menas med att Gud lagt tiden i människornas hjärtan? Jag tror ej att man kan komma till rätta med detta ställe utan att fördjupa sig i hebréernas tidsbegrepp. Tiden är för hebréerna icke blott ett kronologiskt formalbegrepp, tiden betyder ofta i G. T. den innehållsligt bestämda tiden, tiden tillika med det skeende som rymmes inom tidens ram. Så kan 'ölām i betydelsen »den oöverskådliga tiden» övergå till att betyda skeendet i världen, tillvaron överhuvud, varifrån steget är kort till det senjudiska språkbruket, enligt vilket 'ölām helt enkelt betyder »världen». I Pred. 3 ligger det nära till hands att fatta »hjärtat» i betydelsen »förståndet», människans fattningsförmåga; och ställets mening synes alltså vara att Gud har givit människan förmåga att tillägna sig en åtminstone relativ kunskap om tillvaron, en tolkning som förträffligt passar i sammanhanget.

Boken avslutas med en undersökning av evigheten i eskatologisk mening. Här korsas olika föreställningar varandra: dödstillståndet är ibland

tänkt som evigt och utan återvändo, men enligt andra föreställningar är döden begränsad och det himmelska livet efter uppståndelsen evigt, likaså är Jahves eskatologiska konungadöme evigt samt de värden som skildras i de messianska texterna. Schmidts avhandling innehåller icke några nya, överraskande uppslag. Men det är värdefullt att så få hela materialet behandlat i ett sammanhang. Intressanta äro också de jämförelser som på olika punkter anställas med andra forntida religioner som också känna evighetsbegreppet, främst den assyrisk-babyloniska och den egyptiska.

Kort innan jag avslutade denna uppsats, hade jag glädjen att från en fackkollega i England mottaga ett par arbeten, som jag passar på att till sist här fästa uppmärksamheten vid. De ha till författare professorn i gammaltestamentlig exegetik i Bangor i Wales H. H. Rowley. Det ena utgör en studie över judisk och kristen apokalyptik.⁷

Alla kritiska tider i världshistorien utgöra en god jordmån för eskatologiska tankar och förväntningar. Vi som voro med under förra storkriget minnas vilket uppsving som Guds rikes idé i eskatologisk mening då fick. Det eskatologiska intresset uppenbarade sig också i vulgära former, såsom eskatologiska drömmier i förbund med fantastisk skrifttolkning. Alldeles detsamma upprepas nu på nytt, icke minst i de krigförande länderna. När prof. Rowley nu utger denna bok om apokalyptikens betydelse, ursprungligen fyra föreläsningar hållna i Oxford sommaren 1942, har han icke blott velat ge en vetenskaplig skildring av apokalyptiken, dess uppkomst och utveckling, utan också göra ett inlägg i en aktuell diskussion. Förf. genomgår i tur och ordning den apokalyptiska litteraturens alster från Daniel till Johannes' uppenbarelse, med en kort inledning om dess upphov i den profetiska litteraturen i G. T. Huvudparten av boken upptas givetvis av den utomkanoniska litteraturen: Henok, Jubiléerboken, Sibyllinska oraklen, Assumptio Mosis, 4 Esra, Baruk o. s. v. Hur intressant denna skildring än är, så förefaller dock bokens egentliga ärende ligga i slutkapitlet, som bär överskriften »The enduring message of apocalyptic». Förf. bemödar sig här att i vimlet av enskilda, ofta både motsägande och fantastiska föreställningar få fatt i de ledande principerna och grundidéerna i apokalyptiken samt göra dem aktuella också för den tid i vilken vi leva. Jag tror att jag träffar Rowleys intentioner, om jag återger dem på följande sätt. Världshistorien förlöper i skilda akter, det ena tidevarvet avlöser det andra, vart och ett behärskat av sin typiska »tidsanda»

⁷ H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation.* 192 sid. Lutterworth Press, London and Redhill 1944. Pris 8 s. 6 d.

och sina typiska politiska och kulturella konstellationer. Bakom det historiska skeendet står Gud, världshistoriens herre och konung — »God is in control of history». Men Gud använder människor som sina redskap och som medel till att förverkliga sina syften, detta dock utan att göra våld på deras frihet. Gud uppenbarar sig på vissa punkter i historien klarare än annars. Hans högsta uppenbarelse inträffar vid mänsklighetshistoriens slut. Gud, från vilken allt har sitt upphov, leder allt mot ett mål. Och det gudomliga slutmålets fulla realiserande blir tillika den fulländade uppenbarelsen av Gud själv. Gentemot Gud står under historiens förlopp det ondas makt; den står i ständig kamp med Gud och det goda såsom uttryck för Guds vilja. Det onda är ej blott att uppfatta såsom förkroppsligat i enskilda handlingar eller i enskilda människor, det är framför allt en makt av universell natur, grundad i släktets liv, i totaliteten, i det stora sammanhang vari vi stå, vilket omfattar såväl det förgångna som nuet och det tillkommande. Men det är visst, att Gud en gång skall övervinna det onda och vinna en slutlig seger för sin vilja och sitt rike. Denna seger betyder tillika en yttersta dom över allt som står Gud emot. Guds rikets seger kommer icke till stånd som frukten av mänskliga ansträngningar, utan genom Guds makt. Men vår sak är att på varje punkt gå lydnadens väg och mana andra att gå denna väg. Så kunna vi få bli Guds medarbetare i det stora riksbygget. Denna lydnaväg kan icke gås utan att lidande följer. Men som de tre männen i den brinnande ugnen hos Daniel icke voro ensamma i elden, utan hade en fjärde ibland sig, en som såg ut »som vore han en gudason», ha alla de som lida för Guds rikets sak Gud med sig i alla lägen. Det är sådana idéer som dessa vi skola söka taga vara på inom apokalyptiken; de äro viktigare än de ofta konfysa och bisarra detaljerna. Att i de eskatologiska och apokalyptiska profetiorna se förutsägelser om händelser i vår egen tid är lika oriktigt som att helt skjuta dem åt sidan, som om de icke alls anginge oss. Först och sist gäller det att icke isolera dessa profetior, utan alltid se dem i deras sammanhang med Guds ord och Kristi förkunnelse i deras helhet.

Den andra skriften av Rowley är en studie över lidandesproblemet sådant det gestaltar sig i österns religioner.⁸ Förf. låter oss göra en snabbvandring genom Kina, Indien, islam och Gamla testamentet. Vi få göra bekantskap med vedergällningstanken i dess kollektiva och individuella former, med själavandrings- och karmaläran i Indien samt med islams ödestro. Vi få lära känna lidandet som straff, men också som tuktan och

⁸ H. H. Rowley, *Submission in Suffering. A comparative Study of eastern thought.* 55 sid. University of Wales Press Board, Cardiff 1942. Pris 2 s. 6 d.

väckelse, med det lidande som uppenbarar Gud och hans väsen (Hosea) och det ställföreträdande lidandet andra till godo (Jes. 53). Vi ställas ansikte mot ansikte med Job i hans brottnings med Gud och hans slutliga underkastelse samt med Kristus själv i hans lidandeskamp i Getsemane. Den vackra skriften mynnar i påvisandet av hur lidandet kan bli till en oanad välsignelse både för den lidande själv och för andra. »It can be met in the spirit which finds God in the suffering. — — — It can be met in the spirit of consecration that converts the pain into a channel of service. — — — It is that supreme consecration of spirit that can dignify every experience, and that can turn all life into a high adventure in the service of God.»

Den lilla skriften avslutas med en mycket utförlig litteraturförteckning till det behandlade ämnet.

JOH. LINDBLOM.

TORSTEN BOHLIN: *Kierkegaards tro och andra kierkegaardstudier. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1944. 220 sid. Pris kr. 5: 50.*

Torsten Bohlin har i en bok sammanfört fem uppsatser om Kierkegaard. Uppsatserna ha rätt olika karaktär. De tre första, av vilka den ena behandlar Kierkegaards förlovning och dess betydelse och de två övriga ge allmänna överblickar över hela Kierkegaards åskådning, äro välformade essayer, i vilka förf. med en viss flyktig elegans framlägger sina synpunkter på ett material som han med stor säkerhet behärskar. Bokens två sista uppsatser, som med en bifogad notapparat om icke mindre än femtio sidor uppta ungefär två tredjedelar av skriftens utrymme, innehålla detaljerade diskussioner om väsentliga problem och principer i Kierkegaards åskådning. Späckade med citat forma sig dessa uppsatser till polemiska inlägg, i vilka förf. hävdar den uppfattning av Kierkegaard han i sina tidigare undersökningar framlagt, gentemot senare försök att tolka och utlägga Kierkegaards åskådning. Framför allt vänder han sig mot den uppfattning som utvecklats av Valter Lindström i dennes nyligen utkomna avhandling *Stadiernas teologi* (rec. i denna tidskrift 1943, häfte 3, sid. 265 ff.). Ehuru förf. även tar ställning till andra arbeten om Kierkegaard — särskilt må Emanuel Hirschs *Kierkegaard-Studien* nämnas, som förf. betraktar som den bestämmande förebilden för Lindströms avhandling — förefaller det dock ha varit denna senare avhandling, som kommit honom att gripa till pennan. Skriften är beaktansvärd som ett sammanfattande uttryck för förf:s tidigare utvecklade synpunkter på Kierkegaard, ställda i kritisk relation till senare Kierkegaard-forskning.

Varje försök att klargöra och sammanhängande framställa vad Kierkegaard egentligen menat och velat ge uttryck åt i sitt författarskap är ägnat att inge den största respekt. Även om man endast gjort en flyktig bekantskap med Kierkegaards skrifter, inser man uppgiftens svårighet, men också dess betydelse. Man anar hos Kierkegaard en sällsamt djup och klar blick på människan och de villkor hon lever under, men fattar blott endels vad han menar och ser svårligen någon klar och sammanhängande åskådning. Varje bidrag till förståelsen av hans tankar och synpunkter hälsas med tacksamhet.

Vad Bohlin och Lindström beträffar, bägge utmärkta kännare av Kierkegaard, ter sig resultatet av deras utläggningar förbryllande. De ha kommit till olika resultat, men därvid är det dock inte så, att de utgå från olika förutsättningar eller framhäva olika sidor av Kierkegaard som väsentliga och karakteristiska för honom. Man kan inte tolka deras framställningar som begränsade synpunkter på Kierkegaard, vilka skulle kunna komplettera varandra. De ha tvärtom från samma förutsättningar kommit till olika resultat beträffande samma problem. Bägge vilja ge en sammanfattande framställning av den för Kierkegaard grundläggande helhetsåskådningen med hans uppfattning av människans gudsförhållande såsom centrum, och därvid komma de till varandra motsatta resultat. Bohlin menar — blott en schematisk karakterisering kan i detta sammanhang komma ifråga — att Kierkegaards åskådning utmärkes av en brytning mellan två skilda och oförenliga uppfattningssätt, ett spekulativt, abstrakt filosofiskt betraktelsesätt av människans gudsförhållande och ett personligt, etiskt religiöst. Lindström förutsätter även en sådan distinktion mellan två oförenliga betraktelsesätt, men menar, att Kierkegaards åskådning såtillvida är enhetlig, som Kierkegaard alls icke företräder några abstrakt idealistiskt-metafysiska synpunkter, utan tvärtom i motsättning mot alla dylika synpunkter utvecklar en rent personligt, etiskt-religiöst bestämd åskådning. I överensstämmelse därmed ter sig för Bohlin Lindströms uppfattning ensidig, medan Bohlins uppfattning för Lindström ter sig felaktig.

Motsägelsen mellan de två författarnas slutsatser ger anledning till att man ifrågasätter deras gemensamma förutsättning. Man frågar sig, vad denna, dvs. distinktionen mellan ett spekulativt filosofiskt-idealistiskt bestämt gudsförhållande och gudsförhållandet fattat på ett personligt, etiskt-religiöst vis, egentligen innebär och i vad mån den är tillämplig på Kierkegaards åskådning. Hos bägge författarna saknar man klarhet beträffande den nämnda distinktionen. Måhända skulle ett uppklarande av denna fråga kunna lösa motsättningen dem emellan. Frågan utgör ett omfattande problem eller problemkomplex, som sysselsätter teologien och filosofien i

deras alltjämt pågående uppgörelse med den liberala teologien och den idealistiska filosofien, en uppgörelse som märkvärdigt litet synes ha oroat de bäge Kierkegaards-forskarna. Vad Kierkegaards åskådning beträffar, förefaller det vara möjligt att komma till en mera definitiv klarhet däröver, endast om den hegelianska tankevärld, vari Kierkegaard rörde sig, utredes och hans egen åskådning betraktas i sin relation till denna. Historiskt motiverad skulle en sådan undersökning kunna systematiskt klarlägga innehållet i den filosofiskt-teologiska ståndpunkt mot vilken Kierkegaard reagerade och därmed även kasta ljus över Kierkegaards egen syn. Bohlins och Lindströms till sina resultat motsatta utredningar peka i riktning mot ett sådant betraktelsesätt och förefalla ha sin främsta betydelse som förarbeten till lösningen av denna mycket stora uppgift.

SVEN EDVARD RODHE.

NILS ERIK ANRUP: *Augustinus' lära om arvsyn den. En dogmhistorisk studie.* 242 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1943. Pris kr. 7: 50.

Det har varit en brist i den nyare protestantiska Augustinusforskningen, att man vida mer intresserat sig för den dogmatiska åskådningens genesis än för den utbildade teorien med dess formler. Och dock är det genom just denna, som Augustinus kommit att verka såsom kyrkans lärare genom århundraden. Ur denna synpunkt måste det hälsas med stor tillfredsställelse, att N. E. Anrup gjort Augustinus' »lära om arvsyn den» till föremål för en ingående undersökning med huvudsyfte att utreda innebörden av den dogmatiska teorien. Denna locus har en så central betydelse, att den är väl värd en specialundersökning.

Såsom en förberedelse behandlar förf. i kap. 1 den augustinska arvsyndsläran uppkomst och utveckling. Problemet gäller här, huruvida Augustinus, såsom han själv försäkrar i *Contra Julianum* VI. 39, alltifrån början haft samma mening om arvsyn den eller om hans uppfattning först så småningom utformats. Meningarna härom äro delade i litteraturen. Det för frågan avgörande måste enligt Anrup vara, vad som menas med den augustinska arvsyndsläran i egentlig mening. Med föregripande av den senare utredningen av arvsyn dsbegreppet gör han gällande, att man måste bestämt skilja mellan föreställningen om ett medfött fördärv och föreställningen om en medfödd skuld. Om denna måttstock anlägges, finner man, att Augustinus visserligen under inflytande av Skriften och kyrklig tradition i sina tidigare skrifter talar om ett allmänt fördärv såsom följd av Adams synd men först i *De diversis quaestionibus octoginta tribus* qu. 68 och *De continentia* från presbytertidens sista år för fram det viktigaste

momentet, nämligen arvskulden. Detta innebär, att arvsyndsläran föreligger färdig, redan innan nådeläran kommer till sitt slutgiltiga genombrott i biskopstidens första skrift *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. Den sistnämnda skriften har emellertid sin betydelse därigenom, att den med begreppen *peccatum originale*, *reatus originalis* och *concupiscentia carnalis* presenterar arvsyndslärens fullt utbildade terminologi.

Kap. 2 avhandlar »Urtillstånd och syndafall». Intresset i den brett upplagda framställningen koncentreras på utredningen av innebörden i viljans frihet. Frågan har vikt med hänsyn såväl till Adams syndafall som till dess följder för mänskligheten. Resultatet av den klagörande undersökningen sammanfattas därhän, att människan i urtillståndet ägde *liberum arbitrium* i betydelse av förmåga att välja mellan gott och ont, vilket gjorde henne ansvarig för syndafallet och dess konsekvenser, men att människan efter fallet endast äger en fri vilja att handla efter egen lust, vilken på grund av den korruperade naturen är bunden vid det onda. Denna viljans förvändhet är sålunda en av syndafallets följder.

Till arvfördärvet höra ytterligare begärelsen (*concupiscentia*) och okungheten (*ignorantia*). Dessa begrepp behandlas i kapitlen 3 och 4.

Vad *concupiscentia* beträffar måste den enligt förf. avgränsas mot *cupiditas*, det orätta, falskt inriktade begäret eller världskärleken, som innebär en *conversio ad inferiora*. *Concupiscentia* betyder däremot den sinnliga lusten, som har sitt säte i kroppen och dess sinnen. Särskilt nära knytes den till den sexuella driften och blir liktydig med *libido*. Denna begärelse är ett fel (*vitium*), som kommit in i vår natur genom Adams överträdelse, ett straff för denna. Men den har vidare funktionen att överföra arvsynnen från släkte till släkte. Hur förhåller det sig därvid med *concupiscens* själv? Den är icke i och för sig *synd* — endast i oegentlig mening kan Augustinus stundom kalla den så —, men den är hos den icke genom dopet pånyttfödde förenad med *skuld* (*reatus*). Frågan blir emellertid då, om det är *concupiscens* själv, som är grund för skuldtilräknandet. Gentemot de forskare, som med stöd av vissa uttalanden av Augustinus vilja jakande besvara frågan, hävdar förf. i anslutning till Mausbach, att skulden icke består i *concupiscens* utan *tillsammans med* denna, och gör gällande, att den i stället måste återföras på Adams överträdelse, i vilken hela människosläktet är delaktig. *Concupiscens* roll inskränkes därigenom till att överföra skulden från generation till generation. Avslutningsvis uppvisas, hur denna uppfattning av *concupiscens* präglar Augustinus' syn på äktenskapet.

Till *concupiscens* utgör ignoransen en motsvarighet, och i Augustinus'

uttalanden om den senare finner förf. en bekräftelse på sin tolkning av det förra begreppet. På samma sätt som concupiscensen föder också ignoransen synd och är förbunden med skuld. Intressant är ur denna synpunkt Augustinus' bedömande av de s. k. okunnighetssynderna. Mot ställen, som bejaka deras skuldkaraktär, stå andra, som synas framställa dem som ursäktliga. Förf. vill återföra skiftningen i omdömet på de olika stadierna i arvsyndstankens utveckling: Det är i Augustinus' tidigare skrifter, där ignoransen betraktas som endast ett medfött fördärv, som okunnighetssynderna bedömas mildt, medan han i sina senare skrifter finner ignoransen behäftad med arvskuld, beroende på människans delaktighet i Adams överträdelse, och därför stämplar okunnighetssynderna såsom verklig synd.

Om sålunda varken concupiscensen eller ignoransen i sig själva äro synd, måste *arvsyndens* väsen sökas i något tredje, nämligen i den med arvfördärvet förbundna *arvskulden*. I kap. 5 återupptages nu analysen av reatusbegreppet med bortseende från dess sammanhang med de båda övriga begreppen. Förf. avvisar därvid den särskilt av Mausbach framförda tolkningen, enligt vilken reatus *består* i »brist på gudomligt liv». Även denna brist säges sammanhänga med arvfördärvet, men den utgör icke arvskuldens väsen. Det begrepp, varmed Augustinus betecknar människans gudsfrånvändhet är icke reatus utan cupiditas. Med en ny — av förf. icke markerad — vändning i argumenteringen fastslår han, att människans arvskuld icke heller *härledes* ur hennes medfödda korruption, hennes brist på gudomligt liv. Reatus består i verkligheten i en ansvarsskyldighet för Adams skuld, som *härledes* ur hennes delaktighet i denna. Att reatus i denna mening utgör arvsyndens väsen, stämmer enligt förf. väl överens med Augustinus' allmänna syndbegrepp, enligt vilket det icke gives någon synd utan överträdelse av en lag. För att rätt förstå *arvskuldens* innebörd är det slutligen av vikt att observera, i vilken mening alla sägas hava syndat »i Adam». Förf. visar, hur allas delaktighet i Adams synd är betingad av människosläktets biologiska, »seminala» samband med stamfadern, att alla äro ett med honom i hans natur genom den medfödda kraft, varigenom han kunde frambringa sin avkomma. Arvsyndens skuldkaraktär grundar sig så icke på blott ideell imputation utan på real gemenskap.

I kap. 6, »Arvsyndstanken och nådeläran», ingår förf. på frågan om de grundläggande motiven för arvsyndslärans uppställande. Att ett centralt trosintresse står bakom, framgår bl. a. av den iögonfallande korrespondensen mellan arvsyndsläran och nådeläran: Mot arvskulden svarar gratia remissionis peccatorum, mot arvfördärvet gratia medicinalis. Med exempel från Augustinus' polemik mot pelagianerna visas, hur hans arvsyndslära

vill utgöra ett skydd för tanken, att människan rättfärdiggöres av nåd och icke genom egna gärningar. Kapitlet utmyunner naturligt i en jämförelse mellan Augustinus och Luther, varvid förf. i anslutning till Nygren hävdar, att den påfallande överensstämmelsen mellan dessa båda är blott skenbar, såtillvida som den förre visserligen avvisar pelagianernas lära men icke deras frågeställning: nåden får en hjälpande betydelse, den sätter människan i stånd att genomföra det förvärvande av rättfärdighet, som arvskulden omöjliggjorde.

Det avslutande 7 kapitlet har rubr. »Augustinus' bevis för arvsyndens existens». Här skärskådas de olika argument, som Augustinus åberopar till stöd för sin lära. Summariskt behandlas de rationella och kultiska argumenten samt skriftbevisen, särskilt exegesen av Rom. 5: 12. Utförligt undersökas däremot traditionsbevisen. Förf. utgår från det »dogmhistoriska kompendium över arvsyndsläran inom föraugustinsk teologi», som Augustinus själv åstadkommit i första boken av *Contra Julianum*. Värdet av granskningen ökas därigenom, att de där citerade uttalandena ur den patristiska litteraturen prövas och tolkas i sitt sammanhang med resp. fäders helhetsåskådning. På den för förf. avgörande punkten ger undersökningen det intressanta resultatet, att en verklig arvskulds-tanke saknas hos de grekiska fäderna Gregorius av Nazians, Basilius den store och Chrysostomus men är tillfinnandes hos västerlänningarna Ireneus, Cyprianus och Ambrosius. Överensstämmelsen mellan Augustinus och de senare är i själva verket så påfallande, att Augustinus' arvsyndslära icke kan betraktas som en verklig nyskapelse. Men, såsom förf. i förbigående anmärker, Augustinus' insats betecknar »ett avgörande steg på arvsyndslärens område, därigenom att han utförligt behandlat och konsekvent utformat denna lära, präglad eller fastslagit dess terminologi och genom sin auktoritet skaffat den en mera central ställning inom kristet tänkande, än den tidigare intagit».

*

Även ett knapphändigt referat av Anrups avhandling torde giva en föreställning om den mångfald svåra problem, som Augustinus' arvsyndslära upprullar. Svårigheten ligger icke enbart i sakernas egen natur utan också i den form, vari åskådningen presenteras. Augustinus har icke givit någon samlad, systematisk framställning av sin lära. Den möter oss i form av uttalanden, gjorda i olika sammanhang och utspridda över ett långt författarskap. Den företer icke blott utvecklingsstadier utan också av olika situationer bestämda skiftningar. I botten ligger utan tvivel en nyplatonskt

färgad paulinism, men denna medger ett utvecklande i olika riktningar. Det är — för att taga ett exempel — givet, att frontställningen mot manikeismen medför en annan accentuering inom syndbegreppet än polemiken mot pelagianismen, men det är därmed icke sagt, att den tidigare fasen i hans utveckling betecknar ett helt övervunnet stadium. Man måste a priori räkna med att Augustinus' uppfattning vid en given tidpunkt innehåller även mera och annat än som omedelbart kommer till synes i de förfäktade tankegångarna och de för det polemiska syftet präglade formlerna. Icke minst därav betingas terminologiens svävande karaktär.

De antydda svårigheterna måste tagas i betraktande, när det gäller att bedöma avhandlingens värde. Förf. har inriktat sig på uppgiften att klarlägga innebörden i Augustinus' terminologi såsom en väg till begripande av åskådningen. Det är ett viktigt och nödvändigt arbete, och det har utförts med den största omsorg. Översättningarna och interpretationerna av de ofta synnerligen svårtillgängliga texterna äro genomgående förtjänta av högsta betyg. Det genetiska betraktelsesättet är ävenledes genomfört med ovanlig konsekvens. Med sin metod har förf. kunnat precisera innebörden i en rad av begrepp och formler.

Metoden har emellertid begränsad räckvidd. Den med filologiska medel företagna undersökningen av terminologien måste kompletteras med en systematisk analys av åskådningen bakom formlerna. Ligger det i den formala begreppsanalysen en tendens att framhäva och utarbeta distinktioner, måste den systematiska undersökningen ha sin blick riktad på den inre problematiken inom ett helhets sammanhang. Man kan icke säga, att förf. försummat den systematiska uppgiften. Han har gett en tolkning av Augustinus' arvsyndslära i sin helhet, som låter den framträda i sträng slutenhet och följdriktighet. Men fråga är, om den gör rättvisa åt den verkliga problematiken.

Ur denna synpunkt inger redan den inledande genetiska framställningen vissa betänkligheter. Det kan icke bestridas, att förf. genom distinktionen mellan arvfördärv och arvskuld fått grepp om något väsentligt i utvecklingen av Augustinus' åskådning om arvsynden, och mot den teckning av utvecklingsgången, som han ur denna synvinkel ger, kan ingen anmärkning göras. Men betydelsen av arvskuldsmomentets införande får icke alltför starkt urgeras. Ett närmare aktgivande på de tidigare faserna visar nämligen, att arvsyndens verklighet går upp för Augustinus, när han betraktar den naturliga människan i hennes sedliga kamp. Det är under sysslandet med människans tillstånd »under lagen», som han genom Paulus kommer till klarhet om det totala arvfördärvet. Det betyder bl. a. att från

början arvsynden kommer att ses i sitt samband med verksynden. Även när arvskuldsmomentet sedermera införes, sker det alltjämt med tanke på den människa, som redan står mitt uppe i den sedliga kampen. I detta perspektiv måste ifrågasättas, om »den egentliga arvsyndsläran» föreligger redan år 396, alltså långt före striden mot pelagianismen. Ty diskussionen om arvsyndens fördärv och skuld knyter sig där i väsentlig mån till frågan om de odöpta barnens tillstånd. Man invänder måhända, att det blott rör sig om en tillspetsning av problemet, men i verkligheten betyder det, att arvsynden i betraktelsen isoleras från verksynden på ett sätt, som är främmande för den unge Augustinus. Ett vidareförande av den genetiska framställningen efter denna linje — exempelvis genom en undersökning av Augustinus' dopuppfattning med särskild hänsyn till frågan, om han har vuxendopet eller barndopet i tankarna — skulle enligt min mening kunnat ge en ny och viktig belysning åt hela arvsyndsläran och ställt frågan om dess »egentliga» innebörd i annat läge. Den fördjupade undersökningen av utvecklingen under aktgivande på förhållandet mellan arvfördärv och arvskuld och mellan arvsynd och verksynd skulle kunnat leda fram till en mer fruktbar systematisk behandling av arvsyndsläran. Med en sådan frågeställning skulle bl. a. konfrontationen mellan Augustinus' och Luthers åskådningar kunnat göras mer givande än den nu blivit. Betydelsefulla ansatser i denna riktning föreligga hos Seeberg. Den grundintention, som uppbär dennes framställning, borde trots alla brister i utförandet, som av förf. med rätta påtalas, varit förtjänt av beaktande.

Som det nu är, kommer den systematiska framställningen att i stället väsentligen domineras av uppgörelsen med den katolska, i främsta rummet av Mausbach representerade tolkningen. Det är påtagligt, att Mausbach i vissa hänseenden varit influerad av sin thomistiska utgångspunkt vid tolkningen av Augustinus' åskådning. Det gäller icke minst hans bestämning av reatus såsom innebärande »brist på gudomligt liv». Förf. har på ett, som mig synes, övertygande sätt uppvisat, att denna tolkning saknar stöd i källorna: termen »skuld» användes icke för att beteckna detta. Men Mausbach har dock framhävt ett för arvsynsbegreppet som helhet grundläggande moment. Förf. påpekar visserligen under sin uppgörelse med Mausbach i förbigående (s. 133), att den andliga döden, som visar sig i människans gudsfrånvändhet och inriktning på det timliga och skapade, enligt Augustinus hör till arvfördärvet, men han gör varken där eller annorstädes detta moment till föremål för någon undersökning. Det har, när det gäller en så komplexiv tänkare som Augustinus, sin stora våda att alltför strikt hålla sig till vissa formler. Man måste ständigt vidga under-

sökningen till närgränsande begrepp för att få en riktig helhetsbild. Vad speciellt intentionen i Mausbachs reatustolkning beträffar, ger den en viktig fingervisning om den ontologisk-psykologiska bakgrund, utan vilken Augustinus' teologiska åskådning icke kan förstås. Den framträder visserligen icke så öppet i hans senare författarskap, men den finns där. En undersökning av Augustinus' allmänna syndbegrepp, som man saknar i förf:s avhandling, skulle klart visa detta. Det är knappast möjligt att komma till rätta med problematiken också i arvsyndsläran utan att beakta dessa förutsättningar. På detta område har särskilt inom den katolska forskningen utförts ett förarbete, som med fördel kunnat utnyttjas.

Frånvaron av en strukturanalys gör sig särskilt kännbar i slutkapitlet, där förf. under den traditionellt dogmatiska rubriken »Augustinus' bevis för arvsyndens existens» på ett mekaniskt sätt sammanför och sidoordnar rationella och kultiska argument, skriftbevis och traditionsbevis. Här, om icke förr, hade varit platsen för ett försök till sammansyn av de olika aspekterna i Augustinus' teologi med hans tolkning av Skriften, representerad av Paulus, som riktpunkt. Mot denna bakgrund hade också behandlingen av traditionsbevisen kunnat vidgas till en idéhistorisk skiss och därigenom fått större intresse.

De kritiska reflexioner, som här framställts, ha varit av mer allmän natur och haft till syfte att påvisa de möjligheter till ett djupare inträngande i den augustinska arvsyndslärans problematik, som av förf. icke utnyttjats. De vilja icke förringa värdet av vad han presterat. En detaljgranskning skulle vara ägnad att framhäva soliditeten i avhandlingen. Undersökningen har med sin begränsade räckvidd nått resultat, som kunna bilda en säker grundval för den fortsatta forskningen på detta centrala område.

GUNNAR HULTGREN.

E. STAUFFER: *Die Theologie des Neuen Testaments. (Theologische Wissenschaft, herausgegeben von E. Seeberg.)* 357 sid. + 32 planschsidor. Kohlhammer Verlag, Stuttgart und Berlin 1941.

Ett framträdande drag i nutida nytestamentlig exegetik är att man betonar enheten i Nya testamentets religiösa innehåll. De olika skikten förete visserligen olikheter i tankegångar och föreställningssätt, men de sammanhållas av ett centralt religiöst budskap, som är gemensamt för dem alla. Stauffers nytestamentliga teologi är helt bestämd av denna uppfattning. Det är icke de olika nytestamentliga personernas och författarnas

teologi som han vill framställa utan Nya testamentets. Mycket kortfattat skildras i en första avdelning, »Der Werdegang der urchristlichen Theologie», etapperna i urkristendomens teologiska utveckling, koncentrerad kring huvudgestalterna Johannes Döparen, Jesus, Petrus, Paulus, Johannes och Ignatius. Men detta är endast prolegomena. Bokens huvudavsnitt »Die Christozentrische Geschichtstheologie des Neuen Testaments» (sid. 34—211) avser att ge den för Nya testamentet i dess helhet karakteristiska tros-åskådningen. Det har därför icke disponerats så, att framställningen behandlar Jesus, Paulus, Johannes osv. var för sig, utan i stället har författaren velat ge en totalbild av Nya testamentets åskådning. Han har valt en dispositionsprincip, som på en gång är bestämd av den frälsningshistoriska syn, som präglar Nya testamentet, och låter de olika trostankarna komma fram i sitt sakliga, icke i sitt personliga sammanhang. Kapitelrubrikerna ge en god föreställning om detta: »Schöpfung und Fall», »Gesetz und Verheissung», »Das Christusereignis», »Kirche und Weltgeschichte», »Gegenwart und Zukunft». Naturligtvis tas under resp. kapitel hänsyn till olika utformningar av trostankarna hos Jesus, Paulus, Johannes osv., men huvudsynpunkten är dock, att några väsentliga differenser mellan dem ej finnas.

Betonandet av Nya testamentets enhet är utan tvivel berättigat. Det finns en huvudlinje, som går genom hela Nya testamentet. Likaså har denna linje angivits på ett träffande sätt i Stauffers sammanfattande rubrik »Die Christozentrische Geschichtstheologie des Neuen Testaments». Tonvikt faller därvid på båda bestämningarna. Det är kristologien som är centrum i Nya testamentets teologi, och denna teologi är historie-teologi, icke ett budskap om Guds tidlösa, alltid förblivande väsen, utan om Guds handlande i historien till människors frälsning. Det är, som vi sågo, frälsningshistorien som ger förf. dispositionen till hans framställning, och däri kommer otvivelaktigt något väsentligt i Nya testamentets egen syn till sin rätt. Och frälsningshistoriens kulmen är icke vissa av Jesus förkunnade sanningar om Gud eller om honom själv utan »das Christusereignis», d. v. s. det faktum, att Kristus trädde in i världen och utförde sin gärning, kulminerande i död, uppståndelse och himmelfärd. Att detta hade *hänt*, och att därmed en ny situation för världen skapats, det var centrum i det urkristna budskapet. Också i enskildheter får Stauffer kort och koncist fram viktiga och väsentliga ting. Han är övertygad om att Jesus kallat sig Människosonen, och han har klart sett, att just detta är förutsättningen för Nya testamentets enhet: i denna Jesu självbeteckning ligger hela den senare kristologiska och teologiska utveck-

lingen preformerad. Det eskatologiska och det dualistiska momentet i urkristendomen, den kristnes situation mellan de två tidsåldrarna, principiellt införsatt i den nya tidsålderns liv och dock levande i den gamla och beroende av dess villkor, kyrkan som den form, vari denna situation tar gestalt och vari den kristnes liv lever — utan att för den skull kyrkan överbetonas (Dess farligaste frestelse anges i tänkvärda ord: »Die Kirche wird sich selbst zu wichtig ... Sie glaubt an sich selbst und treibt Ekklesiologie statt Christologie», s. 183.) — allt detta och mycket annat framställes klart och övertygande. Däremot blir man överraskad, då statsmaktens upprättande anges vara den främsta gudomliga motåtgärd som vidtagits för att motverka följderna av syndafallet (§ 17). Den aktuella politiska situationen har eljest påverkat förf. endast så tillvida att frågorna om stat, folk och kyrka ha ägnats särskild uppmärksamhet, men han svävar inte på målet, när det gäller kyrkans förpliktelse i fråga om Gud och kejsaren.

Stauffers arbete är sålunda på många sätt ägnat att föra läsaren i verklig kontakt med Nya testamentes tankevärld. Om man trots detta känner sig otillfredsställd vid läsningen, beror detta ej på den knapphet i framställningen, som är ofrånkomlig i ett arbete av denna handboksmissiga art, men som utesluter en mera ingående diskussion av problemen. Det beror ej heller på att läsaren ibland måhända är av annan mening än förf. — så t. ex. synes det mig vara en ensidig tolkning, om man som förf. låter Pauli ord om den nya skapelsen blott gälla i forensisk, icke i real betydelse — för Paulus är det säkerligen i detta sammanhang ej blott fråga om människans principiella frikännande inför Gud i rättfärdiggörelsens benådningsakt och upptagande till barnskap utan om hennes verkliga förnyelse till sinne och gärning, låt vara att denna ej är definitiv och fullkomnad utan en fortskridande process. Arbetets huvudbrist synes mig emellertid hänga samman med själva uppläggningsen av detsamma. Det må vara sant, att Nya testamentet har ett enhetligt religiöst budskap. Men det torde vara felaktigt att vid framställningen av Nya testamentets teologi ta sin utgångspunkt i detta som ett faktum. Enheten borde i stället framstå som ett resultat av undersökningen. Men detta kan ske, endast om man låter de olika skikten i Nya testamentet var för sig komma till sin rätt. Den genetiska dispositionsprincipen, som Stauffer för sin del avvisar, torde därför trots allt vara den riktiga. Därtill kommer att det endast på så sätt blir möjligt att skildra de olika nytestamentliga författarnas karakteristiska åskådning i dess helhet. Med Stauffers metod får man ingen totalbild av den

paulinska eller den johanneiska teologien, lika litet som av Jesu egen syn. Man får fragment av deras uppfattning, infogade i andra sammanhang. Visserligen bli dessa fragment riktigt återgivna, men framställningen får — trots förf:s riktiga huvudsynpunkt på Nya testamentets teologi — något atomistiskt över sig — i sämsta fall blir den en uppräknings av termer eller föreställningar från olika skikt i Nya testamentet under en gemensam rubrik. Man skulle förts mycket längre in i Nya testamentets tankevärld, om man fått se den växa fram och utgestaltas först i Jesu egen syn på sig själv och sin gärning och sedan i urförsamlingens, Paulus', Johannes' utformning av densamma. Man skulle då också ha haft en starkare känsla av att befinna sig på fast mark i kontakt med källornas eget vittnesbörd. Därtill kommer, att den metod, som Stauffer följer, frestar till en viss schematisering och etikettering — förf. har en stor förkärlek för att skapa termer! — som ej alltid låter materialet komma till sin rätt. Ett typiskt exempel är Stauffers sätt att bestämma det väsentliga i Jesusgestalten. Han finner i polemik mot andra meningar att det väsentliga är »der Weg Jesu». Uttrycket säger till en början ingenting men innehåller, så som det sedan utlägges, något betydelsefullt och riktigt: det väsentliga är det som Stauffer i annat sammanhang sammanfattar under beteckningen »das Christusereignis». När han skall närmare ange betydelsen av »der Weg Jesu», söker han samla detta under tre huvudsynpunkter: den doxologiska, den antagonistiska och den soteriologiska. Dessa användas sedan i flera sammanhang som slagruta och dispositionsprincip. De ange otvivelaktigt alla tre väsentliga sidor i Jesu gärning, men det schematiska uppdelandet av stoffet efter dessa tre synpunkter skapar ofta mera formell än saklig klarhet. Synpunkterna kunna i själva verket ej isoleras från varandra så som här i stor utsträckning sker. En annan frestelse, som Stauffer ej helt lyckats undvika, är att utplåna distansen mellan Nya testamentet och vår tid och falla in i omedelbart uppbyggliga ordasätt.

Trots arbetets obestridliga förtjänster — till dessa hör f. ö. också att förf. utnyttjat det material, som den arkeologiska forskningen gett oss beträffande den äldsta kristna konsten, och i ett relativt rikhaltigt plansch-material ställer oss detta för ögonen — önskar man sig vid läsningen av densamma en framställning av Nya testamentets teologi, som i likhet med tidigare sådana behandlade de olika etapperna i den urkristna tankevärdens framväxt var för sig men utnyttjade de insikter, som senare forskning givit. Då skulle också enheten i Nya testamentets budskap framstå på ett mera övertygande sätt.

ERIK SJÖBERG.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Uppsala exegetiska sällskaps årsmöte hölls den 17 okt. under tillslutning av uppåt 100 deltagare. Den första föreläsningen hölls av Dr. theol. N. A. Dahl om »Dopet i Efesierbrevet». Den norske exegeten visade genom en ingående analys, i hur hög grad Ef. kan sägas behärskas av dopets motiv. Därefter talade docent O. Linton om »Paulus och juridiken». Talaren ville framhålla, att man icke får åsidosätta det juridiska i Pauli tankevärld. Att Paulus t. o. m. försöker vederlägga lagen med juridiska argument, beror på hans övertygelse, att en lag aldrig kan avskaffas annat än på laglig väg. Mellan antinomismen och Kristusmystiken hos Paulus finnes ingen logisk motsägelse, ty endast i Kristus äro vi fria från lagen. Professor R. Bring höll en dubbelföreläsning om »Lag och tro i Galaterbrevet». Han vände sig mot den allmänna uppfattningen av antinomismen i Gal. Paulus vill icke sätta ned lagen, menade talaren, utan han skiljer på den rätt och orätt fattade lagen, och den senare vill han fullständigt tillintetgöra. Rätt fattad däremot syftar ju lagen på Kristus. Att »göra» lagen är att följa dess uppfyllelse i Kristus. Slutligen talade sällskapets sekreterare, docent G. Lindeskog, om »O. F. Myrbergs vetenskapliga gärning». Han underströk bl. a., att Myrberg var en mycket självständig teolog, som stod i mindre beroende av J. T. Beck än man brukar få höra, och att han hade att taga ställning till många problem, som man brukar föreställa sig såsom offentligt aktuella i vårt land först vid Söderbloms och Fries' framträdande. Tre av Myrbergs efterlevande barn, kansli-rådet Israel Myrberg och fröknarna Johanna och Martha Myrberg, voro sällskapets hedersgäster vid detta tillfälle.

* * *

Dean W. R. Inge har alltid varit en »outspoken» man. Denna egen-skap har icke heller lämnat honom på hans ålders dag. Trots snart upp-

nådda 85 år gör han ännu alltjämt sina inlägg i den aktuella diskussionen. För några månader sedan drog han uppmärksamheten till sig genom ett obehärskat angrepp på Luther och lutherdomen, publicerat i »Church of England Newspaper» den 4 aug. 1944.

Vem bär ytterst skulden till allt det elände, som Tyskland bragt över världen? frågar dean Inge. Vem är Tysklands onde ande, som drivit fram det hela? Svaret lyder: det är icke Hitler, icke Bismarck, icke Fredrik den store, utan Martin Luther (»The worst evil genius of that country is not Hitler or Bismarck or Frederik the Great, but Martin Luther»). Det mest karakteristiska för Luthers lära skall vara, att den är anti-humanistisk. Genom att göra försoningen och icke inkarnationen till kristendomens centrum skall Luther ha förstört kristendomen. Han håller sig ensidigt till Paulus, redan däri ligger det ett fel. Men i själva verket är hans lära om »rättfärdiggörelsen genom tron allena» blott en karikatyr av paulinismen. Det är en jämmerlig utarmning av trosidéen, som driver till antinomism. Bibeln skall enligt Luther vara högsta kristen norm, men själv väljer och vrakar han efter eget gottfinnande. Hans lära om nattvarden är grovt materialistisk. Men den mest fördärvliga delen av hans lära — menar Inge — är hans distinktion mellan personlig moral och ämbetsmoral. Resultatet därav blir ett glorifierande av makten för dess egen skull. Någon större skillnad mellan Luthers syn på dessa ting och Machiavellis kan dean Inge icke upptäcka. Sin artikel avslutar han med den förhoppningen, att historiens nästa pendelsvängning skall göra slut på Luthers inflytande i Tyskland.

Man frågar sig, huru en man som dean Inge kunnat hemfalla åt sådana orimliga fantasterier. Här ha säkerligen åtminstone fyra faktorer medverkat. 1. Vi ha här ett exempel på huru en ohämmad nationalism kan förblinda. 2. Men härtill kommer vidare, att dean Inge med sin platonisk-nyplatoniska totalinställning måste ha alldeles särskilt svårt att förstå och göra någon som helst rättvisa åt Luther (liksom åt Nya Testamentet och speciellt Paulus). Även en sådan andlig antipati kan förblinda. 3. En viktig förklaringsgrund till att dean Inge fått en så skev syn på Luther kan anges med ordet »ignorantia». Det brukar sägas: »I England slutar kyrkohistorien med år 461». Följderna härav äro påtagliga i dean Inges artikel. 4. Slutligen måste man nog i någon mån räkna med förf:s höga ålder.

Någon detaljerad vederläggning var icke av nöden. Det var nog med en kort tillrättavisning. En sådan kom också i »Church of England Newspaper» den 8 sept. 1944, författad av biskop Yngve Brilioth, av följande lydelse:

Dr. Inge and German Protestantism.

Sir. — After having read the article »German Protestantism», by Dr. W. R. Inge, in your journal for August 4th, I feel bound to enter a most serious protest, on behalf of all Lutherans, to whatever nation they may belong. The article deals with the teaching and person of Martin Luther, and it seems difficult to imagine a more grossly unjust presentation of one of the greatest teachers and prophets of the Christian Church. As a sincere admirer of Dr. Inge's earlier writings, I am sorry that he, in his high age, should have committed this most unscholarly and unchristian article, and that it should have been printed in one of the leading religious papers in England. It seems to me typical of a grave spiritual danger for which Christians — and, above all, Christian scholars — in the victor nations ought to beware. — Yours, etc.

* *

*

Den 11 juni 1944 avled f. d. generalsuperintendenten i Breslau Martin Schian, 74 år gammal. Innan Schian 1924 utnämndes till generalsuperintendent — en titel som han för övrigt var mycket missnöjd med — hade han i 16 år varit professor i praktisk teologi vid universitetet i Giessen. Ät den praktiska teologien har också Schian huvudsakligen ägnat sin forskning och författat ett flertal arbeten inom denna disciplin. Det vetenskapligt mest betydande arbetet torde väl vara »Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt» av år 1912. Dess fortsättning, »Die Predigt im Kampf zwischen Pietismus und Aufklärung», har tyvärr icke blivit tryckt. Omnämnas bör även den omfattande översikten av predikans historia i Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.

Schian, som i sin ungdom under flera år tjänstgjorde som präst, intresserade sig i sin vetenskap varmt för det praktiska kyrkolivet. Den enskilda församlingen som kyrkans grundval och dess levande manifestation, liksom ock prästens ställning och uppgift i församlingen var ständigt föremål för hans forskning. Arbeten som »Vom evangelischen Pfarrer wie er sein soll», varav 2 uppl. utkom 1920, och »Die evangelische Kir-

chengemeinde» av 1907 äro tydliga vittnesbörd om Schians praktiska kyrkliga intressen. Ett betydande arbete är även »Die deutsche evangelische Kirche im Weltkrieg», 1—2, 1921 och 1926, ett ståtligt minnesmärke över de enskilda församlingarnas storartade prestationer under förra världskriget.

Schians verksamhet som universitetslärare resulterade i hans »Grundriss der praktischen Theologie», 3 uppl. 1934, ett för tysk uppfattning av praktisk teologi ganska typiskt arbete och ett av de viktigare inom denna genre. Som lärobok har det använts även i Sverige.

År 1903 utgav Schian ett kyrkorättsligt arbete, »Die evangelische Kirche und die Staat», och 1930 »Evangelische Kirche und Politik». Förmodligen var sistnämnda skrift och Schians tidigare politiska verksamhet orsaken till hans förtidspensionering 1933. Överksam har dock icke Schian varit sedan dess. Det sista bidraget från hans flitiga penna föreligger i hans »Erinnerungen eines Schlesiens», som utkom 1940.