

FÖRHÅLLET MELLAN MELANCHTONS TEOLOGI OCH LUTHERS

AV DOCENT HERBERT OLSSON, LUND

Den frågan, huru man har att uppfatta förhållandet mellan Melanchtons teologi och Luthers, är en fråga av allra största betydelse. Detta är betingat av den ställning, som de båda reformatörerna tillsammans intaga inom reformationsverket. Ty helt visst är Luther reformationens store förgrundsgestalt, vars åskådning i större eller mindre utsträckning verkat bestämmande på allt vad som framgått ur reformationen och som härvid framför allt verkat bestämmande på den "lutherska" kristenheten. Men under allt detta förhåller det sig samtidigt så, att det är Melanchtons åskådning, som i väsentliga drag har präglat den lutherska ortodoxiens åskådning och i och därmed också bestämt den efterföljande lutherdomen. Ett klarläggande av förhållandet mellan Melanchton och Luther är därför ägnat att jämväl belysa de faktorer, vilka varit bestämmande vid framväxten och den vidare utvecklingen av lutherdomens teologi.

Om man betraktar de försök, som inom teologien gjorts att bestämma förhållandet mellan Melanchton och Luther, så äro de ingalunda tillfredsställande. Å ena sidan har man stundom — såsom under det förra århundradet ej sällan skedde — betonat enheten mellan Luthers teologi och Melanchtons och därvid kunnat mena, att Melanchtons betydelse skulle bestå däri, att han giver ett teologiskt klarare uttryck åt det, som ligger i Luthers åskådning men som denne ej så klart eller så måttfullt förmått teologiskt formulera. Å andra sidan har man — och detta kan sägas vara väsentligen utmärkande för de senaste decenniernas teologi — menat, att Melanchton ej förmått uppfatta de egentliga intentionerna i Luthers åskådning och på grund härav blivit den, som fördärvat den lutherska teologien. Såsom representant för en dylik uppfattning kan man anföra Karl Holl och hans skola. Emellertid giver, såsom den följande framställningen kom-

mer att visa, ingendera av dessa uppfattningar en riktig bild av Melanchtons förhållande till Luther. Gentemot den första måste det sägas, att Melanchtons åskådning ingalunda är identisk med Luthers utan tvärtom i förhållande till denna företer en specifik prägel, varigenom den bestämt skiljer sig från denna. Vad åter den andra uppfattningen beträffar, så måste det gentemot denna hävdas, att Melanchtons teologi ingalunda har uppstått därigenom, att denne ej skulle ha förstått eller uppfattat innebörden i Luthers åskådning, utan att den tvärtom i viss mening har utvecklats genom en medveten reservation från Melanchtons sida gentemot specifika drag i Luthers åskådning — låt vara, att Melanchton ej överblickat räckvidden av denna reservation.

En utförlig framställning av förhållandet mellan Melanchton och Luther kan helt naturligt ej här givas. Först i ett annat sammanhang kan detta ske.¹ Det kan här endast vara fråga om att helt kort framhäva de huvudmoment, vilka måste hållas i sikte, för att man skall kunna förstå den teologiska förskjutningen från Luther till Melanchton.

Om man skall förstå denna förskjutning, måste man taga sin utgångspunkt i Luthers åskådning rörande Gud såsom uppenbar och fördold och hans därmed sammanhängande uppfattning av lagen och friheten.

LUTHERS ÅSKÅDNING RÖRANDE GUD SÅSOM UPPENBAR OCH FÖRDOLD.

Gud är en uppenbarad Gud, en Deus revelatus. Ty Gud uppenbarar sig i Kristus, och sålunda kan genom Kristus, men endast genom Kristus, en rätt kunskap om Gud vinnas. I Kristus uppenbarar nämligen Gud sin kärlek, då han i Kristus ådagalägger sin vilja att frälsa de åt synden, döden och djävulen hemfallna människorna. Detta Guds frälsningsverk i Kristus sker för hela det åt synden hemfallna människosläktet, och sålunda ådagalägger Gud i Kristus, att han vill alla människors frälsning.² Med

¹ En utförlig framställning av förhållandet mellan Melanchtons teologi och Luthers kommer att givas i mitt arbete Calvin och reformationens teologi, del II, kap. V, en totalframställning av Luthers åskådning i ett arbete rörande Luthers teologi.

² Det måste betonas, att Luther, sedan hans åskådning kommit till mognad, verkligen hävdar, att den i Kristus uppenbare Guden vill alla människors frälsning. Annorlunda förhåller det sig under Luthers tidigare period, då stundom ett partikularistiskt drag gör sig gällande.

ett ord: Gud uppenbarar i Kristus sin kärlek, en kärlek, i vilken han vill varje människas frälsning.

Men nu är Gud under allt detta samtidigt en fördold Gud, en Deus absconditus. Men vad innebär det, att Gud är fördold? Vilken åskådning rörande detta Luther företräder, finner man lättast, om man uppmärksammar vad han i skriften *De servo arbitrio* anför vid framställningen av Guds allverksamhet. I sin allverksamhet är Gud verksam i hela skapelsen, i alla människor, såväl onda som goda. När emellertid Gud verkar i den onda människan, framdrives hos henne det onda, så att hon alltmera förhärdas. Så verkar Gud hos Faraos, men genom detta Guds verkande åstadkommes, att Faraos förhärdas. Men, frågar nu Luther, om Guds verkande i den onda människan framdriver det onda, synes det ej då, som om Gud själv vore ond? Härpå svarar han, att Gud själv är god men människan, hos vilken Gud verkar, ond. Att Guds verkande i den onda människan framdriver det onda, beror sålunda ej därpå, att Gud skulle vara ond, utan därpå, att den människa, hos vilken Gud verkar, är ond. Det är på grund av ondskan hos denna människa, som den gode och rättfärdige Gudens verkande hos henne åstadkommer det onda, alldeles på samma sätt som en i sig skicklig hantverkare med ett dåligt verktyg åstadkommer ett dåligt resultat eller såsom en skicklig ryttare på en dålig häst rider illa.³ Men Luther vet, att här ytterligare en invändning kan resas. Han vet, att den frågan kan ställas: varför ändrar då Gud ej den onda människans vilja, så att den blir god? Om nämligen Gud ändrade hennes vilja, så att den bleve god, skulle ju genom Guds verkande hos denna människa ej längre det onda utan det goda åstadkommas. Varför ändrar alltså Gud ej hennes vilja? Härpå svarar Luther, att på denna fråga kan man ej finna något svar, då detta tillhör det gudomliga majestätets hemligheter, som ej kunna fattas av människan.⁴ Den omständigheten, att Gud låter människan fortfara i sin ondskan, ådagalägger alltså en outrannsaktighet eller fördoldhet hos Gud. Gud är m. a. o. fördold eller outrannsaktig, då han kan lämna människan i hennes förtappade tillstånd, så att hon blir hemfallen åt Guds vrede.

³ Jämf. Om den trälbundna viljan, övers. av Gunnar Rudberg, s. 199 f. eller WA XVIII 709, 21 ff.

⁴ Om den trälbundna viljan, s. 151 f., 205 f., 354 f. eller WA XVIII 686, 8 ff., 712, 19 ff., 784, 1 ff.

Samma uppfattning av Guds fördoldhet framträder i Luthers utsagor rörande Guds fördoldhet i Kristus. I Kristus är visserligen Gud, såsom förut anförts, uppenbar, då nämligen Gud i Kristus uppenbarar sin kärlek. Men mitt i denna Guds uppenbarelse i Kristus förblir Gud, enligt vad Luther betonar, fördold. Ty Kristus har fått utstå kors och anfäktelse, han har burit Guds vrede och känt sig övergiven av Gud. I allt det, som Kristus så fått utstå, ådagalägges, huru Gud kan låta sin vrede vila över människan, d. v. s. att han kan förkasta henne. I så måtto framträder i Kristus, på samma gång som Gud i Kristus uppenbarar sin kärlek, en Guds fördoldhet.

Om det anförda sammanfattas, vinnes alltså följande resultat. Gud är uppenbar (*Deus revelatus*), då han i Kristus uppenbarar sin kärlek gentemot människorna, d. v. s. ådagalägger, att han vill alla människors frälsning. Men under allt detta är Gud en fördold, outrannsaklig Gud (*Deus absconditus*), då han i sin vrede kan överlämna människan åt förkastelsen.⁵

Efter detta gäller det nu att uppmärksamma, huru denna Luthers åskådning rörande Gud såsom uppenbar och fördold sammanhänger med hans uppfattning av lagen. Härigenom skall det också bliva möjligt att ännu närmare bestämma innebörden av Luthers tankegångar rörande Gud såsom den uppenbare och fördolde.

Varje människa äger enligt Luther en viss kunskap om lagen. Ty även den, som ej genom skriften mottagit kunskap om lagen, äger likväl genom förnuftet en kunskap om denna (*lex naturae*). Sålunda äga även hedningarna en kunskap om lagen. Och då varje människa på detta sätt äger kunskap om lagen, så behärskas hon därmed också av en viss strävan att handla enligt denna. Huru bedömer emellertid Luther denna den naturliga människans strävan att uppfylla lagen? — När hon strävar att uppfylla lagen, så kommer hon därmed också — och detta är det ena — att utföra yttre gärningar, som hon uppfattar vara krävda av lagen. Hon har sålunda genom kunskapen om lagen förmåga att åstadkomma en viss yttre rättfärdighet. Detta är en rättfärdighet inför och i förhållande till människorna (*iustitia civilis*), vilken varje människa till en viss grad kan åvägabringa. Men under allt detta — och detta är det andra — är att

⁵ I annat sammanhang skall det givas en närmare framställning av innebörden i Luthers åskådning rörande Guds fördoldhet.

märka, att denna strävan efter en rättfärdighet genom lagen ej kan göra människan rättfärdig inför Gud utan tvärtom betyder, att människan i viss mening förvärras i sin ondska. Ty genom lagens gärningar vill hon hävda sig själv inför Gud. Hennes strävan att genom lagens gärningar bli rättfärdig är sålunda uttryck för hennes egen självhärlighet. Lagen är sålunda en falsk frälsningsväg. Ty då människan ej genom lagen kan vinna rättfärdighet men då lagen dock under allt detta av människan kräver rättfärdighet inför Gud, måste den anklaga människan inför Gud. Sålunda anklagar lagen människan och låter henne bli hemfallen åt fördömsen, Guds vrede.

Allt detta betyder, att det är tvenne ting, som samtidigt känneteckna Luthers uppfattning av lagen. Dels är det att märka, att lagens krav ingalunda representerar något tillfälligt eller godtyckligt eller att den skulle kunna betraktas såsom om den blott vore en produkt av människans förnuft. Ty lagen ställer människan inför ett krav, som hon ej kan undkomma; genom lagen gör nämligen, såsom strax skall närmare utvecklas, Gud sin ofrånkomliga vilja gällande hos människan. Denna lagens ofrånkomlighet visar sig just däri, att lagen förmår att även hos den onda människan framdriva gärningar, som i yttre mening äro goda. Dels och samtidigt härmed är att märka, att denna Luthers åskådning rörande lagen innebär, att lagen ej kan eller får fattas såsom en objektiv ordning, genom vilken det goda på ett objektivt sätt skulle kunna angivas. Ty om så vore fallet, skulle människan genom lagen kunna till en viss grad tillägna sig en objektivt riktig uppfattning av det goda och genom att handla i enlighet med denna s. a. s. närma sig det goda. När nu Luther tvärtom hävdar, att människan genom lagens verk alltmer förhärdas, så är därmed den uppfattningen negerad, att lagen utgör en dylik objektiv ordning.

Mot denna Luthers uppfattning av lagen svarar hans uppfattning av förnuftet. Vad som nämligen kännetecknar förnuftet det är just kunskapen om lagen. Följaktligen måste det, som gäller om lagen, samtidigt gälla ifråga om förnuftet. På samma sätt som innebörden av lagen ej på ett entydigt sätt kan anges, så förhåller det sig på motsvarande sätt ifråga om förnuftet. Dels måste det sålunda framhävas, att förnuftet ej såsom sådant eller i sig betraktat är ont. Detta framgår av förnuftets kunskap om lagen. Ty denna dess kunskap om lagen, den omständigheten, att det

ej kan undkomma lagens ofrånkomliga krav, vittnar om att människan är skapad till rättfärdighet, till att utföra det goda. Dels och på samma gång måste det sägas, att förnuftet hos den naturliga människan dock är helt och hållet förvänt. Ty vad som kännetecknar förnuftet är dess kunskap om lagen. Förnuftet, sådant det är hos den naturliga människan, söker därför med nödvändighet en rättfärdighet genom lagens gärningar. Men då detta innebär självförhävelse gentemot Gud och alltså utgör en falsk frälsningsväg, så betyder detta, att människan genom förnuftet endast föres vilse. Förnuftet är i denna mening helt och hållet förvänt.

Med allt detta överensstämmer slutligen Luthers uppfattning av människans frihet, resp. ofrihet. I och med kunskapen om lagen har människan en viss yttre frihet. Hon äger nämligen en förmåga att utföra de yttre gärningar, som hon uppfattar vara krävda av lagen (*libertas in externis*). Men under allt detta äger hon ej någon frihet att undvika det onda och åstadkomma det goda i den meningen, att hon i sitt förhållande till Gud skulle äga någon som helst förmåga att lämna sitt fördärv, sin gudsfiendlighet, och så vända sig till Gud (*servum arbitrium*).

Denna Luthers uppfattning av lagen, förnuftet och friheten måste emellertid nu inställas i sitt sammanhang med hans åskådning rörande Gud såsom uppenbar och fördold.

Det har ovan utvecklats, huru Gud, som verkar i människan, är på en gång fördold och uppenbar. Men nu är det att märka — och detta måste nu framhävas —, att det är genom lagen som Gud verkar hos människan. Guds verkande hos den naturliga människan är sålunda ett verkande i och genom lagen. Men detta betyder, att det just i det sätt, på vilket Gud hos människan genom lagen verkar, framträder, huru Gud är fördold — på samma gång som han är den i kärlek uppenbare. Genom en granskning av Luthers uppfattning av Guds verkande genom lagen blir det därför möjligt att än närmare än i det föregående kunde ske bestämma innebörden i Luthers åskådning rörande Gud såsom den fördolde och dock uppenbare.

I Guds verkande hos människan genom lagen ådagalägges — och detta är det ena — en Guds fördoldhet. Detta lagens verk hos människan åstadkommer nämligen, såsom förut blivit anfört, att människan i viss mening alltmer förhärdas i sin ondska. Ty då människan, driven av lagen, söker genom lagens gärningar hävda sig inför Gud, innebär detta, att

hon blir alltmer upprorisk gentemot Gud. I denna mening kan Guds verkande hos människan genom lagen endast åstadkomma förhärdelse. Då nu lagens verk åstadkommer förhärdelse, men då Gud dock under allt detta genom lagen av människan verkligen kräver rättfärdighet, så måste hon genom lagen hemfalla åt Guds vrede. Människans situation under lagen är m. a. o. den, att hon, då hon omöjligen förmår undkomma sitt fördärv, hemfaller åt Guds vrede, åt fördömsen. Men, måste det nu frågas, huru kan den rättfärdige och gode Guden på detta sätt fördöma en människa, som själv omöjligen förmår undvika det onda? Huru är detta förenligt med Guds rättfärdighet och godhet? Detta är, svarar Luther, för oss outrannsaktligt, fördolt.⁶ Guds outrannsaktlighet eller fördoldhet ådagalägges sålunda däri, att han kan förkasta människan, vilken genom lagen själv intet förmår för att undvika sitt fördärv. Luthers uppfattning av Guds fördoldhet får alltså sin specifika innebörd genom hans uppfattning av lagen (och människans ofrihet), nämligen, att människan ej genom lagen äger någon möjlighet att undkomma sitt fördärv.

Men under allt detta — och detta är det andra — är dock den Gud, som verkar hos människan genom lagen den gode och kärleksfulle Guden, d. v. s. samme Gud, som i Kristus uppenbarar sin kärlek. Guds verkande genom lagen visar, trots det att det på grund av människans ondska hos henne stegrar det onda, att människan ej kan undkomma Gud. Det visar sålunda, att Gud trots människans ondska fortfar att verka i henne, att m. a. o. Gud i sin kärlek ej överger människan. Detta framträder däri, att Gud genom sitt verkande genom lagen mitt under människans ondska hos henne framdriver i yttre mening goda verk (*iustitia civilis*). Ty dessa verk framspringa ej ur någon människans egen, immanenta godhet — då den naturliga människan är ond —, utan de framdrivas därigenom, att den gode Guden ej upphör att hos henne verka genom lagen. I så måtto äro de vittnesbörd om Guds godhet och långmodighet, att han, så länge tiden varar, ej överger människan utan trots hennes ondska uppehåller henne och verkar i henne. Ja, även den anklagelse och fördömsen, som Gud genom lagen låter drabba människan, utgör i en mening ett medel för Guds kärlek. Den betyder, att Gud ej tillåter människan att slå sig

⁶ Om den trålbundna viljan, s. 196, 218, 354 f. eller WA XVIII 707, 32 ff., 719, 4 ff., 784, 1 ff.

till ro i sin ondska utan att han vill förmå henne att inse sitt fördärvade tillstånd, så att hon tager sin tillflykt till Guds nåd i evangelium.⁷

Av allt detta framgår, huru det är Luthers specifika uppfattning av lagen, som giver hans åskådning rörande Gud såsom uppenbar och fördold dess prägel. Då lagen överhuvud ej förlänar människan någon möjlighet att övergiva det onda, måste Guds verkande genom lagen innebära, att människan drives vidare i ett fördärv, vilket hon själv ingen som helst förmåga äger att undvika. Men hur skall detta Guds verkande genom lagen kunna förenas med Guds godhet och rättfärdighet? Luther vet, att det för förnuftet är en orimlighet, att den gode och rättfärdige Guden med förtappelse straffar människor, vilka själva ej kunna undvika sitt fördärv. Och ej heller tron kan fatta, huru detta kan vara möjligt, då ej heller tron kan fatta sammanhanget mellan Guds kärlek och detta Guds verkande i hans fördolda vilja. Luther framhäver därför också, att han genom detta många gånger har drivits in i den största anfäktelse, så att han smådat Gud, som så handlar med människorna.⁸ Men under allt detta hävdar han, att tron håller fast vid det paradoxala, att den Gud, som så i sin fördoldhet handlar, trots detta dock är den gode och kärleksfulle. Tron håller fast vid och skall hålla fast vid att Gud, även när han genom sitt verkande i lagen driver människor vidare i förhärdelse, dock är den gode och rättfärdige. Den skall hålla fast vid detta, trots det att den ej kan förstå, huru detta är möjligt. Just detta kännetecknar tron, att den tror på Gud trots hans fördoldhet, trots det att hans vilja ej kan genomskådas. Detta är trons villkor, och detta är utmärkande för den kristnes situation, så länge tiden varar. Annorlunda skall det vara i evigheten, där det icke längre är tro utan skådande, där människan skall skåda Gud, sådan han är i sin härlighet.⁹

MELANCHTONS RESERVATION MOT LUTHERS ÅSKÅDNING RÖRANDE DEN UPPENBARE OCH FÖRDOLDE GUDEN.

Det är ej möjligt att i denna uppsats framställa utvecklingsgången inom Melanchtons teologi. Sålunda kan det ej granskas, i vilken mån man re-

⁷ Det är detta Luther uttrycker med de båda begreppen "opus alienum", "opus proprium". Guds verk genom lagen (opus alienum) är i viss mening ett medel för hans "eget verk" (opus proprium) i evangelium.

⁸ Om den trålbundna viljan, s. 218, eller WA XVIII 719, 9 ff.

⁹ Om den trålbundna viljan, s. 357 f., eller WA XVIII 785, 20 ff.

dan i den första Loci-editionen (1521) möter tankegångar, som ej äro samstämmiga med Luthers åskådning, för att därefter följa Melanchtons teologi i dess olika faser. Det är här tillräckligt att hänvisa till huru Melanchton i sina brev från mitten av 1520-talet förråder en viss reservation gentemot Luther.¹⁰ Av dessa hans yttranden framgår också, att denna hans reservation rör uppfattningen av predestinationen och den fria viljan, en fråga, som på grund av striden mellan Luther och Erasmus vid denna tidpunkt stod i förgrunden. Dessa uttryck för en viss reservation gentemot Luther äro ingalunda tillfälliga. De äro en reflex av den förskjutning från Luthers åskådning, som under dessa år gör sig gällande hos Melanchton. Vari denna förskjutning består, kan lätt visas, om man närmare granskar Melanchtons teologi, sådan den från denna tid erhåller sina alltmer bestämda konturer.

Melanchton framhäver, att Guds nådeslöfte är universellt (*promissio universalis*).¹¹ Detta innebär, såsom det i den melanchtonska teologien med allt större eftertryck betonas, att Gud såsom den kärleksfulle verkligen vill alla människors frälsning. Men om Gud vill varje människas frälsning, så betyder detta, att det hos Gud ej får antagas en vilja, som vore denna hans frälsningsvilja motsatt. Det finns, säger Melanchton, ej tvenne, varandra motsatta viljor hos Gud: ”non sunt contradictoriae voluntates in Deo”.¹² Denna sistnämnda sats upprepas såsom ett slags omkvåde ständigt på nytt i de sammanhang, där frågan om predestinationen behandlas.

Vill man emellertid finna, huru Melanchton närmare förstår allt detta, måste man uppmärksamma vad han i detta sammanhang ytterligare har att anföra. Om Gud verkligen såsom den kärleksfulle vill varje människas frälsning, så måste detta betyda, att det ej kan ha sin grund i en Guds vilja, att en människa blir förtappad — ty i sådant fall vore Gud

¹⁰ Jämf. de ställen, som citeras hos Mix, Luther und Melanchthon in ihrer gegenseitigen Beurteilung, s. 487 ff. (Theol. Stud. u. Krit., 1901). Jämf. även Fischer, Melanchthons Lehre von der Bekehrung, s. 37 ff. — Det var naturligtvis helt uteslutet, att Melanchton i striden mellan Luther och Erasmus skulle sympatisera med den senares position. Men samtidigt erhåller man av Melanchtons yttranden det intrycket, att han ej alldeles ogärna såg, att Luther i denna fråga mötte opposition.

¹¹ Se t. ex. C. R. 21, 419 f.; 21, 451; 21, 452; 21, 738; 21, 914.

¹² Se t. ex. C. R. 7, 1163; 15, 977 f.; 15, 979; 15, 990; 15, 997; 21, 659. — Se även Melanchtons polemik mot den tanken, att det skulle vara fråga om en ”*promissio particularis*”, 21, 452.

ej verkligen den kärleksfulle, som vill varje människas frälsning. Det måste tvärtom förhålla sig så, att en människas förtappelse har sin grund däri, att denna människa förhåller sig avvisande till Guds nådesvilja, att hon m. a. o. själv ej vill mottaga frälsningen. Förtappelsen, det onda, har sålunda sin grund i ett människans eget ställningstagande; det är i denna mening människan, som är "causa peccati".¹³ Melanchton vill på detta sätt härleda och förklara förkastelsen, resp. det onda, ur ett den mänskliga viljans eget beslut. Men häri ligger också indirekt, att människans egen vilja är en verkande faktor även i frälsningen. Ty om en människa blir frälst, måste detta sammanhånga med att hon, till skillnad från den, som går förlorad, ej gjort motstånd mot Guds frälsningsvilja, d. v. s. mot nåden, utan tvärtom mottagit denna.¹⁴ På detta sätt måste den åtskillnad mellan människorna, som består däri, att den ene blir förtappad, den andre frälst, till en viss grad förklaras utifrån det sätt, på vilket människan själv förhåller sig, hennes eget ställningstagande.¹⁵ Begynnelsen till denna Melanchtons åskådning framskymtar i hans kommentar till kolosserbrevet år 1527.¹⁶

Om man däremot ej på detta sätt härleder synden och förtappelsen, och därmed också till en viss grad åtskillnaden mellan människorna, ur människans eget ställningstagande, hennes egen viljas beslut, så föres man enligt Melanchton till orimligheter. Man föres då enligt hans uppfattning till den konsekvensen, att Gud ej verkligen vill vissa människors frälsning. Men därmed förutsätter man, att det hos Gud finns en vilja, som i viss mening är motsatt hans frälsningsvilja. Man föres m. a. o. dithän, att det skulle finnas tvenne, varandra motsatta viljor hos Gud (*contradictoriae voluntates in Deo*), den uppfattning, som Melanchton med sådan energi bekämpar. Men därmed kan man ej heller, menar Melanchton, undgå den

¹³ C. R. 15, 141; 15, 152; 21, 452; 21, 915; 21, 918.

¹⁴ *Commentarii in epistolam Pauli ad romanos*, 1532 (in nonum cap.): "Misericordiam Dei vere causam electionis esse, sed tamen eatenus aliquam causam in accipiente esse, quatenus promissionem oblatam non repudiat."; 21, 332. — Se vidare härom i det följande.

¹⁵ C. R. 15, 285; 21, 659: "Cum promissio sit universalis, nec sint in Deo contradictoriae voluntates, necesse est in nobis esse aliquam discriminis causam, cur Saul abiciatur, David recipiatur, id est, necesse est aliquam esse actionem dissimilem in his duobus."

¹⁶ Jämf. vad Melanchton senare (1530) skriver rörande förhållandet mellan kolosserbrevskommentaren och Loci-framställningen av år 1521 i detta stycke, C. R. 2, 457.

konsekvensen, att Gud i viss mening göres till det ondas upphovsman. Kort sagt: då Gud vill alla människors frälsning, måste detta innebära, att det beror på människans eget ställningstagande, om hon blir förtappad. Gud vill varje människas frälsning och förkastar därför endast den, som genom sitt eget ställningstagande avvisar frälsningen.

Det är tydligt, att denna Melanchtons åskådning, även om det ej utsäges, innebär en medveten reservation gentemot Luthers åskådning rörande Gud såsom den uppenbare och fördolde. Även Luther hävdar för visso, att Gud är den kärleksfulle och såsom sådan vill alla människors frälsning. Men under allt detta är enligt Luther Gud fördold i den meningen, att Gud kan förkasta människor, vilka själva ingen som helst förmåga äga att undvika sitt fördärv, och att sålunda Gud i sitt verkande genom lagen driver dessa människor vidare i deras ondska. Därmed vill Luther ingalunda säga, att Gud skulle vara orsak till människans fördärv; ty Gud är själv god, och det onda framdrives därigenom, att människan, genom vilken Gud verkar, är ond. Men allt detta är likväl enligt Luther något såväl för förnuftet som tron ofattbart. Det är i så måtto något paradoxalt, att den gode och rättfärdige Gudens verkande kan öka förhärdelsen hos en människa, som själv ingen som helst förmåga äger att undvika sitt fördärv. Det är emellertid — och detta är att märka — denna paradox, som Melanchton anser omöjlig att upprätthålla. Därmed är hans reservation gentemot Luther given. Om Gud verkligen är den kärleksfulle, så får man enligt Melanchton ej föreställa sig, att Gud förkastar en människa, som själv ingen som helst möjlighet äger att undvika sitt fördärv. Gud förkastar visserligen, men Gud förkastar endast den, som genom sitt eget ställningstagande själv hindrar, att han blir frälst och så kvarbliver i det onda. I denna mening är det människans eget ställningstagande, som är orsaken till hennes förtappelse. Endast på detta sätt kan man upprätthålla tanken, att Gud såsom den kärleksfulle verkligen vill alla människors frälsning. Om man däremot ej härleder förtappelsen ur människans eget ställningstagande, undgår man ej att hos Gud jämte hans frälsningsvilja antaga en annan vilja (*contradictoriae voluntates*). Därför underförstår Melanchton, även om det ej utsäges, att Luther i själva verket har försyndat sig mot satsen: "non sunt contradictoriae voluntates in Deo."¹⁷

¹⁷ Man kan därför förstå, huru Melanchton skulle bedöma ett ställe i *De servo arbitrio* såsom följande: "På ett sätt måste man tala om Gud och den Guds vilja, som

Melanchton anser sig sålunda ej kunna acceptera den uppfattning av Guds fördoldhet, som är innesluten i Luthers åskådning. Visserligen måste även Melanchton helt naturligt fasthålla, att Gud i en mening är outrannsaklig, fördold. Ty låt vara, att den människa, som går förlorad, blir detta därigenom, att hon själv avvisar Guds henne tillbjudna nåd. Även den människa, som blir frälst, är dock även hon en syndare, som ingen rättfärdighet äger, och därför är det endast genom Guds blotta nåd, då Gud i sin kärlek förbarmar sig över denna människa, som hon kan bliva frälst. Men varför låter då Gud vissa människor på grund av deras synd gå förlorade, under det att andra, som även de äro syndare, bliva frälsta? Detta är en hemlighet, det är fördolt. Sålunda upprätthåller helt naturligt även Melanchton tanken, att Gud är fördold.¹⁸ Men under allt detta erhåller hans uppfattning av Guds fördoldhet sin prägel därav, att den är modifierad av den föreställningen, att människan genom sitt eget ställningstagande är orsak till förkastelsen. Ty visserligen är Gud fördold, då han, som i sin nåd frälsar vissa människor, låter andra gå förlorade. Men under allt detta förhåller det sig dock samtidigt så, att Guds förkastande av dessa människor förklaras av deras eget ställningstagande till Guds dem tillbjudna nåd. Det innebär en annan uppfattning av Guds fördoldhet än hos Luther.

Med denna Melanchtons åskådning följer samtidigt — och detta är nu att märka — en specifik uppfattning av lagen och förnuftet, vilken likaledes innebär en förskjutning från Luthers åskådning.

Lagen är enligt Melanchton en objektiv ordning, som framspringer ur Guds förnuft. Det heter därför hos Melanchton: "lex Dei est regula aeterna et immota mentis divinae".¹⁹ Lagen uppfattas m. a. o. såsom den ordning, vilken på ett objektivt sätt uttrycker vad som är Guds vilja och därmed det sanna goda.²⁰ Men nu är vidare att märka, att människan i förnuftet

är förkunnad för oss, uppenbarad, erbjuden och dyrkad, och på ett annat sätt om den Gud, som ej är förkunnad, ej uppenbarad, ej erbjuden, ej dyrkad". Om den trälbundna viljan, s. 149 f., eller WA XVIII 685, 3 ff.

¹⁸ Därför talar Melanchton, vilket ej får förbises, om "arcana Dei", "arcanum consilium" osv. Se de ställen, som citeras hos Engelland, Melanchton, s. 149 ff., 411 ff. — Jämf. även C. R. 15, 683.

¹⁹ C. R. 16, 168; 21, 686.

²⁰ Jämf. C. R. 14, 32: "Tota lex Dei est descriptio qualis sit Deus, et hominibus patefacta est, ut sciamus qualis sit Deus, et quod velit nos sibi conformes esse."

äger en viss kunskap om denna lag (lex naturae). I och med denna kunskap om lagen äger därför människan i förnuftet en viss kunskap om det sant goda. Låt visserligen vara, att hennes förnuft i och med fallet blivit förmörkat, så att hon ej i det konkreta, enskilda äger en rätt kunskap om lagen. Detta hindrar likväl ej, att hon alltjämt i förnuftet äger ett visst allmänt begrepp om lagens ordning och därmed också ett visst allmänt begrepp om det sant goda. Detta allmänna begrepp representerar i människans förnuft ett anlag till det goda.²¹ Det utgör ett ljus (lux) i förnuftet, som visserligen är försvagat eller fördunklat genom fallet men som dock till en viss grad alltjämt upplyser människan om det sant goda. — Denna Melanchtons uppfattning av lagen och förnuftet är i själva verket given med hans ovan refererade uppfattning av människans ställningstagande såsom orsak till förtappelsen.

Melanchton företräder, såsom förut utvecklats, den åskådningen, att förkastelsen kommer till stånd därigenom, att människan, på samma gång som den möjligheten i och för sig förefinnes, att hon ej avvisar Guds nådesvilja, dock genom sitt eget ställningstagande avvisar denna. Men denna uppfattning förutsätter i själva verket, att människan till en viss grad verkligen äger en objektivt riktig uppfattning om det goda. Endast om hon äger en i viss mening riktig uppfattning om det goda, kan hon, när hon avvisar nåden och därmed avgör sig mot det goda, i och för sig äga en möjlighet att ej avgöra sig för det onda och så mottaga nåden. Melanchtons uppfattning av innebörden i människans ställningstagande förutsätter m. a. o. hans nyss refererade uppfattning av lagen. Då nämligen människan genom lagen i viss mening äger en objektivt riktig kunskap om det goda, så äger hon i och därmed till en viss grad en objektiv kunskap om det sant eller verkligt goda. Men då så är fallet, sker människans förtappelse därigenom, att hon trots denna kunskap om det goda dock bestämmer sig mot det goda, allt under det att dock på grund av den i viss mening objektivt riktiga kunskapen om det goda i och för sig den möjligheten är given, att hon undvikit det onda och mottagit nåden. På detta sätt är den för Melanchton utmärkande uppfattningen av lagen given med hans uppfattning rörande människans eget ställningstagande såsom förklaring till förkastelsen.

Denna Melanchtons uppfattning av lagen innebär en påtaglig förskjut-

²¹ C. R. 13, 138.

ning i förhållande till Luthers åskådning. Visserligen förhåller det sig enligt Luther så, att lagen ej representerar något blott subjektivt, att det m. a. o. är Gud, som genom lagen gör sin vilja gällande. Men under allt detta företräder Luther ingalunda den uppfattningen, att lagen utgjorde en ordning, vilken på ett objektivt sätt gäve uttryck åt Guds vilja. Att han avvisar och måste avvisa en dylik uppfattning av lagen sammanhänger, såsom förut utvecklats, med uppfattningen, att människan ej äger någon som helst förmåga att undvika det onda och välja det goda. Det sammanhänger i och därmed också med hans uppfattning av Guds fördoldhet. Melanchton åter, som avvisar Luthers uppfattning av Guds fördoldhet, antager i och med detta, att det är människans ställningstagande, som är orsak till förkastelsen; d. v. s. han antager, att det till en viss grad beror på människan, huruvida hon blir förtappad eller frälst. Men i och med detta måste han företräda en annan uppfattning av lagen än Luther. Han måste förutsätta, att människan genom lagen till en viss grad äger en sann eller objektivt riktig kunskap om det goda. Ty om hon äger en dylik kunskap, kan hennes förkastelse, och därmed också indirekt hennes frälsning, till en viss grad förklaras ur det sätt, på vilket hon använder denna kunskap, d. v. s. den kan till en viss grad förklaras ur hennes eget ställningstagande. På detta sätt sammanhänger den förskjutning, som kännetecknar Melanchtons uppfattning av lagen, med den förskjutning, som består däri, att han ej anser sig kunna acceptera Luthers åskådning rörande Guds fördoldhet.

Det är tydligt, att allt detta måste innebära en förskjutning i Melanchtons åskådning i dess totalitet, jämförd med Luthers åskådning. Det innebär allraförst en förskjutning i uppfattningen av förnuftet. Om nämligen människan genom kunskapen om lagen i viss mening äger en objektivt riktig kunskap om det goda, så innebär detta, att det i förnuftet in nuce finns ett visst, allmänt begrepp om det goda. Det finns m. a. o. i förnuftet ett visst anlag till det goda. Men vidare är det tydligt, att den för Melanchton utmärkande uppfattningen av lagen eo ipso måste prägla hans uppfattning av förhållandet mellan lag och evangelium. Därmed bestämmer den också hans uppfattning av förhållandet mellan tro (rättfärdiggörelse) och gärningar, mellan det andliga och det världsliga regementet, liksom den även måste bestämma hans uppfattning av Kristi verk. På detta sätt erhåller hans åskådning i dess totalitet en helt annan prägel än Luthers åskådning.

Under allt detta vill emellertid Melanchton — och detta måste nu uppmärksammas — upprätthålla den lutherska åskådningen, att människan ingen förmåga äger att åvägabrinda en rättfärdighet inför Gud. Detta, som för Melanchtons åskådning, trots dess förskjutning från Luthers, är ett konstitutivt drag, kan bäst åskådliggöras, om man tager sin utgångspunkt i hans uppfattning av människan, d. v. s. i hans antropologi.

MELANCHTONS ANTROPOLOGI, HANS UPPFATTNING AV FÖRHÅLLET MELLAN DEN FÖRSTA OCH DEN ANDRA TAVLAN, DET INRE OCH DET YTTRE.

Människan är på en gång sinnlig (kroppslig) och förnuftig.²³ Detta präglar såväl hennes kunskapsförmåga som hennes begärförmåga eller strävan (appetitus). Vad först kunskapen beträffar, vinner människan genom kroppens sinnen (sensus) intryck av tingen. I förnuftet åter äger hon föreställningar och begrepp. Vad åter människans begärförmåga eller strävan (appetitus) beträffar, kännetecknas även den därav, att hon är på en gång sinnlig och förnuftig. Till människans sinnliga del hör nämligen allraförst en appetitus naturalis, sådan som t. ex. hunger och törst. Men vidare finns det en annan grupp av strävanden (appetitus), som ävenledes ha sitt säte i den sinnliga delen, nämligen vad Melanchton kallar appetitus sensitivi. Dessa äro emellertid av två slag. Dels finns det sådana appetitus sensitivi, som utgöra människans reaktion vid en omedelbar, d. v. s. kroppslig beröring med ett föremål. Hit höra sådana förnimmelser som lust och olust. Dels och därjämte finns det sådana appetitus sensitivi, som utgöra en reaktion på en föreställning eller tanke. Dessa benämner Melanchton affekter (affectus). Vad som utmärker dessa är sålunda, att de visserligen äro s. a. s. lokaliserade i den sinnliga delen hos människan och utgöra en rörelse i denna, nämligen i människans hjärta (cor), men att de äro förbundna med tankar eller föreställningar och utgöra en reaktion på dessa. Till åskådliggörande av detta må anföras ett exempel, som Melanchton själv andrager. Även när Pompeius var skild från Julius (Caesar), erinrade han sig denne och hade sålunda en föreställning (noticia) om denne. Men denna föreställning var förbunden med rörelser i hjärtat, d. v. s. affekter; nämligen på ett

²³ Rörande Melanchtons antropologi se framför allt skrften Liber de anima, C. R. 13, 5 ff.

sätt, så länge de voro vänner, på ett annat sätt, när de blevo fiender. I det förra fallet var föreställningen om Julius hos Pompeius förbunden med affekter av kärlek och hängivenhet, i det senare med affekter av fientlighet och vrede.²⁴ Detta rörande affekterna. Slutligen återstår den förnuftiga begärförmågan eller viljan (voluntas). Viljan är en förmåga att avvisa det, som av förnuftet uppfattas såsom ont, och utvälja det, som av förnuftet uppfattas såsom gott, för att så i yttre handling utföra detta — varom mera i det följande.

Vad som emellertid nu måste granskas, det är vad som utmärker dessa människans själsförmögenheter i hennes förhållande till Gud. De själsförmögenheter, som det härvid är fråga om, äro förnuftet, viljan och affekterna.

I förnuftet äger människan, såsom förut angivits, en kunskap om lagen. Och då lagen är det objektiva uttrycket för Guds vilja, innebär detta, att det i förnuftet finns en kunskap om att Guds vilja, sådan den framträder i lagen, representerar det sanna goda. Nu är emellertid genom fallet människans förnuft förmörkat. Detta visar sig däri, att förnuftets kunskap om att Guds vilja utgör det sanna goda ej på det sättet bestämmer människans insikt, att hon i det konkreta, enskilda uppfattar Guds vilja rätt. Om hon nämligen ägde en rätt kunskap om Guds vilja, skulle hon ej endast äga den allmänna kunskapen om att Guds vilja representerar det goda, utan hon skulle också i det konkreta, enskilda uppfatta Guds vilja såsom god. Men även om förnuftet så är förmörkat, kvarstår dock i förnuftet ett visst, allmänt begrepp om det goda. Vad åter viljan beträffar, så äger denna enligt Melancthon en viss frihet. Människan äger nämligen en viss förmåga att besluta sig för det, som i förnuftet uppfattas såsom gott, d. v. s. krävt av lagen, och så i det yttre utföra detta. Viljans frihet är m. a. o. en frihet att i yttre gärningar utföra det, som människan uppfattar såsom av Guds lag befallt. Denna frihet har människan även efter fallet — låt vara att hon även i sina yttre gärningar ofta bryter mot lagen. Helt annorlunda däremot förhåller det sig ifråga om människans affekter gentemot Gud. Hennes affekter gentemot Gud kännetecknas av hat, fientlighet och misstro. Dessa affekter äger hon ingen förmåga att övervinna, och sålunda äger hon ej heller förmåga att i deras ställe åvägbringa affekter av kärlek, hängivenhet och förtröstan gentemot Gud.

²⁴ C. R. 13, 139.

I det, som utvecklats, framträder den naturliga människans fördärv, den förändring, som hos henne skett i och genom fallet. Före fallet, d. v. s. i urtillståndet, var människans förnuft upplyst och klart, så att det i allt rätt uppfattade Guds vilja. Hennes affekter voro affekter av kärlek och förtröstan till Gud. Hennes vilja utförde i det yttre gärningar i enlighet med Guds vilja. Och då, såsom anförts, hennes affekter kännetecknades av kärlek till Gud, så voro ej människans yttre gärningar resultat av ett framtvunget viljebeslut, utan de framsprungo ur en inre, affekternas hängivenhet mot Gud. Annorlunda har det blivit i och med fallet. Förnuftet är förmörkat, även om det alltjämt i förnuftet finns en viss kunskap om Gud. Affekterna kännetecknas av fientlighet gentemot Gud. Viljan är visserligen i så måtto alltjämt fri, att människan har frihet att i det yttre utföra sådana gärningar, som krävas av lagen. Men då under allt detta människans affekter äro fientliga gentemot Gud, framspringa ej dessa människans viljeakter, dessa hennes yttre gärningar, ur en inre hängivenhet gentemot Gud. De äro, under en affekternas inre motvilja, frampressade av en viljeansträngning att i det yttre lyda lagen och av fruktan för Guds straff.²⁵

Det framgår av allt detta, att Melanchtons distinktion mellan viljan och affekterna äger en avgörande betydelse i hans teologi. Ja, man skulle rent av kunna påstå, att Melanchton betraktar denna distinktion såsom sitt egentliga teologiska mästerstycke. Han kan med hjälp av denna distinktion å ena sidan hävda, att människan äger en frihet med avseende på de yttre gärningarna, men samtidigt hävda, att hon ej äger någon frihet i förhållandet till Gud, då hon ej äger någon förmåga att själv förändra sina affekter gentemot Gud. — Det gäller nu att uppmärksamma, huru med denna distinktion omedelbart sammanhänger en distinktion mellan den första och den andra tavlan i lagen.

Lagen kräver av människan ett bestämt förhållande gentemot Gud (den första tavlan) och ett bestämt förhållande gentemot nästan (den andra tavlan). För det första kräver lagen, att människan verkligen skall hålla Gud för sin Gud, d. v. s. att hon skall förtrösta på och älska Gud. Men detta förmår den naturliga människan ej åstadkomma. Trots det att hon i förnuftet äger en viss kunskap om Gud, kan hon omöjligen framskapa

²⁵ Se även Melanchtons jämförelse med de båda statsformerna, den "politiska" och den "despotiska", C. R. 13, 154.

de rätta affekterna gentemot Gud, nämligen affekter av kärlek och hängivenhet. Hennes affekter kännetecknas tvärtom av fientlighet mot Gud. Då sålunda hennes affekter innebära raka motsatsen till det, som lagen kräver, så måste lagen med nödvändighet anklaga henne. Allt detta visar, att hon genom lagen omöjligen kan bringas i ett rätt förhållande till Gud, att hon ingen förmåga äger att åstadkomma det, som lagen i sin första tavla kräver. För det andra kräver emellertid lagen kärlekens gärningar gentemot nästan. Dessa yttre gärningar förmår människan till en viss grad åstadkomma. Ty då hon i den förut angivna meningen äger en viljans frihet, äger hon därmed en viss förmåga att åstadkomma de yttre gärningar, som hon uppfattar vara krävda av lagen. Låt visserligen vara, att dessa yttre gärningar ej härflyta ur den inre hängivenhet för Guds vilja, som hon skulle hava, om hon ägde de rätta affekterna gentemot Gud. Detta hindrar likväl ej, att hon äger en viss, relativ förmåga att åstadkomma själva de yttre gärningar, som krävas i hennes förhållande till nästan. På detta sätt äger hon en viss förmåga ifråga om det, som tillhör den andra tavlan.

Med denna distinktion mellan den första och den andra tavlan sammanhänger åtskillnaden mellan det andliga och det världsliga regementet. Det världsliga regementet övervakar förhållandet mellan människorna, d. v. s. lydnaden gentemot lagen i dess andra tavla. Det appellerar här till människans frihet, och det förmår sålunda också att hos människan åvägabringa yttre gärningar enligt lagen i dess andra tavla. Men däremot förmår ej det världsliga regementet åvägabringa något i människans förhållande till Gud (den första tavlan). Det har därför med den första tavlan att skaffa endast i den meningen att det upprätthåller den yttre kyrkodisciplinen, d. v. s. främjar det yttre bruket av ordet och sakramenten.²⁶ Det andliga regementet åter förkunnar evangelium.²⁷ I och genom evangelium verkar Anden hos människan. Härigenom uppväcks hos människan tro, och denna består icke endast i en rätt kunskap om Gud utan även i rätta affekter, d. v. s. affekter av kärlek och hängivenhet gentemot Gud. Dessa affekter komma sålunda till stånd genom Andens

²⁶ Se härom vidare nedan.

²⁷ Det andliga regementet förkunnar visserligen även lag, men det är förkunnelsen av evangelium, som är s. a. s. det specifikt utmärkande för det andliga regementet.

verk i evangelium, d. v. s. såsom något, som förlänas människan såsom en gåva. I och med denna gåva äger hon det, som kräves i lagens första tavla.

På detta sätt är det ett inre samband emellan distinktionen mellan affekter och vilja, mellan den första och den andra tavlan och åtskillnaden mellan det andliga och det världsliga regementet. Ja, i själva verket giva dessa distinktioner uttryck åt en och samma sak. Därför kunna de också alla innefattas under en och samma distinktion, nämligen distinktionen mellan det inre och det yttre. I en yttre sfär, nämligen i förhållandet till medmänniskorna (den andra tavlan), d. v. s. den sfär, som står under det världsliga regementet, äger människan en frihet. Hon äger nämligen i förnuftet en kunskap om lagen och äger frihet att i yttre gärning utföra, vad hon uppfattar vara krävt av lagen. I den inre sfären däremot, d. v. s. förhållandet till Gud (den första tavlan), äger hon ingen frihet.²⁸ Till denna inre sfär hör nämligen människans affekter, hennes rörelser i hjärtat, och dessa sina affekter äger hon ingen förmåga att själv omskapa. Endast genom evangelium och den i detta verksamme Anden kan hon såsom en gåva erhålla de rätta affekterna.

Allt detta åskådliggör, huru Melanchton vill upprätthålla den lutheriska grundtanken, att människan ingen förmåga äger att åvägabringa en rättfärdighet inför Gud.

GUDS FRÄLSNINGSVERK OCH MÄNNISKANS FRIHET, RESP. OFRIHET.

Vad som nu anförts har visat, huru enligt Melanchton människan ej äger någon frihet i förhållandet till Gud. Men efter detta måste den frågan ställas, huru man skall fatta förhållandet mellan denna tankegång och det, som tidigare blivit utvecklat, nämligen att människans eget ställningstagande är orsak till förkastelsen och sålunda också indirekt är en verkande faktor vid frälsningen. Det är denna fråga, som i viss mening utgör det egentliga problemet i Melanchtons teologi. — Huru denna fråga hos Melanchton besvaras, måste nu i korthet angivas.

Melanchton framhäver, såsom redan anförts, att det endast är genom

²⁸ Även Luther gör en distinktion mellan det inre och det yttre, vilket här ej har kunnat närmare utvecklas. Luther uppfattar emellertid ej det inre och det yttre såsom tvenne olika sfärer, vilket Melanchton i viss mening gör.

Andens verk i evangelium, som hos människan tron kan uppväckas. Genom ordet (evangelium) framställes Gud för människan sådan han är, nämligen såsom den kärleksfulle och barmhärtinge. Kunskapen härom uppväcker under Andens inverkan hos människan förtröstan på denna Guds godhet, d. v. s. affekter av kärlek och förtröstan gentemot den gode och kärleksfulle Guden. På detta sätt verkar Anden genom evangelium hos människan inte endast en rätt kunskap om Gud utan den uppväcker även de rätta affekterna gentemot Gud, d. v. s. Anden verkar tro. Ty tron består i rätt kunskap om Gud och rätta affekter gentemot Gud. Denna tro är sålunda en gåva, som hos människan verkas av Guds Ande.

Men samtidigt är att märka, att härvid även människans egen vilja är en verkande faktor. Om man skall förstå, huru Melanchton fattar detta, måste man uppmärksamma den nyss anförda omständigheten, att det är genom den kunskap om Gud, vilken evangelium meddelar, som Anden verkar. Melanchton, liksom efter honom ortodoxien, betonar med skärpa, att det är genom ordet, resp. kunskapen om ordet, och endast genom detta, som Guds Ande verkar. Men — och detta är att märka — om ordet, resp. kunskapen om ordet, skall verka på människan, måste det tillägnas av människan. Människan måste besinna sig på vad ordet (evangelium) innehåller, begrunda ordet, med ett ord med sin vilja mottaga ordet. Det är här, som åtskillnaden mellan de båda grupperna av människor framträder. Ty om man betraktar den människa, som går förlorad, så riktar sig evangeliet även till henne. Guds Ande är beredd att genom evangelium även hos denna människa uppväcka tro (*promissio universalis*).²⁹ Men hon mottager ej ordet, utan hon avvisar detta. Sålunda är hennes eget ställningstagande orsak till förtappelsen, ty då Gud verkligen genom ordet vill hos henne verka tro, skulle hon hava blivit frälst, om hon i stället för att hindra ordets verkande hos sig, hade mottagit och begrundat ordet. Vad åter beträffar den människa, som kommer till tro, så åstadkommes hos henne tron därigenom, att Anden hos henne verkar genom evangelium, resp. kunskapen om Gud såsom den kärleksfulle, och genom detta uppväcker affekter av kärlek och förtröstan gentemot Gud. Men detta skulle ej kunna ske, om ej människan själv besinnar sig på evangelium, bejakar och mottager detta. På detta sätt är människans egen vilja en verkande faktor även i frälsningen (tron). Därför kan Melanchton

²⁹ Jämf. ovan s. 97.

säga, att i tron trenne faktorer (causae) sammanträffa, nämligen Guds ord, Den Helige Ande och människans vilja, vilken bejakar Guds ord och ej gör motstånd mot detta.³⁰ Därmed är det givet, att åtskillnaden mellan människorna, då den ene blir förtappad, den andre frälst, till en viss grad har sin orsak i människans egen vilja.³¹

Allt detta åskådliggör, huru Melanchton på en gång vill hävda, att frälsningen (tron) kommer till stånd såsom ett Andens verk, d. v. s. såsom en Guds gåva, men att dock samtidigt människans vilja härvid utgör en verkande faktor. Utifrån detta måste nu hans uppfattning av förhållandet mellan det inre och det yttre, mellan evangelium och lag, än en gång granskas.

Att upprätthålla distinktionen mellan det inre och det yttre, mellan affekter och vilja, är för Melanchton angeläget. Genom denna vill han nämligen betona, att människan visserligen äger en yttre frihet men ej en frihet i förhållandet till Gud. Inom den yttre sfären äger hon frihet att utföra gärningar, som hon uppfattar vara krävda av lagen, men hon äger däremot ej någon förmåga att (i det inre) skapa de rätta affekterna gentemot Gud. Men nu har det, som senast anförts, visat sig, att den mänskliga viljans aktivitet i det yttre dock är en verkande faktor även i det, som rör det inre förhållandet till Gud. Till det yttre, till det, som den mänskliga viljan i viss mån förmår, hör nämligen viljans begrundande av ordet och bejakande av ordet, och detta utgör en betingelse för att Anden skall kunna utföra sitt verk. Visserligen förmår viljan omöjligen skapa de rätta affekterna i hjärtat, d. v. s. i människans inre; detta förmår endast Guds Ande — i så måtto upprätthålles åtskillnaden mellan den yttre och den inre sfären. Men alldenstund Anden verkar genom ordet och genom ordet uppväcker de rätta affekterna i det inre, kan Andens verk i det inre utföras, endast om människan (i det yttre) med sin vilja mottager och bejakar Guds ord. I så måtto är det, som människan i det yttre verkar, en betingelse för att Anden skall kunna utföra sitt verk i det inre. Häremot svarar Melanchtons uppfattning av det världsliga regementet och dess förhållande till det andliga. Det världsliga regementet äger kompetens en-

³⁰ C. R. 21, 658: "Cumque ordimur a verbo, hic concurrunt tres causae bonae actionis, verbum Dei, Spiritus sanctus et humana voluntas assentiens, nec repugnans verbo Dei."

³¹ Jämf. ovan s. 98, not. 15.

dast inom den yttre sfären, men det förmår ej omskapa människans förhållande till Gud, något, som kan ske endast inom det andliga regementet. Och dock skall det världsliga regementet beflita sig om den yttre kyrko-disciplinen, främja det yttre bruket av ordet och sakramenten, för att därigenom åvägabringa betingelsen för att Anden, som är verksam genom det yttre ordet, skall kunna i det inre hos människorna utföra sitt verk.

Mot allt detta svarar Melanchtons uppfattning av förhållandet mellan evangelium och lag. Melanchton upprätthåller, såsom redan förut anförts, en bestämd åtskillnad mellan lag och evangelium. Ty människan kan omöjligen åstadkomma det, som i lagen kräves, de rätta affekterna gentemot Gud, och därför måste lagen med nödvändighet anklaga henne. Endast genom evangelium kan tron på Gud och därmed de rätta affekterna hos henne uppväckas. I så måtto måste lag och evangelium s. a. s. ställas emot varandra. Men samtidigt är att märka, att lagen från en sida sett dock i en viss mening innehåller en begynnelse till det, som gives i evangelium. Ty redan genom lagen äger människan, enligt vad som förut anförts, i en viss mening en objektivt riktig kunskap om Gud. Redan genom lagen äger nämligen människan i förnuftet en viss kunskap om att Guds vilja representerar det sanna goda.³² Visserligen är att märka, att hon, då hon av lagen anklagas, omöjligen vågar förtrösta på Gud; att hon därför först genom evangelium, i vilket Gud framställer sig såsom den, som förbarmar sig över syndare, vågar förtrösta på Guds godhet. Men detta upphäver ej, att människan redan genom förnuftets kunskap om lagen äger en viss, allmän kunskap om att Guds vilja representerar det sanna goda. Från denna synpunkt sett måste det, som sker genom evangelium, betraktas såsom ett förverkligande av det, vartill människan genom förnuftets kunskap om lagen är anlagd.

Allt detta har visat, huru Melanchtons åskådning är bestämd därav, att han på en gång vill hävda, att människans egen vilja är orsak till förtappelsen och därmed också en verkande orsak även i frälsningen, och på samma gång hävda, att människan inför Gud intet förmår. Människans oförmåga, resp. Guds verk i frälsningen, hävdas i distinktionen mellan affekter och vilja, inre och yttre, det andliga och det världsliga regementet, och den därmed sammanhängande åtskillnaden mellan evangelium och lag. Men samtidigt betonas människans egen vilja såsom en

³² Jämf. ovan s. 100 f.

verkande faktor i frälsningen; det betonas, att det yttre tillägnande av ordet, som sker genom viljan, utgör en betingelse för att Anden i det inre skall kunna utföra sitt verk, att därför också den yttre kyrkodisciplinen har detta syftemål; och likaledes förutsättes det, att lagen i viss mening innesluter en begynnelse till det, som gives i evangelium.

Allt detta kan också uttryckas så, att Melanchtons teologi får sin prägel däraf, att den på en gång vill upprätthålla tankegångar, som i Luthers åskådning äro avgörande, och dock samtidigt i visst avseende innebär en medveten reservation gentemot Luther. Eller omvänt: den utgör i och med sitt hävdande av människans egen vilja såsom orsak till förtappelsen och därmed också såsom en viss orsak i frälsningen, en medveten reservation gentemot Luther; men på samma gång vill den upprätthålla den lutherska tanken, att människan inför Gud intet förmår. Det är denna dubbla tendens, som varit bestämmande vid utformningen av Melanchtons åskådning och som har givit denna dess prägel. Denna Melanchtons åskådning och de problem, som därmed äro givna, har tagits i arv av den lutherska ortodoxien, och därmed har den verkat bestämmande på hela den följande lutherdomen. Så är Melanchton en bland de fåtaliga teologer i kristendomens historia, som har präglat en åskådning, vilken verkat bestämmande på kyrkor och nationer under århundraden.

VAD MENADE LUTHER MED NY FÖDELSE?

AV DOCENT GÖSTA HÖK, UPPSALA

Den ovanstående frågan kan icke besvaras, med mindre än att förhållandet mellan dopet — såsom Luther tänkt detta — och den nya födelsen klarlägges. Vi måste därför taga vår utgångspunkt i dopet och fråga inledande, hur Luther tänkt dopet. I den lilla skriften "Ein Sermon von dem Sakrament der Taufe" av år 1519 användes ordet dop av Luther i en mycket vid betydelse. Dopet identifieras där faktiskt med hela den mänskliga frälsningsprocessen från början till slut. Det omfattar 1) sakramentet 2) sakramentets verk a) en daglig övning b) död och uppståndelse på den yttersta dagen.

1) Sakramentet är den handling, i vilken människan genom tecknet blir *sakramental*¹ delaktig av Kristi död och uppståndelse, under det att den fulla delaktigheten ännu låter vänta på sig. Luther säger: "Also ist der mensch gantz reyn unnd unschuldig sacramentlich, das ist nit anderss gesagt, dan er hatt das tzeychen gottis, die Tauffe, da mit angetzeygt wirt, seynn sund sollen alle tod seyn, und er yn gnaden auch sterben und am Jungsten tag auffersteen, reyn an sund unschuldig ewiglich zu leben. Also ists des sacraments halben war, das er an sund unschuldig sey. Aber die weyll nu das noch nit vollbracht ist und er noch lebt ym sundlichen fleysch, sso ist er nit an sund noch reyn aller dinger, ssondern angefangen, reyn und unschuldig zu werden" (WA 2 730). Frågar man vad denna sakramental handling betyder, när den isoleras från verkets fullbordan,

¹ Sakramentet har enligt Luther sin kraft genom instiftelsen före och oberoende av vår tro (WA 37 634 ff.). *Sakramental* delaktighet av Kristi död och uppståndelse är icke desto mindre för Luther alltid en delaktighet i tro. "Ita baptismus neminem iustificat nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus: haec enim iustificat et implet id quod baptismus significat" (WA 6 532 f.). "At sacramenta non implentur, dum fiunt, sed dum creduntur" (WA 6 533). "At tunc sacramenta non sua sed fidei virtute faciunt quod faciunt, sine qua nihil prorsus faciunt, ut dixi" (WA 6 538). Sakramental delaktighet får därför icke här tolkas såsom en delaktighet ex opere operato.

svarar Luther i denna skrift genom att hänvisa till förbundstanken. Förbundet är ömsesidigt. Gud förbinder sig med människan. "Das hilfft dir das hochwirdig sacrament der tauff, das sich gott daselbs mit dyr vorpindet und mit dyr eyns wird eyns gnedigen trostlichen bunds" (WA 2 730). Men människan förbinder sig också att bliva hos Gud, döda synden och leva väl (WA 2 730). Från vår sida är dopet ett vårt löfte (WA 2 736). När Luther så redogör för det sakramentalas innebörd, ligger tonvikten givetvis på det Gud gör och icke på vad människan gör. Gud förbinder sig i sakramentet med människan. Därför utvecklar Luther ett år senare i "De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium" endast denna sida av saken och talar då icke mer om förbundet utan om löftet. Det är Gud som lovar, att den som tror och bliver döpt skall bliva frälst (WA 6 527 ff.).

2) Från den sakramentala handlingen skiljes så, vad Luther kallat *sakramentets betydelse* eller *sakramentets verk* (WA 2 728 o. 729, jfr 30 I 220 f. o. 382).² Sakramentets betydelse eller verk tillhör dels denna tiden dels den yttersta.

a) Så länge vi leva, övar Gud oss med många goda verk och mångahanda lidanden (WA 2 730 o. 731). Det är här fråga om början på något, som sker så småningom och fullbordas i livet efter detta (WA 2 728 o. 730). Det är här frågan om vår vandel (WA 2 736). Det är denna sida, som i anslutning till Rom 6,4 särskilt utvecklas i Luthers stora och lilla katekes och där betecknas såsom ett dagligt dop (WA 30 I 220 ff. o. 382 f.).

b) Sakramentets verk fullbordas dock aldrig med det dagliga. Dess fullbordan tillhör den yttersta tiden och sker först genom vår död och vår uppståndelse (WA 2 730).

Av vad som nu sagts framgår att Luther kan tala om dopet i dess trängre betydelse, där det helt enkelt likställes med den sakramentala dop-handlingen, men att dopet i vidare mening för Luther omfattar icke blott den sakramentala handlingen, utan även allt detta, som skänker den sakramentala handlingen dess innebörd, nämligen en livslång bot eller förnyelse och en till den yttersta tiden hörande fullbordan.

Luther har nu både i predikan "Ein Sermon von dem Sakrament der Taufe" och i stora katekesen sammanställt dop och ny födelse. I den förra

² Båda uttrycken kunna av Luther någon gång användas i den motsatta betydelsen om den sakramentala handlingen i motsats till förverkligandet (bedeutung WA 2 729, werck WA 30 I 220).

skriften anföres Tit. 3 och Joh. 3, i stora katekesen Tit. 3 (WA 2 727 f. o. 30 I 215). Det är de klassiska bibelställen, som anses bevisa att dop och ny födelse höra samman. ”Ur dopet födes människan andligen och blir ett nådens barn och en rättfärdig människa”, säger Luther i predikan om dopet 1519, i stora katekesen säger han ”genom ordet får dopet kraft att bliva ett bad till ny födelse”. Den nya födelsen har också någon gång identifierats med dopet (WA 47 15). Om sambandet råder intet tvivel.

Frågan blir nu, om Luther identifierat den nya födelsen med hela det skeende, som åsyftas, när ordet dop tages i dess egentliga och mest omfattande betydelse, eller om ordet ny födelse kan användas exklusivt för att beteckna endast en del av detta skeende, antingen det sakramental eller också den dagliga förnyelsen eller möjligen det slutgiltiga vid den yttersta tiden.

I.

Vi konstatera först, att det hos Luther finns uttalanden om den nya födelsen, som endast kunna förstås sakramentalt. Så finnes redan i Romarbrevskommentaren 1515—16 ordet pånyttfödelse i förbigående använt om den i sjätte kapitlet omtalade sakramental delaktigheten av Kristi död och uppståndelse (WA 56 57 ff., 70 o. 72), låt vara att Luther här i allmänhet talar om saken utan att använda termen ny födelse.

I ”De captivitate” 1520 säges direkt *att död och uppståndelse med Kristus genom dopet*, såsom Paulus utvecklat saken i Rom 6 är *detsamma som ny födelse*: ”Significat itaque baptismus duo, mortem et resurrectionem, hoc est, plenariam consumatamque iustificationem. . . . Hanc mortem et resurrectionem appellamus novam creaturam, regenerationem et spiritualem nativitatem, quam non oportet allegorice tantum intelligi de morte peccati et vita gratiae, sicut multi solent, sed de vera morte et resurrectione” (WA 6 534). Det är genom dopet och tron, vi ha del av Kristi död och uppståndelse. Så till vida är den nya födelsen här sakramental. Samtidigt vidgas på detta ställe begreppet ny födelse till att omfatta hela den eskatologiska förnyelsen i verklig död och uppståndelse. ”Non enim baptismus significatio ficta est, Neque peccatum moritur, neque gratia surgit plene, donec corpus peccati, quod gerimus in hac vita, destruat, ut ibidem Apostolus dicit” (WA 6 534). Vi ha redan här i tiden i tron på dopet sakramentalt del av denna eskatologiskt tänkta nya födelse. ”Quare dum incipi-

mus credere, simul incipimus mori huic mundo et vivere deo in futura vita, ut fides vere sit mors et resurrectio, hoc est spiritualis ille baptismus, quo immergimur et emergimus" (WA 6 534). Enklast kunde man kanske uttrycka Luthers tanke så, att ny födelse är detsamma som uppståndelse till evigt liv, men denna uppståndelse ha vi här i livet endast del av "sakramentalt", dvs. i tro på Guds med sakramentet givna löfte.

På många andra ställen har Luther direkt beskrivit den nya födelsen på ett sätt, som endast blir förstäeligt, om man får antaga, att han talat om en sakramental förändring hos människan till skillnad från en empirisk. Den sakramentala förändringen är *momentan* till skillnad från den empiriska, som sker så småningom. Hos Luther kunna sakramental och empirisk förvandling skiljas genom detta. I kyrkopostillan 1522 omtalas nu nya födelsen såsom given på en enda gång i motsats till gärningarna. Vi draga härav den slutsatsen, att Luther där tänkt den nya födelsen sakramentalt. Han säger: "Also nennet er das bad nit eyn leylich badt, ssondernn eyn badt der widdergepurtt, das eyn solch bad sey, das nitt obenhynn die hawtt wassche und den menschen leylich reynige, ssondernn seyn gantz natur umbkere und wandelle ynn eyn ander natur, das die erst gepurtt, vom fleysch geschehen, vorstorret werd mit allem erbe der sundenn und vordampnis. Damit aber aussgedruckt wyrтт, das unsser heyl auff eyn mal unss geben wirt und nit mit wercken tzu holen ist. Denn gepurtt gibt nit alleyn eyn glid, hand odder fuess, ssondernn das gantz leben, den gantzen menschen, der nit darumb wirckt, das er geporn werde, sondern darumb und tzuuornn geporn wirt, das er wircken mugc" (WA 10 I 1 112 f.). Samma på en gång fulländade och därför sakramentalt tänkta förvandling omtalas i "Sermo de triplici iustitia" 1518. Luther utlägger 1 Joh. 3: "Qui natus est ex deo, non peccat (id est non est peccator), sed generatio dei conservat eum" (WA 2 44). Parentesen visar, att förvandlingen tänkts sakramentalt, det är icke frågan om empirisk syndfrihet (jfr WA 45 652 ff.).

Också på andra ställen skildrar Luther förvandlingens art på ett sätt, som är förenligt med en sakramental pånyttfödelse, men helt oförenligt med en empiriskt tänkt förvandling. Det sker, när han i Romarbrevskommentaren talar om hur vi i dopet en gång för alla få del av Kristi liv, låt vara att vi ofta falla och åter uppstå. Detta liv är *evigt* och kan därför icke påbörjas mer än en enda gång (WA 56 327). Ur tanken på evigheten

sluter sig också Luther till att dopnåden icke kan förloras (WA 2 45, 6 529, 30 221, 45 173). Den nya födelse människan fått kan icke förloras.

Ett annat argument för sakramental tolkning är den nya födelsens *osynlighet*. En empiriskt tänkt förvandling är icke osynlig. Att den det skulle vara, har Luther aldrig påstått. Men den nya födelsen är osynlig. Det beror på dess sakramentala karaktär. Den pånyttfödde, säger Luther, utmärker sig icke genom särskilt heliga verk. Därför känns han icke igen av utomstående (WA 21 538, 29 387). Pånyttfödelsen är här lika oåtkomlig som vinden. Ingen iakttagar vinden själv. Man hör den endast susa och man känner den, när den träffar. Så är det också med pånyttfödelsen. Man hör ordet, ur vilket pånyttfödelsen framgår, då särskilt dopordet, och man känner dopvattnet (WA 47 33 f.). Detta är alltid synligt och åtkomligt, men i övrigt är den nya födelsen osynlig. Den Helige Ande kommer icke numera på ett synligt sätt (WA 40 I 571 f.). Därför måste man tro på den nya födelsen utan att se den och utan att kunna angiva tid och plats (WA 10 I 2 303, 47 29). Därför måste vi förneka förnuftet och vad den gamla människan ser, för att i stället hålla oss till ordet och vad Gud säger (WA 10 I 2 299, 47 23). Tron på den nya födelsen måste hållas fast trots anfäktningar (WA 47 36). Därför är icke heller den nya födelsen ett utvärtes kännetecken inför människor (*coram hominibus*). Det är inför Gud (*coram deo*) den nya människan blir till (WA 45 174).

Ännu en sak kan anföras som bevis för att Luther tänkt den nya födelsen sakramentalt. Det är, att den nya födelsen av Luther tänkes såsom *utgångspunkten för såväl skuldbefrielse som empirisk förvandling*. I den nya födelsen har människan en sakramental och mystisk förening med Kristus. Kristus är närvarande. Ur denna förening springa så syndernas förlåtelse och empirisk förvandling fram. Dessa kunna båda var på sitt sätt uppfattas såsom i tid och rum givna storheter, men härledas då logiskt ur den sakramentala föreningen med Kristus. Saken finnes antydd redan i Romarbrevskommentaren. Där säger Luther: "Deus in Christo regenerat hominem generatum sanatumque vitiatum a reatu statim, ab infirmitate paulatim" (WA 56 70). Luther ser denna sak på samma sätt ännu vid slutet av sitt liv (WA 47 14). Utgångspunkten, föreningen med Kristus, kan skildras så att Kristus byter födelse med oss. "Darumb hatt Christus wollen geporn werdenn, auff das wyr durch yhn anderweytt gepornn wurden, wie er sagt, Joan. 3. Wilchs geschicht durch solchen glawben, wie

Jacob. 1. sagt: Er hatt unss williglich geporn durch seyn wortt der warheytt, das wyr anheben seyn new Creatur tzu seyn. Sihe, also nympt Christus tzu sich von unss unsser gepurtt und vorsenckt sie ynn seyner gepurtt und schenckt unss die seyne, das wyr darynn reyn und new werden, als were sie unsser eygen . . ." (WA 10 I 1 72). Ur denna nya födelse skola sedan både förtröstan på Kristus och verken springa fram såsom något sekundärt (WA 47 14). "Christus muss fur allen dingen unsser und wyr seyn werden, ehr wyr tzu den wercken greyffen" (WA 10 I 73). Alldeles samma ordning mellan ny födelse och verk finnes på andra ställen (se särskilt WA 10 I 1 112 ff. o. 328).

Hur kommer då denna sakramentalt tänkta nya födelse till stånd i människan? Den är helt ett Guds verk (WA 25 64, 45 70). Lika litet som någon kan vara orsak till sin jordiska födelse, kan han vara orsak till den himmelska födelsen. Man kan inte göra den nya människan. Hon måste växa fram eller födas (WA 12 298, 47 31). Här verkar nu Gud genom evangelium. *Ordet* är det utsäde, ur vilket det nya livet skall växa fram (WA 10 I 1 232, 12 298 o. 302, 45 69). Ordet måste därefter mottagas i tro. "Verbum mus anfahen, et fides accedat, quae facit new kind" (WA 45 70). "Also geschiecht die Geistliche geburt durchs wort gottes, durch die tauffe und den glauben, Und wir sind albereit in dieser geburt, dieweil wir noch alhier auff erden leben, wenn wir gleuben . . ." (WA 47 19).

I stället för att tala om ordet kan Luther också tala om *dopet* som utgångspunkt för den nya födelsen. Joh. 3, 5 "Om en människa icke bliver född av vatten och Ande, så kan hon icke komma in i Guds rike" utlägges så. Vattnet syftar här enligt Luther på dopet. Vederdöparen Münzers utläggning avvisas. Münzer hade tolkat vattnet bildligt såsom anfäktning och bedrövelse (WA 47 11). För Luther är det icke fråga om något sådant utan om vattendopet i bokstavlig mening. Med detta införes dock intet i princip nytt utöver ordet. Dopet är ju för Luther ett synligt ord. Också dopet måste mottagas i tro, för att bli till välsignelse.

Till sist kan Luther också tala om, att *den Helige Ande* verkar den nya födelsen (WA 29 387). I Johannesevangeliet samordnas ju vatten och Ande. Men icke heller härmed införes någon med ordet och dopet konkurrerande princip. Ordet innehåller Anden. "Ubi verbum est, ibi statim triffu spiritum, quando externe metiris, feilstu" (WA 20 424). Anden

möter oss icke oberoende av ordet. Den är icke heller på något sätt synlig eller kännbar. Allt vi se eller känna är ordet. Vindens sus (Joh. 3, 8) är ordet (WA 20 424). Sammanfattande skulle man därför kunna säga, att den nya födelsen verkas av Gud genom ordet i allmänhet, men särskilt genom dopordet, och Anden finnes i dessa ord (WA 20 419). Ordet och Anden, som finnes i ordet, väcka tron, som innebär delaktighet av den nya födelsen (WA 40 I 572). På så vis bli icke dop och tro på något sätt konkurrerande principer. I ord och dop och tro är Kristus närvarande och därmed människan också delaktig av den nya födelsen. Hon äger Kristus sakramentalt i tron.

Men *tron* verkas icke mekaniskt av ordet. Med tron införes tanken på människans ansvar. Hon är ansvarig för sitt tillstånd, vare sig hon är pånyttfödd eller ej. Hon kan avvisa den nya födelsen och välja den gamla (WA 47 20). Hon kan förhärda sig (WA 45 70 f.). Men hon kan också ge efter för den nya födelsen och låta den ske. Det sker, när hon låter allt jordiskt fara och bara litar på Gud (WA 47 20). Det sker, när hon ger sig fången åt Kristus (WA 47 21). Det sker, när han får föra oss vart han vill (WA 47 35). Det sker, när vi befalla oss åt Gud (WA 20 419 f., 47 44). Det sker, när vi dö från oss själva, och det sker icke utan möda och arbete (WA 12 590). Försöker människan tro, utan att på detta sätt släppa till sig själv, blir hennes kristendom utan kraft. Då måste hon själv räknas som en falsk kristen (WA 45 70).

Den nya födelsen är således helt och hållet något gudomligt, ett Guds verk, till vilket vi på intet sätt själva tagit initiativet. Dess existens är icke beroende av oss utan av Gud (WA 37 634 ff.). Men vi kunna taga emot den i tro eller avvisa den i otro. Därför äges den endast i tron (WA 45 69). I tron är Kristus närvarande, där är den sakramentala föreningen med honom verksam (WA 10 I 1161). Den nya födelsen är därför icke till sin existens beroende av tron, den är till oberoende av tron endast genom Guds ord och dopet, men den blir icke till välsignelse för oss utan tron.

Vi ha därför i den nya födelsen, såsom Luther uppfattat denna, evangeliets kärna och det väsentliga i kristendomen. Ny födelse är nämligen att genom dopet sakramentalt ha del av Kristi död och uppståndelse, och därmed en verklig sakramental gemenskap med Kristus. Det är att sakramentalt ha ryckts undan fördärvsmakterna synd, död, djävul, vrede och

lag. Det är att ha syndernas förlåtelse och evigt liv. Kristus är närvarande och låter oss få del av allt sitt, samtidigt som han tar på sig allt vårt. Därför sättes ny födelse såsom *den sanna och riktiga frälsningsvägen* i motsättning till gärningarnas väg, som munkar, nunnor och papister vandrat. Luther menar, att vi bli frälsta genom ny födelse, men aldrig genom gärningar. Men hur äga vi den nya födelsen? Vi äga den icke i skådande, utan i tro på evangelium, på ordet och särskilt dopordet. Utan tro äga vi den icke. Därför måste förnuftets ljus släckas och trons och nådens ljus tändas, för att en människa skall vara född på nytt (WA 10 I 1 220 ff.). Den nya födelsen finns visserligen utan vår tro. Det är här på samma sätt, som det är med dopet. Skeppet (dopet) går icke sönder, men vi kunna halka och falla därur (WA 6 529, 30 I 222). Därför identifierar Luther den nya födelsen med dopet (WA 47 15). Men detta objektiva, som alltid varar och aldrig kan förloras äges dock endast i tron. Därför kan tron inträda i stället för den nya födelsen för att beteckna den riktiga frälsningsvägen i motsats till gärningarnas väg. "Sie will eyn badt, eyn widdergepurtt, eyn vornewrung machen, nitt alleynn der werck, ssondernn des gantzen menschenn. Sihe, das heyst frey unnd voll von der gnade gottis predigt. Denn Paulus spricht nit hie, das unss gott hab selig gemacht durch werck, sondern mit vollem mund schut er auss: durch eyn widdergepurtt unnd eyn vornewrung. Es gillt nitt flickens mit wercken. Es gillt gantz umbkeren die natur. Darumb geschichts auch, das die, sso recht glewben, musen viel leyden und sterben, auff das die gnad yhr art und kegenwerttickeyt beweyse" (WA 10 I 1 115). Det är trons väg, som står mot gärningarnas väg. Ny födelse kontra gärningar innebär därför detsamma som tro kontra gärningar (jfr WA 37 88).

Med utgångspunkt från denna likhet i sättet att använda begreppen ny födelse och tro förstå vi nu också, att Luther kunnat identifiera ny födelse och tro. Den nya födelsen är tro (WA 10 I 1 231, 29 386, 40 I 539 ff.). Barnskapet, som objektivt givits oss såsom ett löfte i dopet blir en subjektiv verklighet i tron. Subjektivt är det därför *de, som tro på Kristus* och syndernas förlåtelse, som räknas till *de pånyttfödda*. Här ha vi förklaringen till Luthers sätt att tala om pånyttfödda och icke pånyttfödda. De som tro ha del av den nya födelsen, andra icke. Nikodemus, som kommer om natten, är icke pånyttfödd, han fruktar, han har icke det sanna ljuset och därmed icke tron (WA 12 588, 47 5). Fariséer och

judar äro icke pånyttfödda, de tro icke. Munkar, nunnor och papister äro ännu mindre pånyttfödda. Abraham är däremot pånyttfödd på grund av tron, likaså Moses (WA 12 590, 27 190, 47 40). Isak, David, Simson och Gideon äro pånyttfödda, allesammans genom tron (WA 47 45).

Tanken på den såsom ett löfte givna sakramentala delaktigheten av Kristi död och uppståndelse i dopet ger således primärt den nya födelsen dess betydelse. Men denna delaktighet är subjektivt verklig endast för dem som tro. På så sätt kommer den nya födelsen sekundärt att identifieras med tron. Det är ju endast i de troendes liv den betyder något. Den sakramentala tolkningen av den nya födelsen för således med sig, att pånyttfödd blir detsamma som troende och genom tron rättfärdiggjord. Detta finnes redan hos Luther och fortsättes av Melanchthon. Här på denna lutherska linje är nya födelsen således tro till skillnad från de ur samma tro springande gärningarna. Det skiljer — som vi senare skola se — denna lutherska linje från kalvinismen. Där räknas också med en delaktighet av Kristi död och uppståndelse, som tar sig uttryck i en av den Helige Ande verkad helgelse och gärningar, men nya födelsen likställs icke med det första, icke heller med tron, utan med den Helige Andes empiriska effektiva verk hos människan. Hos Luther ha vi den nya födelsen i det sakramentalt tänkta dopet, och i människans tro, när hon tror detta dop. Hos Calvin ha vi den nya födelsen i det effektiva andedopet. Vi skola senare återkomma till detta.

II a.

Sedan nu den nya födelsens sakramentala karaktär fastslagits blir nästa uppgift att se, vad Luther lär om *den dagliga förnyelsen*. Räknas denna med till den nya födelsen, eller räknas den icke dit? Svaret blir, att Luther behandlat denna sak på samma sätt, som han behandlat dopet. Dopet kunde å ena sidan tagas i en mycket vid betydelse, så att det omfattade både sakramentet och den dagliga förnyelsen och den slutgiltiga förnyelsen vid den yttersta tiden. Å andra sidan kunde dopet såsom sakramental handling sättas i motsättning till förnyelsen, som då betecknades såsom dopets verk eller dopets betydelse. På alldeles samma sätt är det med den nya födelsen. Den kan å ena sidan tagas i en vid betydelse, så att den empiriska dagliga förnyelsen kommer att inräknas i den nya födel-

sen och betecknas såsom ny födelse, å andra sidan — och det är det vanliga — kan den nya födelsen tagas i rent sakramental betydelse, och då kommer den dagliga förnyelsen att skiljas från den nya födelsen i egentlig mening och betecknas såsom den nya födelsens verk. Vi ge nu närmast exempel på båda sätten att behandla den nya födelsens empiriska sida.

Den vida betydelsen på begreppet ny födelse återfinna vi i Kyrkpostillan 1522, där *den sakramentala förvandling, som människan äger i tron, flerstädes glider över i en empirisk förvandling*, utan att gränsen mellan det ena och det andra klart kan iakttagas. Att personen blir ny och att människan får ett nytt väsen, torde höra till den sakramentalt tänkta pånyttfödelsen, som vi äga i tron. Ett nytt ljus eller ett nytt förnuft är tron själv. Tänker man där på det tron gör oss delaktiga av, ha vi alltjämt att göra med den sakramentalt tänkta pånyttfödelsen, men tron och det nya förnuftet kan också ses såsom psykiska storheter och tillhöra då det, som empiriskt förvandlas. Tron blir då en frukt av den nya födelsen (WA 37 88). Tron kommer således in både på den ena och den andra sidan, både som det moment, vari vi äga det sakramentala, och som en del av den empiriska människa, som förvandlas genom det sakramentala. Så skildrar Luther i en predikan först rättfärdiggörelsen genom tron, varigenom min person blir god och behaglig inför Gud. Det är vad vi kallat den sakramentala pånyttfödelsen. Därefter fortsätter Luther omedelbart med att skildra den empiriska och talar då både om förnuftets och om viljans förvandling. Förnuftets förvandling är här detsamma som tro i empirisk mening, under det att viljans förvandling representerar sedlig förnyelse. Luther säger: "Datzu gibt er demselben seynen heyiligen geyst, der macht die person anderss und wandelt sie ynn eyn new mensch, der alssdenn eyn ander vornunfft, eyn andernn willen hatt, geneygt tzum gutten; die person, wo sie ist, die thut eyttel gutte werck, und was sie thutt, ist gutt, wie ynn der vorigen Epistell gesagt ist" (WA 10 I 1 328).

Men skildras denna empiriska förvandling, som springer fram ur den sakramentala, förlägges också här *tonvikten till tron, nu till trons empiriska sida*. Det är denna som betonas, när man på empirisk väg skall skilja pånyttfödda och icke pånyttfödda. Det är frågan om att med möda och arbete döda förnuftets ljus och hålla fast vid trons ljus. Abraham anföres som exempel. Abraham dödar förnuftet och ger Gud äran, därför kan han bli villig att offra sin ende son. "Secht da kreucht Abraham auss

seiner alten haut und tritt in got, glaubt im und wirt ein ander mensch" (WA 12 590). Inför döden synes det bäst, där värjer sig den, som icke är född på nytt, under det att den pånyttfödde litar på Gud (WA 10 I 1 232 f., 12 590 f.). Men det är inte endast den nya tron, det gäller, utan även total förvandling i övrigt. "Wo nu der (samen) ym hertzen hafftet, so ist der heylig geyst da und macht eyn newen menschen, da wirt gar eyn ander mensch, ander gedancken, andere wortt und werck. Also wirstu gantz verwandelt, Alles das du vor geflohen hast, das suchstu, und was du vor gesucht hast, das fleuhistu" (WA 12 298 f.). Detta springer fram ur den sakramentala förvandlingen. "Weyl yhr nu eyn new creatur seyt, solt yhr euch ytzt auch anders halten und eyn new wesen furen. Wie yhr vor ynn hass habt gelebt, so muest yhr ytzt ynn der lieb wandlen, aller dinge widdersynnisch" (WA 12 298).

Mest konkret skildrar väl Luther den empiriska förnyelsen, när han i kyrkopostillan 1522 liknat människan vid en orm, som kryper in i klippan för att ömsa skinn. Också här är tron utgångspunkten. Luther säger: "Sihe, wenn nu das liecht, die vornunfft, der alle dunckel, tod ist, finster, unnd ynn eyn new liecht vorandert worden, sso muss denn auch yhm folgen und vorandert werden das gantz leben und alle kreffft des menschen. Denn wo die vornunfft hyngheet, da folget der wille hynnach; wo der wille hyngheet, da folget die lieb, lust hynnach. Unnd muss also der gantz mensch ynn das Euangelium kriechen unnd alda new werden, die alle hawt ausstziehen, wie die schlange thutt, wenn yhr hawtt allt wirtt, sucht sie eyn enge loch ym felss, da kreucht sie hynndurch und tzeucht ab yhr hawt selbs unnd lest sie haussen fur dem loch. Also der mensch auch ynn das Euangelium und gottis wortt sich begeben muss, getrost folgen seyner tzusagung, er wirt nit liegen, sso tzeucht er ab seyn alle heutt, lest haussen seyn liecht, seyn dunckel, seyn willen, seyn liebe, seyn lust, seyn reden, seyn wircken, und wirt also gantz eyn ander new mensch, der alle dinck anderss ansihet denn vorhynn, anderss richtet, anderss urteylt, anderss dunckt, anders will, anderss redt, anderss liebt, anderss lust, anderss wirckt unnd feret denn vorhynn, kan darnach alle stend und werck aller menschen erkennen, ob sie recht odder unrecht faren . . ." (WA 10 I 1 233 f.). Meningerna torde vara, att då ormen fått ett nytt skinn, dvs. när människan sakramentalt fötts på nytt, då måste den lägga av den gamla huden; människan måste med andra ord empiriskt förnyas, låt vara att detta aldrig

sker fullständigt i detta livet. På denna bild anspelas i många andra sammanhang, där den nya födelsen skildras av Luther. Människan skall avkläda sig den gamla huden och så bli ny (10 I 2 224, 299 f., 20 417, 29 386, 45 69, 47 9). Med den gamla huden menas här helt enkelt den gamle Adam (WA 10 I 2 224). Människan kan icke i empirisk mening tro, utan att Adam avlägges och Kristus iklädes. Här i livet sker detta dock aldrig annat än ofullständigt. Det går som med surdegen så småningom. Det fulländas först i livet efter detta (WA 10 I 2 224).

Frågan är nu bara om det empiriska är den nya födelsen. Det är förvisso en förnyelse, som springer fram ur den nya födelsen. Denna förnyelse kan ibland räknas in i denna, men i allmänhet framställes saken icke så. Vi ha här att göra med den nya födelsens verk och med vad en pånyttfödd människa gör, men icke med den nya födelsen själv. Så är det t. ex. på det ställe, där det talas om ormen. Dessa verk äro icke desto mindre en nödvändig betingelse för att det skall vara tal om ny födelse hos en människa. Saknas de helt, saknas också den nya födelsen. Därför lär också Luther i överensstämmelse med 1 Joh. 5, 4, att allt, som är fött av Gud, övervinner världen. Övervinner människan icke världen, då är hon icke Guds barn och född på nytt. "Oportet nasci, sed sequi debet victoria, quae si non adest, nec nativitas" (WA 45 71). "Sic baptismus nicht faul, unkrefftig, sed so potens, ut corpus, quod in peccatis conceptum und stickt vol peccatis, wird gebessert, ut von tag zu tag gereinigt a peccatis" (WA 45 173).

Det vanliga är, att denna förnyelse skiljes från den nya födelsen. Vi ha här att göra med den nya födelsens verk, icke med den nya födelsen själv. Vi erinra oss, att den nya födelsen var osynlig, icke så dess verk. De äro synliga. "Sie ist vorporgen, aber yhr werck sind unuorporgen, werck unnd wortt weyssen, wo sie ist, gleych wie die frucht unnd bletter des bawmss artt unnd natur aussweyssen" (WA 10 I 1 115). Vidare ha vi den nya födelsen i tron, men från tron skiljas verken (WA 10 I 1 114 f., jfr 17 II 33 f.). Den nya födelsen kan också sättas i direkt motsättning till imitation eller yttre verk. Det sker på ett ställe i stora galaterbrevskommentaren: "Sed verum 'induire', quod non est imitationis, sed nativitatis et creationis novae, quod ego induor ipso Christo, ipsius iustitia, salute, potentia, vita" (WA 40 I 540). (Belägg för denna motsättning finnas också WA 21 531, 29 386, 40 I 539 ff.) Om nu den nya födelse, vi

ha i tron, sättes i motsättning till yttre verk, följa verken däremot på tron. "Tandem homo sic regeneratus bene etiam operatur, amat, iuvat proximum" (WA 37 88). "Solche wercke thun die jenigen, so zuvorn neu geboren sein, nemlich durch die Tauffe, dorinnen dan der heilige geist ist und machet die person neue" (WA 47 14).

II b.

Den delaktighet av Kristi död och uppståndelse, som vi äga här i tron, skola vi äga fullt i livet efter detta. Därför fullkomnas den nya födelsen på *den yttersta dagen*. "In die extremo extrahet e grub und macht dich gar rein, ibi completur baptismus" (WA 45 173). Då kommer hela kroppen att förnyas. "Et omnia nova fiunt per verbum in anima, et in extremo die etiam totum corpus realiter renovabitur, ut fiat lucidius sole" (WA 37 88). Den nya födelsen kommer därför att vara in i det eviga livet. "Und ist ein solch leben, so dan sein und wehren wirdt, wenn es mit diesem leiblichem leben alles wird aus sein, und diese fleischliche geburt wird zustoben und zerflogen sein, und man darvon nichts mehr sihet oder fhulet, das dan dasselbige geistliche leben sein werde, und wir wider lebendig und von den todten aufferwecket werden" (WA 47 19). Här i livet genomsyrar surdegen aldrig degen fullständigt utan först i den yttersta tiden (WA 10 I 2 223 f.). Därför kommer den nya födelsen, som börjar i tron och dopet och visar sig i verk, att avslutas på den yttersta dagen i uppståndelsen. På så sätt kan man säga, att uppståndelsen också hör med till den nya födelsen, när den tages i dess vidaste betydelse.

*

Ser man på den trefaldiga betydelse av begreppet ny födelse, för vilken nu redogjorts, den sakramentala, den empiriskt reala och den finalistiskt eskatologiska, är det klart, att de tre delarna tänkas komplettera varandra. Visserligen äga vi den nya födelsen helt och hållet i dopet och i tron, nämligen osynligt, sakramentalt, men synligt och påtagligt äga vi den först genom de andra två momenten. Därför kommer tonvikten att ligga på det första, men aldrig i motsats till de två senare, utan beroende på att vi äga den nya födelsen här i tiden såsom något fördolt och ännu

icke uppenbart. På detta förhållande grundar sig parallelliteten med dopet, som vi tidigare uppvisat. I dopet finnes också samma tre moment, men med tonvikten på det första. Men parallellen gäller icke endast dopet. Pånyttfödelsen är hos Luther också ett *parallellbegrepp till rättfärdiggörelsen och till helgelsen*. Dessa två uppvisa tre moment alldeles som den nya födelsen. Tonvikten ligger också här på det första, det sakramentala. Så äro vi helt och hållet rättfärdiggjorda och helgade i tron. Men detta utesluter icke goda gärningar och empirisk helgelse, såsom något ofullkomligt och till tiden hörande, vilket fullbordas i den yttersta tiden genom uppståndelsen. Att här finnes plats för skiftningar, när man går från det ena begreppet till det andra, skall icke bestridas. Viktigt är emellertid, att hos Luther se parallelliteten begreppen emellan, så att de icke såsom i senare teologi hänskjutas till skilda livsområden.

För att rätt förstå det egenartade i Luthers lära om den nya födelsen vilja vi nu till sist jämföra honom med senare teologi. Om vi då först gå till Melanchthon, såsom han möter oss i Apologien finna vi där i stort sett en av Luther bestämd syn på den nya födelsen. Regeneratio är där lika med trons upptändande. Hos Luther hade människan del av sin pånyttfödelse genom tron i och med att förnuftets ljus slocknade och trons eller nådens ljus tändes genom evangelium, i Apologien är det på samma sätt. Att vara pånyttfödd är således för Melanchthon detsamma som att ha tron på Kristus, underförstått att genom tron vara delaktig av Kristi död och uppståndelse.

Calvin går däremot en annan väg. Lika klart som Luther tar han utgångspunkten i människans delaktighet av Kristi död och uppståndelse (Rom. 6). Men denna sakramentala delaktighet identifieras icke med ny födelse. Det är icke delaktigheten utan delaktighetens effekt, som är ny födelse (jfr Institutionis III III 1). Ny födelse blir därför för Calvin den av den Helige Ande verkade effektiva förändring, som föreligger i den dagliga boten. "Uno ergo verbo poenitentiam interpretor, regenerationem, cuius non alius est scopus nisi ut imago Dei quae per Adae transgressionem foedata, et tantum non oblitterata fuerat, in nobis reformetur". "Proinde ista regeneratione in Dei iustitiam, Christi beneficio instauramus, a qua per Adam excideramus: quo modo in integrum restituere placet Domino quoscunque in vitae haereditatem cooptat" (Institutionis III III 9). Denna förskjutning av begreppet ny födelse från det sakramentala till den

empiriskt reala delaktigheten genom andedopet, beror på att Calvin tolkat sakramenten symboliskt såsom tecken och löfte, men icke såsom real sakramental delaktighet i Kristi död och uppståndelse. Sakramentet innebar icke längre en ny födelse. Den nya födelsen fanns icke, förrän människan förnyades i empirisk mening genom den Helige Ande. "Regenerationem vero ita demum ab eius morte et resurrectione consequimur, si per Spiritum sanctificati imbuamur nova et spirituali natura. Quamobrem nostrae tum purgationis tum regenerationis in Patre causam, in Filio materiam, in Spiritu effectum consequimur et quodammodo distincte cernimus" (Institutionis IV XV 6).

Skillnaden mellan Luther och Calvin illustreras av deras sätt att använda orden *mortificatio* och *vivificatio*. För Luther ligger tonvikten på att förnuftet skall dö. Lagen skall övertyga människan om synd. Då tänades trons ljus genom evangelium. Så blir människan pånyttfödd. För Calvin gäller det däremot en viljans *mortification* och Gudsbelätets återställande genom en ny och andlig natur (Institutionis III III 3). Därför är den nya födelsen och därmed också delaktigheten av Kristi död och uppståndelse för Luther given i tron, under det att den för Calvin gives i och med att den Helige Ande empiriskt förvandlar människan. För Luther kommer den att identifieras med rättfärdiggörelse, för Calvin med helgelse i empirisk mening.

Hos Spener ha vi en syntes mellan Luther och Calvin. Pånyttfödelsen blir ett mer omfattande begrepp. Det innefattar både rättfärdiggörelse genom tro, såsom hos Luther, och helgelse, såsom hos Calvin. Spener arbetar här med en tredelning. De två första momenten återge nästan exakt vad Luther menat med ny födelse. Spener säger: "1) Gehöret zu der Wiedergeburt die Entzündung des Glaubens, da ist uns nun Christus das Licht worden, so durch sein Evangelium den Glauben in uns würcket, durch welchen wir mit ihm wieder vereinigt werden und ihn ergreifen. 2) Gehöret auch zur Wiedergeburt die Rechtfertigung und Annehmung an Kindes statt: Die haben wir auch von Christo, da er uns seine Gerechtigkeit schencket, in dero wir vor Gott bestehen, ja ihm gefallen können, und also an ihm wiederum einen gnädigen Vater sehen."³ Det tredje momentet återger endast delvis, vad Calvin menat med ny födelse. För Calvin var den genom Andedopet verkade boten — dvs. den bot, som springer

³ Spener, Ph. J., *Reise-Postille*, Franckfurt und Leipzig, 1715, 153.

fram ur delaktigheten av Kristi död och uppståndelse — i sin helhet ny födelse. Icke så hos Spener. Spener begränsar den nya födelsen till människans inre förvandling och skiljer så ny födelse från förnyelse. Därför utformas det tredje till Calvin anknyttande momentet, så att det omfattar endast den inre förvandling, varigenom människan blir "andligt sinnad". Han säger: "Sonderlich 3) wird erfordert die Erschaffung eines neuen Menschen, oder einer neuen göttlichen Natur in uns, darinnen das erstlich anerschaffene göttliche Ebenbild wiederum anfienge zu leuchten, und immer völliger würde. Nun hier zu ist auch Christi Menschwerdung gemeinet, als der unsere Natur an sich geheiligt hat, dass er sie auch an uns heiligte und in einen andern Stand setzte: Wie dann die vornehmste Seligkeit darinnen bestehet, Gott ähnlich zu seyn, und ist allezeit derjenige so viel seliger, welcher Gott so viel ähnlicher ist" (Reise-Postille, 153 f.). Att den nya födelsen så begränsats till den inre förvandlingen, beror säkert på inflytande från den lutherska traditionen. På så vis — men också endast så — kan man uppehålla den lutherska tesen, att människan frälses genom ny födelse och tro, oberoende av gärningarna, och att dessa sedan sekundärt springa fram ur den nya födelsen. Det primära blir nu tro och sinnelag, till skillnad från förnyelse. Men här hos Spener tillhör icke nya födelsen och tron det sakramentala planet till skillnad från de empiriska gärningarna. I nya födelsen ingår nu ett empiriskt moment, trots att den alljämt sättes i motsättning till gärningarna. Spener betecknar här barnskapet och rättfärdiggörelsen såsom "ein actus moralis", under det att "die Wiedergeburt selbst" är en "actus quasi Physicus oder vielmehr hyper-Physicus".⁴ Den förra innebär, säger Spener, ingen egentlig förändring i människan, men väl den senare, likafullt höra de alltid samman. De betingningarna ömsesidigt varandra. Konsekvensen blir ett eticistiskt betraktelsesätt. Vissheten att äga salighet bygges icke längre på den sakramentala förening med Kristus, som var och en har i tron, när han icke i medveten olydnad förhärdat sig. I stället bygges den, på vad som skett med människan empiriskt — icke på gärningar, det vore alltför olutherskt — men på den inre osynliga hyperfysiska förvandling, som Gud genom evangelium verkat hos den enskilde. Så få uttrycken "att vara troende" och "att vara pånyttfödd" helt annat innehåll än hos Luther och hans när-

⁴ Spener, Ph. J., Der evangelische Glaubens-Trost, Franckfurt am Mayn, 1695, II 99.

maste efterföljare. Man har lämnat det sakramentalplanet och befinner sig på det empiriska.

Denna förskjutning får också en annan konsekvens. Nu lär man — tvärtemot vad Luther lärde, men lika med ortodoxien — att människan kan förlora den nya födelsen genom synd (jfr WA 45 173). Alla bli visserligen pånyttfödda i dopet, men efter dopet ha de flesta förlorat den nya födelsen och måste därför åter födas på nytt (Glaubens-Trost, II 87, 102, 110; Reise-Postille 154 f.). Därigenom kommer den nya födelsen, även när den knytes till dopet, att tolkas empiriskt. Följden blev, att en senare tid i viss mån med rätta kunnat tala om en magisk doplära, som man icke kunde komma ifrån, förrän den nya födelsen lösgjorts från dopet.

Utvecklingen från Luther till pietism, metodism och av dessa influerade rörelser samt liberal teologi kännetecknas av en glidning från det sakramentalplanet till det empiriska. Denna glidning för givetvis med sig en motsvarande glidning från det eskatologiska betraktelsesättet till det empiriska. Luthers sakramentalplanet och eskatologiska syn på den nya födelsen har gått förlorad.

T E O L O G I S K L I T T E R A T U R

JOH. LINDBLOM: *Ekklesia*. 108 sidor. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1943. Pris kr. 3:—.

Kyrkofrågan har länge varit aktuell inom den nytestamentliga forskningen. Intresset för den tycks just nu ha nått sin kulmen i den svenska teologien. Också prof. Joh. Lindblom har lämnat sitt bidrag i denna fråga i ett häfte betitlat "Ekklesia". — Lindblom föredrar att använda det grekiska ordet framför det svenska "kyrka", som han finner för starkt belastat från kyrkohistorien och moderna frågeställningar. Det Lindblom har velat ge, är en sammanfattande och på samma gång för alla lätt tillgänglig framställning av Nya testamentets syn på kyrkan. Med denna uppgift måste man också säga att han lyckats synnerligen väl.

Boken berör ett flertal av de problem som ha varit aktuella i debatten om kyrkan. Först avhandlas ekklesias, det nya gudsfolkets, väsen, sedan medlemskapet och livet i ekklesia, tron, dopet, Kristi närvaro, nattvarden, missionen, kyrkotukten osv., frågan om Jesus och ekklesia, den följande utvecklingen och till sist frågan om den nytestamentliga ekklesia och nutida kyrkotankar. Framställningen är väl disponerad, knapp och klar. Författaren är överallt på vakt mot ensidigheter och överdrifter och tecknar en väl avvägd bild. I stor utsträckning ger han uttryck för en syn som i dag kan räkna med att vinna godkännande i vida kretsar. En viss consensus har inom forskningen faktiskt uppnåtts i fråga om den nytestamentliga ekklesia. Vid en del punkter kan man dock sätta frågetecken och med hänsyn till den aktuella debatten är det av störst intresse att fästa uppmärksamheten vid dessa.

Författaren är mån om att inte lägga något modernt kyrkoideal in i Nya testamentets tankar. Men det torde dock vara fråga om han med tillräcklig skärpa lyckats teckna den konkreta historiska egenarten hos den nytestamentliga ekklesia. Vid själva analysen av begreppet har det inte blivit klart nog, att det just är såsom konkret kultförsamling (i viss

mån även rättsförsamling) som den enskilda ekklesia är en uppenbarelsform för gudsfolket. Vidare måste man fråga sig, om författaren tagit tillräckligt allvarligt på den sakramental realismen i urkyrkan. I synnerhet vad nattvarden beträffar torde ängslan för dogmatiska formuleringar ha fört till överdriven försiktighet.

Om dopets betydelse sägs goda och träffande saker, men man spårar dock en tendens till en åtskillnad mellan dopet och det i dopet grundade livet med Kristus, som knappast är nytestamentlig. Författaren ställer sig tvivlande till de nyare försöken att påvisa, att barndop har varit praktiserat i urkyrkan. Men just då borde han starkare ha framhåvt, att den urkristna ekklesia skiljer sig från *varje* senare kyrkoform därigenom, att ekklesia är en församling som inte har blivit konstituerad genom sammanlutning av enskilda troende utan genom Guds kallelse i evangeliet och sakramental handlande i dopet, och samtidigt en församling, där åtminstone det övervägande flertalet utgöres av vuxna, personligt troende och bekännande. Samma sak gör sig gällande vad de sedliga förhållandena i ekklesia beträffar. Alldeles med rätta påpekas, att den rena församlingens ideal ej var realiserat i nytestamentlig tid och att Nya testamentet ser starkt realistiskt och utan skönmåleri på förhållandena; det som konstituerar ekklesia i Nya testamentet är icke de enskilda och deras eventuella renhet utan Kristus och hans närvaro. Men därvid kommer icke den lika realistiska synen på dopets verkningar tillräckligt klart fram. Just emedan ekklesia är konstituerad genom Guds handlande i dopet och Kristi närvaro, skall ekklesia vara en ren församling, och detta är för Nya testamentet icke ett ideal i fjärran utan en följd av dopets Kristusliv och ett konkret bud, som även skall realiserars genom handhavande av kyrkotukten. Församlingens renhet skapas icke genom de enskildas renhet utan tvärtom: den genom dopet helgade församlingens renhet är grunden för att de enskilda äro och skola vara rena och heliga. Men detta fattades i urkyrkan som bekant så realistiskt, att synden efter dopet framstod som något onormalt och blev ett problem. När Lindblom går förbi problemkomplexet "sakrament och etik", "Taufe und Sünde", framträder heller icke på denna punkt den urkristna ekklesias egenart gentemot varje senare kyrkobilddning.

För en mer konkret historisk bild av den nytestamentliga ekklesia hade även ett visst ingående på olika slag av kyrkosyn inom urkristendomen

varit önskvärd. De gemensamma och väsentliga dragen hade därför inte behövt bli mindre klart framträdande. Framför allt borde det ha kommit starkare fram, att urkyrkan var en kyrka av judar och hedningar, och att detta i urkristen tid även teologiskt var betydelsefullt på ett sätt som inte senare varit fallet i kyrkan.

Även förhållandet mellan det gamla och det nya Israel hade kunnat bli mer avklarat. För urkyrkan existerade här ett problem, som även en populär framställning icke borde förbigå. Direkt felaktigt är det, när man å sid. 11 får det intrycket att enligt Paulus (Rom. 11) Israels "rest" bestod av både judar och hedningar. Vid resten tänker Paulus uppenbarligen blott på de judekristna. Att den nytestamentliga ekklesia identifierade sig med "resten" är för övrigt över huvud taget lättare att påstå än att bevisa. Positivt är att säga att även missionen och hedningarnas ställning i ekklesia borde ha ställts in i det eskatologiska sammanhanget.

Den starkaste kritiken mot Lindbloms arbete måste dock riktas mot hans behandling av frågan om rätt och rättslig ordning inom ekklesia. Lindblom följer här väsentligen i S o h m s fotspår och vågar trots nyare forskningar att uppställa satsen att ekklesia i nytestamentlig mening icke var ett rättsfund, d. v. s. ett samfund styrkt av fixerade juridiskt bindande lagar och förordningar. Här tycks Lindblom operera med ett för inskränkt rättsbegrepp och en motsättning mellan ande och rätt som icke är tillämplig på nytestamentliga förhållanden. Jag förstår icke, hur man omedelbart efter hänvisandet till I Kor. 5 och Matt. 18 kan uppställa satsen att uteslutande i rättslig mening icke förekommer i Nya testamentet.

Lindblom vill heller icke gärna tala om "ämbeten" inom urkyrkan. Varningen för att med begrepp som rätt och ämbete förbinda föreställningar som äro främmande för urkristendomen kan nog just nu ånyo vara berättigad, men avvisandet av dylika begrepp kan bli mera skadligt för erkännandet av egenarten hos den nytestamentliga ekklesia än användandet av dem. Såsom Kristi befullmäktigade sändemän ha apostlarna i viss mån en rättslig ställning, grundad icke på personliga egenskaper utan på deras uppdrag ("formell kompetens") och inneslutande rätt till underhåll ("lön"). Så till vida kan man mycket väl tala om "ämbete" inom ekklesia, även om dessa ämbeten varken äro hierarkiska eller demokratiska till sin natur utan charismata och tjänster. Föga lyckliga äro också satserna att

vi, när det gäller tillsättningen av församlingstjänstemän, ha att räkna med en samverkan mellan Gud, Kristus eller Anden å ena sidan och församlingen och dess representanter å den andra, och att man ej kan tala om någon rättslig procedur vid församlingstjänsternas tillsättande. Saken torde snarare förhålla sig så, att såväl apostlar som spontana uppenbarelser av Anden och den församlade ekklesia hade auktoritet att träffa "rättsligt" bindande beslut och tillsätta församlingstjänstemän. Någon inbördes avgränsning av kompetensen hos dessa instanser kom över huvud taget icke i fråga, enär det var densamme Ande, som verkade, och densamme Guds vilja, som tillkännagavs genom dem alla.

I synnerhet ha apostlarnas betydelse för den äldsta ekklesia icke blivit tillräckligt understruken. Detta inverkar ock på bilden av den följande utvecklingen. Att endast den äldsta ekklesia leddes av apostlar är grunden till att den icke låter sig kopiera, men just i apostolatet ligger även den för den senare tiden konstituerande traditionsprincipen innesluten.

Lindbloms bok är buren av en stark och berömvärd vilja att vinna en levande biblisk kyrkosyn med undvikande av estetiserande kyrkoromantik och kyrkligt högmod. Ingen modern kyrkobilddning, vare sig den romerska kyrkan, den lutherska folkkyrkan eller frikyrkorna, sammanfaller med den nytestamentliga ekklesia. Icke heller de problem som uppstå vid konfrontationen mellan de moderna kyrkosamfundet och den nytestamentliga ekklesia äro dock skarpt nog ställda. Lindblom säger, att det nytestamentliga ekklesia-begreppet för oss är norm, icke genom sin bokstav utan genom sin ande. När han därvid anför ordet: "Bokstaven dödar, men Anden gör levande", tycks detta visa, att han icke helt lyckats frigöra sig från en idealistisk-spiritualistisk omtolkning av begreppet "ande" i Nya testamentet. Däri torde i själva verket den djupaste orsaken ligga till att han inte heller helt kommit till rätta med den nytestamentliga ekklesias egenart. Oaktat de invändningar som kunna göras är Lindbloms bok ett beaktansvärt inlägg i den pågående diskussionen och ger en god popularisering av några av de väsentliga resultat man nått fram till.

NILS ALSTRUP DAHL.

HUGO ODEBERG: *Fariséism och kristendom*. 118 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1943. Pris kr. 3:75.

Frågan om förhållandet mellan kristendom och fariséism är ur flera synpunkter betydelsefull. Historiskt — emedan kristendomen uppstått i en miljö, där fariséismen var en härskande religiös riktning, som Jesus och efter honom kyrkan kom i skarpt motsatsförhållande till. Systematiskt — emedan motsatsen är av principiell innebörd och bidrar att kasta ljus över kristendomens egenart. Homiletiskt — emedan evangelietexterna ständigt nödgar predikanten att behandla fariséerna. Äntligen har frågan även en politisk aspekt — emedan man i synnerhet i det tredje rikets Tyskland sökt utnyttja Jesu och urkyrkans motsatsförhållande till fariséerna till förmån för en politisk antisemitism.

Den kände Lundaprofessorn Hugo Odeberg har redan förut i föredrag och uppsatser behandlat hithörande frågor och nu sist ägnat dem en egen skrift. I enlighet med vad man kunnat vänta, har den lärde rabbinisten framlagt en mycket läsvärd och intressant bok, som såväl historiker som systematiker och förkunnare kunna ha stort utbyte av att läsa. Framställningen är inte endast grundad på en utomordentlig förtrogenhet med källmaterialet utan också ganska djupt lodande, och även där den inte är övertygande, är den åtminstone tankeställande.

Odeberg avvisar först en rad felaktiga bestämmingar av förhållandet mellan fariséism och urkristendom. Då man, som några moderna judiska lärde, inte kan se någon väsentlig skillnad, beror detta på att man feltolkat Jesu ord i fariséisk anda. Men felaktiga äro även försöken att framhålla motsatsen, under hänvisning till att fariséismen är kasuistisk, inte åsyftar sinnelaget, företräder lön- och straffmoral, förtjänstreligion och bokstavsdyrkan. Intetdera är fallet. För fariséerna är Guds lag ett etiskt helhetssammanhang, där människokärleken är den överordnade normen. Just det goda sinnelaget tillmätas en avgörande betydelse; har människan det, är Gud nådig. Det goda skall göras för det godas egen skull, inte för lörens. Blott tack vare Guds nåd kan människan göra något gott. Just genom sin tolkning av lagens "bokstav" kunna rabbinerna tillmäta buden en innebörd som går ut över den ytliga. De fördöma strängt hyckleriet o. s. v. Kort sagt, just vad man ofta velat betrakta som kristendomens egenart, är ofta karakteristiskt för fariséismen.

Vari består då motsatsen? Odeberg finner den i fariséismens lära om att människan äger frihet att välja mellan det goda och det onda och, på grund av den utrustning hon har fått av Gud, är i stånd att göra det som är rätt. Kristendomens uppfattning däremot är att människan av sin natur varken kan vilja eller göra det goda, människan måste först genomgå en inre förändring, en omskapelse, få ett nytt liv. Fariséismen ter sig då som ett faktiskt, ehuru omedvetet hyckleri; fariséén betar sig som om han gör Guds vilja, men faktiskt gör han det onda, emedan han icke kan komma ut ur sitt sammanhang utan förblir i djävulens värld. Konsekvensen blir, att fariséén identifierar Guds vilja med sin egen vilja och kräver, att hela världen skall lyda den. Han kan därför vara fullkomligt hänsynslös i Guds namn.

Fariséén vill vara ett föredöme. Därvid ledes han att ge akt på människors gillande och sikta på människors pris och hamnar även på så sätt i ett omedvetet skrymteri. Den kristne däremot är intet i sig själv, heller intet föredöme, han gör blott vad han måste, emedan han är driven av Kristus. Därför prisar människorna för hans skull Fadern, som är i himmelen.

Odebergs betraktelse är starkt principiell. Han berör icke tidshistoriska, sociologiska och personliga orsaker till konflikten mellan fariséerna och de kristna, utan uppfattar såväl kristendom som fariséism som två i sig själv slutna grunduppfattningar av förhållandet mellan Gud och människan. Därför återfinner han fariséismen i den moderna judendomen men även i mycket som utgives som kristendom. Detta betraktelsesätt har sina fördelar, inte bara för systematikern utan även för förkunnaren, som varnas att göra saken för lätt för sig och sina åhörare genom att teckna den vanliga karikatyren av fariséén.

Men förfarandet har ock sina avigsidor. Liksom den liberala judendomen har nog Odeberg i någon mån moderniserat och idealiserat fariséerna. När t. ex. rabbinerna kunde sammanfatta lagen i kärleksbudet, så innebar ju detta icke, att rituallagen och alla de kasuistiska bestämmelserna vore något mindre väsentligt, utan den högsta människokärlek bestod för fariséén just i att föra människan till Tora'n med alla dess bud och förbud. Odeberg tolkar nog delvis Jesu kritik av fariséerna för djupsinnigt. Mycket av kritiken riktar sig åtminstone i första hand mot den fariséiska praktiken och den rabbinska kasuistiken. Just genom att på sitt

vis teckna en idealbild av fariséismen har Odeberg på ett ensidigt sätt uteslutande betonat den principiella motsatsen mellan fariséism och kristendom. I själva verket visar just Jesu kritik av fariséismen, att han har principiella förutsättningar gemensamma med den. Den gemensamma grundvalen är Guds lag, och Jesu dom träffar fariséerna just emedan de inte gjort allvar av lydningen mot Gud och hans bud.

Vad lagen angår, förefaller mig Odebergs skrift inte vara klar. S. 110 säger Odeberg, att de regler som fariséismen anser bindande icke utfunderats av den gamla människan utan tvärtom äro uttryck för det gudomliga livet och dess villkor. Men på andra ställen sägs, att människan, sådan hon är, varken kan vilja eller göra det goda eller förmår förnimma Guds röst, och att innehållet i hennes vilja icke, hur hon än vänder sig, kan bli annat än hennes egen vilja och sådant som hör hennes värld till. Men i själva verket bestrider varken Jesus eller Paulus, att människan och allra minst att juden förnimmer Guds röst. Den hör han i lagen. Icke heller påstås, att juden inte kan *vilja* uppfylla lagen och göra det goda, utan det sägs, att han faktiskt icke gjort det. Odebergs antifariséism synes inte vara fri från drag av antinomism.

Nu skall det på intet sätt bestridas, att konflikten mellan fariséism och kristendom har sin rot i två skilda grunduppfattningar av tillvaron, och det sätt varpå Odeberg fäst uppmärksamheten på motsatsen i antropologi och etik är i mycket förtjänstfullt. Det kan dock vara fråga om det icke hade varit bättre att rycka själva evangeliet (Guds rike, Kristus) i förgrunden och inte låta motsatsen i antropologi framträda som grund till motsatsen i synen på frälsningen utan tvärtom. Det är i ljuset av det i Jesus frambrutande Guds rike som det blir klart, att hela den närvarande världen och även fariséerna och de enligt lagen rättfärdiga leva i mörkret. På samma sätt är det uppenbarelsen av den korsfäste Kristus som för Paulus har avslöjat, att ingen blir rättfärdig genom laggärningar. Även vid behandlingen av Joh. 8 (s. 44—55) har Odeberg otillbörligt skjutit Kristusfrågan åsido.

Betraktas antropologien isolerat, är motsatsen dock kanhända icke så utpräglad som Odeberg anser. Han framställer läran om själen (*Nešāmā*) som en preexistent gudagnista i människan som något väsentligt i fariséismen. Enligt *Billerbeck* är dock tanken om själens preexistens icke

bevittnad i rabbiniska källor för äldre tid än 200-talet.¹) Detta är måhända inte heller korrekt, men jag vågar dock betvivla, att läran var något egentligen karakteristiskt för de fariséer som voro Jesu motståndare. Att fariséismen kunde upptaga tanken är likväl givetvis betecknande för dess syn på människorna. Även Paulus kan dock tala om människans "ande" (pneuma, nus) eller om den "inre människan", som samstämmer med Guds lag. För Paulus blir just människans vetande om Guds lag till dom över henne, men grunden till motsatsen ligger inte i antropologien i och för sig utan i evangeliet och den nya syn på lagen och människan under lagen som det för med sig.

För Odeberg står det från början fast, att motsatsen mellan kristendom och fariséism är fundamental i den meningen, att en kristendom, som upptar fariséiska tankegångar i sig, upphör att vara kristendom. Detta påstående är dock för en historisk betraktelse uppenbarligen ohållbart. Kristendomen har från början och alltid innehållit en rad fariséiska tankegångar i sin syn på Gud, världen, änglarna, de dödas uppståndelse och den kommande världens liv och även i synen på lagen som Guds lag och i viljan att uppfylla den. Icke blott den historiska betraktelsen säger, att kristendomens motsats till fariséismen blev så skarp, just därför att den hade så många förutsättningar gemensamma med den, utan även Nya testamentet erkänner själv den gemenskap som består mellan fariséisk och kristen åskådning. Men Odeberg tager ingen hänsyn till vad apostlagärningarna säger härom (23, 6!). Motsatsen är evangeliets motsats till lagrättfärdigheten; därför står den ständigt kvar även inom kristendomen.

Men rör det sig vid motsatsen mellan kristendom och fariséism om evangeliets motsats till lagen, så är det klart, att denna motsats inte har något gemensamt med den politiska antisemitismen. Minst av allt kan den utnyttjas till förmån för ett politiskt system, som inte en gång respekterar Guds lag.

NILS ALSTRUP DAHL.

NUTIDA SVENSK SAMHÄLLSFORSKNING.

Under det sista seklet har det svenska samhället genomgått en omvandling utan like i vår historia. På det politiska, ekonomiska, sociala och religiösa området ter sig nu läget helt annorlunda än för hundra år se-

¹ Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT. II, sid. 342.

dan. I stort sett är den jäsande omdaningsprocessen slut. Samhället har nått en viss stabilitet. Därmed börjar också perspektivet klarna. Det blir då alltid nödvändigt att kasta en blick tillbaka på den genomlupna utvecklingen för att rätt skönja den situation, i vilken vi själva befinna oss.

Det är detta, som nu har hänt här hos oss i Sverige. Man börjar allmänt inse, att man inte kan förstå det nutida samhället och dess problem utan att äga kännedom icke endast om den omdaningsprocess, varom ovan talades, utan även om det svenska samhällets struktur och inre liv *innan* den stora omvälvningen började.

Minst lika viktigt är det emellertid att uppmärksamma, att de olika förändringarna eller nyskapelserna under det sista seklet, särskilt de s. k. folkrörelserna, icke få betraktas isolerade eller ens som parallellt förlöpande företeelser. De utgöra inbördes ett enda stort sammanhängande komplex, nämligen det svenska *samhällets* utveckling i olika riktningar. Härav framgår, att det är *samhällets* omdaning religiöst, socialt, ekonomiskt, kulturellt och politiskt, som utgör det centrala problemet.

För den kyrkohistoriska forskningen medför detta betydelsefulla konsekvenser. Det duger icke längre att betrakta de religiösa rörelserna isolerade från utvecklingen i övrigt. Liksom samhällsforskarna i allmänhet, mer än hittills skett, måste taga hänsyn till de religiösa faktorer som varit verksamma inom folkets liv, böra skildrarna av det äldre kyrkliga folklivet vara fullt förtrogna med det tidigare svenska samhällets allmänna struktur i olika avseenden.

I själva verket föreligger redan en ganska omfattande litteratur av detta slag. Den är icke blott kvantitativt stor, den är även högtstående till sin kvalitet. I det följande skall här fästas uppmärksamheten på några dylika arbeten, varvid tonvikten kommer att läggas på de ifrågavarande undersökningarnas betydelse för den kyrkohistoriska forskningen.

*

Den ekonomisk-historiska forskningens grand old man i Sverige är Eli F. Heckscher. Alltifrån sin doktorsavhandling år 1907 om järnvägarnas betydelse för Sveriges ekonomiska utveckling har han i talrika skrifter, större och smärre, framlagt djuplodande undersökningar om den ekonomiska utvecklingen i vårt land. Nu har Heckscher givit en storstilad sammanfattning av sitt livslånga arbete på detta område i det digra verket "Svenskt arbete och liv från medeltiden till nutiden".¹

¹ Eli F. Heckscher: Svenskt arbete och liv från medeltiden till nutiden. Illustr. samt med diagram. 404 sid. Bonniers förlag. Sthlm 1941. 18:50 kr.

Med rätta — och kanske även med en viss stolthet — börjar författaren sitt förord med att säga, att ”denna bok utgör mig veterligen det första försöket till översikt av Sveriges ekonomiska utveckling som helhet”. För 1500- och 1600-talen har han kunnat bygga på sitt stora verk ”Sveriges ekonomiska historia från Gustav Vasa”. När det gäller medeltiden och de två sista seklen, har han däremot måst vandra så gott som obanade vägar.

Det är emellertid just för dessa perioder, som den kyrkohistoriska forskningen behöver kännedom om den ekonomiskt-historiska utvecklingen. Heckschers framställning av det ekonomiska livet under svensk medeltid ger den materiella bakgrunden för kyrkolivet under samma tid. Hans skildring av jordbruksdriften och jordfördelningen, hans betonande av att feodalismen ej förekommer i vårt land, hans framhävande av stadskulturens betydelse och det hanseatiska inflytandet — allt detta är faktorer, som spelat en avgörande roll såväl för den högre kyrkopolitiken som för det allmänna kyrkolivets utgestaltung i städerna och på landet.

Av största kyrkohistoriska intresse är den periodindelning som Heckscher genomfört för den ekonomiska historien i vårt land. Enligt Heckscher slutar medeltidshushållningen omkring 1600 för att efterträdas av en ”hushållning under internationell påverkan” fram till karolinska tidens slut. Med frihetstiden börjar det moderna Sveriges grundläggning, men det stora genombrottet inträder först omkring 1815. Den sociologiskt orienterade kyrkohistorieforskningen har kommit till samma resultat. Som jag på annat ställe närmare utfört, går den stora gränslinjen i det kyrkliga folklivet just omkring sekelskiftet 1600, då efter Uppsala möte och Stångebro slag lutherdomen på allvar började genomföras ute i landets olika bygder. Likaledes är det uppenbart, att årtiondena efter 1815 även ur kyrkohistorisk synpunkt kunna sägas innebära ett stort genombrott. Då begynner den stora revolutionerande omvälvningen på Sveriges landsbygd med en gradvis skeende omvandling av det kyrkliga folklivet.

Det skulle föra för långt att peka på alla de detaljer i Heckschers arbete, som skänka ny belysning åt det kyrkohistoriska skeendet i äldre tid. Blott ett par stickprov må anföras. Heckscher påvisar, att potatisodlingens frammarsch i vårt land inte berodde på dess karaktär av näringsmedel. Den nya plantan ansågs tvärtom länge som giftig och betraktades som ett slags nödbröd. Betänkligheterna försvunno först, när man förstod att man kunde bränna produkten. Den ökade brännvinsbränningen stod alltså i nära sammanhang med den växande potatisodlingen. Man måste ha dessa faktorer i minne, när man bedömer den väldiga brännvinskonsumtionen i början av 1800-talet.

Som dominerande faktorer under det senare 1800-talet betecknas jordbrukets enorma frammarsch och storindustrialismens genombrott. Men strax dessförinnan skedde den stora åderlåtningen av den svenska folkroppen i form av emigrationen. Hade utvandringen ej kommit under dessa tidiga årtionden, påpekar Heckscher, så är det mycket troligt, att den ej tagit den omfattning som den nu gjorde. Även denna iakttagelse ger nytt perspektiv åt den kyrkohistoriska utvecklingen.

Ett utmärkt sakregister ger läsaren tillfälle att snabbt orientera sig i de olika problem som möta, och ett alldeles utsökt illustrationsmaterial med delvis unika bilder ger en levande konkretion åt framställningen. Det bör emellertid än en gång betonas, att det är i sin egenskap av helhets-skildring som Heckschers stora verk om den ekonomisk-historiska utvecklingen i Sverige äger ett förblivande värde.

*

Under tydlig inspiration — vilket ej är liktydigt med påverkan — av Heckschers forskningsprogram har den kände lundensiske historikern Ingvar Andersson givit en sammanfattande skildring av "Sveriges Historie gennem Tiderne".¹ Det är en både sakligt och stilistiskt glänsande framställning med nya synpunkter och även nytt material. Boken är närmast skriven för dansk publik, men den har mycket att ge även en svensk läsekrets. Författaren har genom sina tidigare djuplodande undersökningar på de mest skilda områden — såsom medeltiden, Vasarnas tidevarv och den gustavianska epoken — varit skickad som få att ge en självständig framställning av den svenska historien.

Han har helt frångått den gamla indelningen av Sveriges historia i konungarnas historia och i stället sökt skildra svenska folkets eller kanske ännu riktigare det svenska *samhällets* historia. Därav följer att han icke blott, som ju tidigare skett, tagit hänsyn till de olika sociala, ekonomiska, kulturella och religiösa företeelserna utan — och det är den viktiga nyheten i hans bok — inarbetat alla dessa faktorer till belysning av den svenska samhällsutvecklingen. Man behöver där inte längre, såsom ännu i åtskilliga delar av det stora standardverket "Sveriges historia intill våra dagar", möta "den andliga odlingen" som ett litet appendix vid slutet av varje tidsperiod utan närmare sammanhang med den föregående framställningen. Här är detta stoff inarbetat i själva skildringen och ger därför åt denna vidgad rymd och ökad tyngd. Därför är Ingvar Anders-

¹ Ingvar Andersson: Sveriges Historie gennem Tiderne. Illustr. 400 sid. Gads Förlag. København 1941.

sons "Sveriges Historie" ett alldeles förträffligt stödarbete till den kyrkohistoriska litteraturen.

Därtill kommer att detta arbete ofta ger icke blott kloka utan även uppslagsrika synpunkter på det direkt kyrkohistoriska materialet, som ju — efter vad ovan sagts om arbetets gestaltning — blivit vederbörligen beaktat för de personer och händelser som det direkt berör. Ansgars missionsfärd till Sveariket jämföres träffande med Livingstones resor i Afrika: båda hade det dubbla syftemålet att på en gång missionera och förbereda kolonisering. Även i den omstridda frågan om Ansgars gestalt och insats har författaren intagit en självständig position. Han betonar, att Ansgar på en gång var en målmedveten kyrkoman med skarp politisk blick och samtidigt en typisk medeltidsmystiker med sinne för kontemplation och askes. Även när det gäller Birgitta, som får ett eget kapitel i framställningen, betonas med rätta medeltidsdragen, delvis i motsats till flera nyare kyrkohistoriska framställningar.

I sin skildring av de skånska provinsernas försvenskning har författaren med rätta framhävt de direkt kyrkliga åtgärdernas stora betydelse, och vid redogörelsen för utvecklingen under 1800-talet har han även uppmärksammat den stora religiösa omvälvningen. Överallt möter man detta för den sanne historiske forskaren konstitutiva drag: att vara kongenial med den skildrade tiden men samtidigt kunna bevara avståndet och därmed få rätta perspektivet.

Om detta arbete gäller emellertid detsamma som om Heckschers arbete: dess stora betydelse ligger icke i de enskilda lysande detaljskildringarna utan i dess karaktär av att ge en ny helhetssyn.

*

I det svenska samhället har ända till senaste tid jordbruket intagit en dominerande plats. Ännu så sent som på 1870-talet utgjorde jordbruksbefolkningen 70 % av totalbefolkningen, och det var först fram på 1890-talet som dess absoluta nedgång inträffade. Under sådana förhållanden är det närmast förvånande att bondens historia icke tidigare blivit uppmärksammat och skildrad i sitt sammanhang. Nu börjar denna lucka att fyllas genom E. Ingers' verk om bonden i svensk historia, varav hittills första delen utkommit.¹

Det nu föreliggande arbetet går fram till stormaktstidens slut och behandlar sålunda många och viktiga problem i vår äldre historia. Liksom

¹ E. Ingers: *Bonden i svensk historia*. Del 1. Illustr. 356 sid. Lantbruksförbundets tidskriftsaktiebolags förlag. Sthlm 1943.

Heckscher och I. Andersson lägger författaren samhällssynpunkten på sitt ämne. Han avstår sålunda från att skildra vad man i allmänhet kallar allmogekultur och begränsar sig till att — som det heter i förordet — teckna ”den svenske bonden som samhällsmedlem, belysa hans politiska insatser och sociala läge under gångna tidevarv”. Just därför att författaren ålagt sig denna lofvärda begränsning, har hans framställning erhållit en sällspord fasthet och klar överblick. Det är självklart att med det ovan givna programmet skildringen i stor utsträckning måste ägnas åt agrarekonomiska och kamerala spørsmål, även om andra frågor också ställas under debatt. Men det är just den samlade framställningen av dessa agrariska och kamerala frågor som den kyrkohistoriskt intresserade läsaren är särskilt tacksam för.

Här tecknas ju i själva verket den grundval som utgjorde den nödvändiga materiella förutsättningen för gångna tiders kyrkoliv, enkannerligen ute i landets många socknar och byar. Om man betänker att i äldre tider nio tiondedelar av Sveriges befolkning var bosatt på landsbygden, förstår man utan vidare hur viktigt, ja nödvändigt det är att äga kännedom om jordbruksbefolkningens materiella villkor för att skapa sig en rätt bild av den värld, i vilken kyrkan hade att verka.

Författaren beklagar i sitt förord, att han på grund av den ovan angivna begränsningen icke i den utsträckning, han önskat, kunnat ägna uppmärksamhet åt ”ett så betydelsefullt moment som det religiösa”. Det bör dock sägas, att han i hela framställningen haft blick för de kyrkohistoriska faktorerna och stundom upptagit dem till särskild behandling. I ett kort men välskrivet kapitel om ”bonden och kyrkan” skildras medeltidens kyrkliga folkliv, i skildringen av Dackefejden uppmärksammas de religiösa inslagen och vid framställningen av sockenlivet utredes kyrkans tuktande och folkfostrande gärning. Skulle man framställa ett önskemål, vore det att författaren skarpare än som skett markerade de avgörande gränslinjerna i allmogens historia: mötet med kristendomen i romerska kyrkans gestalt i början av 1200-talet, den både materiellt och andligt genomgripande förändringen omkr. 1600 samt slutligen det kollektivistiska bondesamhällets upplösning under årtiondena omkr. 1827 (då laga skiftet blev påbudet).

Ingers arbete är en utmärkt handbok — författaren betecknar den själv som ”en s. k. grundbok” — som vid slutet av varje kapitel ger läsaren väl valda och värdefulla anvisningar på litteratur i det avhandlade ämnet.

Flera gånger har det ovan pekats på den omvälvning som det gamla svenska bondesamhället genomgick under 1800-talets förra hälft. Den social-ekonomiska och religiösa revolution, som då inträdde i svenskt folk-liv, framskapade folkrörelser av olika art, såsom nykterhetsrörelsen, arbetarrörelsen, folkbildningsrörelsen, den kooperativa rörelsen och framför allt den folkrörelse som kanske ingripit djupast i hela samhällets struktur, den stora religiösa folkväckelsen.

Sedan länge ha dessa rörelser uppmärksamrats och även delvis fått sina historieskrivare. Man har emellertid alltför mycket isolerat dessa rörelser och blott givit en deskriptiv skildring av dem utan att beakta, att de måste ses i belysning av samhällsutvecklingen i sin helhet, att med andra ord det är *samhällets* omdaning i olika riktningar som måste vara det centrala problemet.

Ett undantag, ett lysande undantag, måste härvid göras. Den kände skriftställaren d:r E. H. Thörnberg har i en mängd skrifter och föredrag tidigare och klarare än någon annan i vårt land lagt sociologiska synpunkter på de nämnda företeelserna och därmed förmått avvinna de svenska folkrörelserna ett helt annat intresse än de hundratals uppbyggliga och trohjärtade men ganska menlösa skildringar som publicerats om dem.

Nu har Thörnberg i ett större sammanfattande arbete, som utgör en fortsättning av och en komplettering av många föregående skrifter, behandlat tre av de stora folkrörelserna från sociologisk och socialpsykologisk synpunkt.¹ Det är arbetarrörelsen, nykterhetsrörelsen och de religiösa rörelserna utanför svenska kyrkans ram, som fått lämna material för denna storstilade och originellt friska undersökning. Efter det ovan sagda är det självklart, att författaren icke deskriptivt skildrat de olika rörelserna var för sig utan ställt in dem i sociologisk och psykologisk belysning. Det är en lysande framställning, fylld av träffande karakteristiker och nya originella synpunkter. Man kan endast beklaga, att författaren ansett sig böra rama in detta konkreta stoff i ett övermått av teoretiska utredningar. Dessa vittna om ett vidsträckt vetande, men de bidraga icke att klargöra de träffande, stundom snillrika synpunkter, som författaren lägger på dessa svenska folkrörelser.

Det behöver inte särskilt understrykas, att Thörnbergs arbete — liksom flera av hans tidigare skrifter — helt enkelt är outhärligt för den som vill tränga in i svenska kyrkans historia, särskilt under det gångna

¹ E. H. Thörnberg: Folkrörelser och samhällsliv i Sverige, 306 sid. Bonniers förlag. Sthlm 1943. 8:50 kr.

seklet. Thörnberg har — i motsats till många populära skildrare — klart insett, att man icke kan förstå 1800-talets fria religiösa rörelser, om man icke äger kännedom ”om svenskt kyrkoväsen, om svensk fromhet och även svensk ogudaktighet under årslängder, vilka löpa närmare eller fjärmare bakom nämnda tidpunkt” (s. 111). Gång efter annan betonar han nödvändigheten av den historiska vetenskapens medverkan vid den sociologiska forskningen. Därför ställer han sig också mycket kritisk mot de analyser och slutledningar, som utan vidare överföra den amerikanska sociologins kategorier på svenska förhållanden.

Om utrymmet så tilläte, kunde det vara frestande att anföra några exempel på författarens dråpliga karakteriseringsförmåga. Ett enda får räcka. Så här skildras den kände Fabian Månsson: ”Fabian Månsson var född väckelsetalare. Näppeligen hade han annars kunnat ge oss denna skildring av Häst-August. Och själv höll han på att bli en predikant av samma typ, men en sådan med mycket rikare färger och i ett mäktigt format. Timmar tog Fabian Månssons föredrag om Hungertullarna. Sifferkolonnerna voro ståtliga, men ganska tyngande. Frihandelsståndpunktens nationalekonomiska innebörd tolkade han rentav mästerligt, ehuru eljes hans blick för de ekonomiska sammanhangen kunde vara svag. Men det var inte detta, som gjorde't. Suggestionens hammare spikade timme efter timme fast åhörarsamlingarna vid bänkarna. Lidelsens strålar satte deras sinnen såväl som deras armar och händer i rörelse. Än levde och verkade Stridsropets 'Fabian dubbelsoldat.’” (s. 164 f.).

Endast på en punkt i framställningen måste den som skriver detta anmäla en avvikande mening. Det gäller P. P. Waldenströms påstådda förankring i den svenska lutherdomen. ”Han var svensk med förankring i lutherdomen”, heter det (s. 170). Det är riktigt, att Waldenström utgått från denna miljö, men den mogne mannens religiösa livssyn var en annan. När man likt Waldenström ivrar för ett kongregationalistiskt kyrkoideal och som han bekämpar den lutherska katekesen, därför att den ”i mångt och mycket står kvar på den romersk-katolska ståndpunkten”, då har man avlägsnat sig så långt från svensk lutherdom som gärna är möjligt. Den levnadsviisdom, som Waldenström (enligt hans senaste biograf) propagerade bland sina missionselever, vittnar också om att hans fromhetstyp var en annan än den lutherska. Den som betonar, att ”det är fullkomligt obiblskt att tala om vår ovärdighet och vårt tillkortakommande” samt framhåller, att ”det kan ibland till och med vara nödvändigt att själv tala om sina förtjänster och framhålla dem”, har icke mycket gemensamt med Luthers uppfattning av lag och evangelium.

Det ovan anförda uttalandet av E. H. Thörnberg, att en sociologisk forskare måste besitta grundliga historiska kunskaper för att nå ett vederhäftigt resultat, får man till fullo bekräftat vid studiet av den nyligen utkomna och mycket omstridda boken om "Medelby".¹ Arbetet är komponerat efter det amerikanska forskarparet Lynds sociologiska fältundersökning "Middletown" och har tillämpat dess metoder på ett litet stations-samhälle "någonstans i Sverige". Författarna erkänna i sin inledning detta beroendeförhållande och tillägga, att deras resultat "lider av många brister och halvfärdiga ansatser". De mena emellertid, att dessa luckor kunna fyllas genom "kommande specialundersökningar". Tyvärr är det nog inte så väl.

Det är nämligen själva grunden i den vackert uppförda byggnaden som är så osäker. Författarna ha med ospard flit och oförtruten gåpåanda låtit sitt sökarljus spela över både människor och föremål i Medelby. De kunna därför också publicera varjehanda pittoreska, icke så sällan pikanta interiörer från det lilla samhällets liv i helg och söcken. Ingenting tyckes ha undgått deras blickar, och många intressanta iakttagelser ha de registrerat. Några kapitelrubriker under avdelningen "Fritiden" äro talande nog: dansbanan, zigenarnas nöjeshall, en fotbollsmatch, kaféerna, tältbion, tippning, riksmarschen, svenska flaggans dag, söndagen. För ingen form av mänskligt handlande synas författarna ha stått främmande.

Men allt detta är och förblir endast en fotografering av ett bestämt samhälle i Sverige i början av 1940-talet. Någon djupare analys har det ej kunnat bli, helt enkelt därför att författarna icke gått till sitt värv med den historiska vetenskapens medverkan, varom Thörnberg talade i sitt arbete. De ha trott, att de lyckats fånga den sociologiska bilden av *det svenska stationssamhället*; i själva verket är det endast en bestämd plats med likaledes bestämda historiska förutsättningar som de här skildrat.

Rent skrämmande framträder okunnigheten i fråga om de historiska förutsättningarna för det religiösa livet i Medelby — det enda område, som här skall beröras. Det heter t. ex., att "statskyrkan började byggas 1885" (s. 192), och av kyrkans folkfostrande verksamhet i gången tid ges följande teckning, vars karikatyrmässighet säkerligen utan närmare analys är uppenbar för denna läsekrets: "I äldre tid spreds den andliga odlingen så gott som uteslutande på landsbygden genom präst och skollärare. Skolläraren gjorde förarbetet, lärde ut den västerländska kulturens

¹ Martin S. Allwood och Inga-Britt Ranemark: *Medelby*. En sociologisk studie. 358 sid. Bonniers förlag. Sthlm 1943. 17:50 kr.

grundelement, de latinska bokstäverna, och de fyra räknesätten, samt vad därutöver kunde vara oundgängligen nödvändigt; prästen fullbordade verket genom konfirmation i sedelärans grundsatser och predikningar om livets och evighetens problem; att kunskaperna inte förföll såg man till genom ett husförhör då och då" (sid. 25).

Detta är ett enstaka prov på författarnas historieskrivning. Värre är, att hela den historiska bakgrunden för det religiösa livet i Medelby lyser med sin frånvaro. Detta är så mycket märkligare som man i bokens litteraturförteckning finner två i all sin korthet så förträffliga orienteringar på detta område som B. L u n d m a n s skrift Sveriges religiösa geografi (1941) och B. P f a n n e n s t i l l s uppslagsrika artikel i Svensk tidskrift 1942: "Det kyrkliga och det okyrkliga Sverige. Några sociologiska problem."

I dessa båda analyser har det nämligen gjorts ett allvarligt och intressant försök att med historiska utgångspunkter ställa det religiösa läget i en viss bygd i sociologisk belysning. Man får livligt hoppas, att de "kommande specialundersökningar", som Medelby-boken utlovar, gå till verket med bättre förkunskaper om den föregående historiska utvecklingen än vad skildringen av Medelby vittnar om.

*

Till sist må här fästas uppmärksamheten på ett slag av litteratur, vars betydelse för den svenska samhällsforskningen icke blivit tillräckligt beaktad. Det är våra stiftsmatriklar. Sedan länge ha de utgjort en högt värderad källa för alla kalenderbitare och personhistoriska finsmakare. Ej minst H. T h. O h l s s o n s biografiska matriklar, öoverträffade i klar överskådlighet och sträng akribi, utgöra ett oundgängligt hjälpmedel vid alla demografiska studier rörande Sveriges prästerskap.

Vad som emellertid gör stiftsmatriklarna så betydelsefulla ur den sociologiska och socialhistoriska forskningens synpunkt är den *statistiska* avdelningen i dem. Ända från senare hälften av 1700-talet ha dessa matriklar utkommit i de olika stifteten med mer eller mindre jämna mellanrum och givit en levande bild av de olika församlingarna och prästgårdarna — nota bene för den som förstått att rätt tolka de summariska men innehållsrika uppgifterna under varje pastorat. I sin mån utgöra dessa noggrant lämnade redogörelser för församlingens ytvidd och folkmängd, kyrkans ålder och belägenhet, prästens lön och prästgårdens beskaffenhet en övärderlig källa för att förstå den svenska prästgårdskulturen i gånge tid.

I början av detta sekel upphörde detta slags matriklar att utkomma. Anledningen var väl den genomgripande förändring i prästgårdarnas struktur och därmed också prästernas yttre levnadsvillkor, som skapades genom de nya löneregleringslagarna av den 9 december 1910. Därmed bröts en månghundraårig tradition, i det att de gamla prästgårdarnas jordbruk överlämnades att skötas genom sockenmyndigheternas försorg och åt prästen endast överläts en bostad med tillhörande trädgårdsområde. Därmed upphörde prästen att vara en förbindelselänk mellan allmogekulturen och det högreståndsmässiga kulturlivet. Ur sociologisk synpunkt hade därmed en betydelsefull förskjutning ägt rum inom det svenska samhället.

Detta hindrar emellertid inte, att den *nuvarande* svenska prästgårdskulturen i dess olika förgreningar kan göra anspråk på ett stort intresse från samhällsforskningens sida. Även *nu* utgöra statistiska matriklar i dess nya av de förändrade förhållandena betingade form ett betydelsefullt och intressant källmaterial. Äran av att ha först insett detta tillkommer kontraktsprosten G. Stenvall, som år 1930 utgav en matrikel över sitt hemstift, där såväl statistiska som biografiska uppgifter medtagits.¹ Denna hade hunnit komma ut i en ny, tillökad upplaga, innan nästa och hittills enda matrikel från något annat stift såg dagens ljus. Denna senaste matrikel omfattar vårt sist tillkomna stift och har därför en verklig lucka att fylla.²

De båda matriklarna ha i stort sett samma uppställning och innehåll, men — enligt anmälares mening — är Växjömatrikeln både innehållsligt och typografiskt mera överskådlig och klar. Stockholmsstiftets matrikel har en del värdefulla uppgifter (t. ex. om organister, kyrkovaktmästare och kyrkovårdar) som föregångaren utelämnat. Men å andra sidan saknar den en så viktig sak som löneregleringsresolutionens bestämmelser om församlingsarbetet. Båda ha i slutet en ingående redogörelse för de olika halvofficiella och frivilliga organisationer som verka inom stiftet till det kyrkliga livets fromma.

Det säger sig självt hur värdefullt det är för var och en, som vill skapa sig en bild av det nutida samhällslivet ur kyrklig synpunkt, att äga tillgång till sådana dokument som de här nämnda.

*

¹ G. Stenvall: Växjö stifts matrikel. Växjö 1930. — Ny tillökad uppl. XIV + 436 sid. Växjö 1941. 12 kr.

² D. Svenungsson: Stockholms stifts matrikel. 267 sid. Diakonistyrelsens förlag. Sthlm 1943. 14:50 kr.

Den översikt, som här lämnats, kan inte på något sätt anses vara uttömmande. Detta har ej heller varit avsikten, som i stället gått ut på att peka på de stora landvinningar, som nåtts inom några kyrkohistorien mycket närstående forskningsgrenar. De nya resultat, som av dem vunnits, äro så mycket viktigare för kyrkohistorien som de bidraga att belysa och stundom klargöra dennas egna interna forskningsproblem. Detta gäller särskilt 1800-talet. Det är verkligen på tiden, att undersökningar om detta sekels kyrkoliv med anspråk på vetenskaplighet bjuda sina läsare något större perspektiv än — för att taga ett konkret exempel — detaljerna kring en aldrig så from och framstående prästmans jordafärd.

Dessbättre finns det förhoppning om att ett par yngre forskare nu vilja ge sig i kast med de svårbemästrade men intressanta sociologiska problem, som särskilt det gångna seklets kyrkohistoria erbjuder. Det finns emellertid utrymme för långt fler arbetare på detta så gott som helt obearbetade fält. För förståelsen av vår egen religiösa situation i nutiden är det ett livsvillkor, att detta arbetsområde icke blir försummat.

HILDING PLEIJEL.

SKÅNSKT KYRKOLIV UNDER ORTODOXIENS TID.

Lunds stifts herdaminne från reformationen till nyaste tid. På uppdrag av Lunds stifts domkapitel utg. av GUNNAR CARLQUIST. Ser. 1. Urkunder och aktstycken. IV + 265 sid. Gleeups univ.-bokh., Lund 1943. Pris kr. 9: 50.

Sedan flera år är överbibliotekarien Gunnar Carlquist sysselsatt med att utarbete ett nytt herdaminne över Lunds stift. Det är ett drygt och krävande företag som förutsätter omsorgsfulla och djupplöjande förarbeten både i den tryckta litteraturen och bland arkivens mer eller mindre dolda skatter. Åtskilligt av detta urkundsmaterial, som utgör en ovärderlig källa för herdaminnets biografiska detaljer, äger emellertid samtidigt ett sådant självständigt värde att herdaminnets utgivare ansett lämpligt att framlägga det i fullständigt skick. Han har därför skapat en särskild serie med titeln: Urkunder och aktstycken.

När man tagit del av den första volymen i serien, vill man först lyckönska utgivaren som trots alla svårigheter satt i gång ett så värdefullt företag och som lyckats förvärva så skickliga medarbetare vid själva editionen av detta källmaterial. Den nu utgivna volymen innehåller tre olika

bidrag. Arkivarien i Danmarks Rigsarkiv Dr Björn Kornerup har med en längre inledning utgivit "Visitatsbog for Lunde Stift 1611—37"; "Synodalia Lundensia, synodalprotokoll från åren 1614 och 1620—34" äro med inledning utgivna av bibliotekarien John Tuneld, och slutligen har utgivaren själv sammanställt "En prästmans betyg, testimonier o. d. under 1600-talets senare hälft".

Som man kunde vänta av dessa i den stundom ganska svårbemästrade editionstekniken så förfarna forskare, framträder det framlagda källmaterialet i mönstergill form, där akribi och diplomatisk noggrannhet förenats med sunda normaliseringsprinciper. I sina inledningar ha utgivarna satt in resp. dokument i det tidshistoriska sammanhanget samt redogjort för handskriftsmaterialet och editionsprinciperna. En särskild eloge bör bringas Dr Kornerup därför att han till läsarnas tjänst bifogat en ordförklaring till de ofta förekommande termerna (på latin) för dåtida kyrkliga förhållanden och tjänster.

Går man så över till att närmare angiva innehållet i volymens tre olika delar, kan man kortast karakterisera detta som en inblick i skånskt kyrkoliv under ortodoxiens tid. Under läsningen lockas man gång efter annan att göra jämförelser med de dåtida förhållandena i de gammalsvenska stiftet. Man finner självklart åtskilliga olikheter men blir nästan mest förvånad över den stora överensstämmelsen både i yttre former och i det kyrkoliv, som rymmes därinom.

I Skåne liksom i det dåtida Sverige spelade visitationer och prästmöten en oerhört stor roll, varom en nutida kyrkoman har svårt att göra sig en rätt föreställning. Dr Kornerup citerar med rätta den framstående lundabiskopen Mogens Madsens ord att biskoparna skola vara "videntes et vigiles, qvi speculentur". De skulle undersöka prästernas renlärighet, övervaka det sedliga tillståndet ute bland prästerna och i församlingarna samt tillse, att de liturgiska föreskrifterna efterlevdes.

Men vill man göra fullt klart för sig *varför* i äldre tider visitationerna spelade så stor roll, får man taga med i räkningen den yttre gestaltning som samhället då hade. Kyrkofolket utgjordes till största delen av allmoge, och denna levde i sina byar och sina socknar, vilka vid denna tid utgjorde en sluten värld i förhållande till omgivningen. Någon påverkan utifrån kom sålunda ej i fråga, någon reglerande utjämning kunde ej äga rum. Ville kyrkoledningen skapa enhetliga former och överhuvud skaffa sig en bild av det ordinära kyrkolivet, hade den ingen annan möjlighet än att bege sig till ort och ställe för att där komma till tals med bygdens folk. Visiterandet var helt enkelt en nödvändighet på grund av det

dåtida samhällslivets struktur, som icke möjliggjorde någon annan kommunikationsform mellan stiftsstyrelse och församlingarna.

Från denna synpunkt blir det också lättare att förstå varför visitationerna i allmänhet förlades till vintern och de tidiga vårmånaderna. Dr Kornerup förmodar (s. 10), att biskop M. J. Medelfar föredrog "de strengeste Vintermaaneder, sikkert fordi Slædeforet gjorde Landet lettere at færdes i". Den som tillbragt några årtiondens vintrar i Skåne blir nog något fundersam inför denna förklaring. I allmänhet äro ju vintrarna i Skåne ganska snölösa; men när snön någon gång kommer, lägger den sig i det flacka landskapet så ojämnt, att den snarare blir till hinder än till hjälp.

Det synes mig då mera naturligt att tänka sig en annan förklaring. Tiden mellan jul och vårarbetet var den skånske bondens lugna tid. Då inföll också kyrkoårets stora högtid påsken med dess förberedelsetid fastan. Under dessa månader var det som ungdomen framför allt undervisades "in catechismo" för att få tillträde till nattvarden. Den som ville på nära håll se socknens kyrkoliv, förhöra ungdomen och iakttaga gudstjänstlivets utformning — och det var ju detta som visitationerna åsyftade — kunde bäst och lättast göra detta under årets första månader. Sedan kom det brådskande vårarbetet och den ansträngande skörden, som upptog lantbons tid från morgon till kväll.

Lägger man en dylik realistisk synpunkt på materialet, förstår man också varför prästmötena förlades till tiden mellan påsk och Mikaeli, d. v. s. maj till september. Detta var kyrkoårets vardagstid, då prästerna hade lättare att lämna sina församlingar och bege sig till stiftsstadens, något som ju i gamla tider var ett helt företag.

Det kan inte komma i fråga att närmare redogöra för alla de olika företeelser som förekomma i de utgivna urkunderna och som stundom väcka problem hos en nutida läsare. Endast ett par frågor må här beröras för att belysa och kanske något komplettera kommentaren till de publicerade aktstyckena.

Vid visitationen i Eskilstorp den 21 oktober 1617 påtalade biskopen, att "de siæleringer mod kongens breff". Som Dr Kornerup noggrant meddelar i sin kommentar till stället (s. 31 ff.), bekämpades själaringsningen ivrigt såsom ett katolskt bruk både av det lutherska prästerskapet och av den världsliga överheten. Såväl i Kirkeordinansen 1539 som i ett par kungabrev från 1570-talet förbjöds denna sed. Vid ett landemote i Lund år 1578 påbjöds, att man icke fick ringa mer än en gång, nämligen när begravnigen ägde rum.

Här möter motsättningen till förhållandena i de gammalsvenska stiften. Där tolererades bruket, blott det tolkades i evangelisk anda, och så småningom blev "själaringningen" stadgad i lag. I 1686 års kyrkolag föreskrevs nämligen (kap. 18, § 1) att "efter the Döde skal ringas, i en eller flere Kläckor, som hwars och ens stånd, i förmågo af Wåre Ordningar, tillåtit är, intet för någon widskepelse skull, utan at ther med förkunna then Dödas afgang, och upväcka Christelige Tanckar om Dödeligheten, hoos them som quarlefwa". Det är därför inte alls underligt, att bruket omnämnes av Nicolovius och andra folklivsskildrare (a. a. s. 32). Föreskriften att ringa för den döde kvarstod ända till år 1894, då det utkom en ny lag om jordfästning, där den ovan citerade bestämmelsen var borta. Men själaringningen förekommer alltjämt i de flesta bygder i vårt land, såsom framgår av en mängd uppteckningar i Kyrkohistoriska Arkivet i Lund.

Av utomordentligt stort intresse äro de dokument som Dr Carlquist sammanställt för att visa en prästmans väg genom olika instanser fram till det slutliga egna gället. Såsom utgivaren själv påpekar, bilda dessa dokument tillsammanantagna vad vi i våra dagar kalla en "meritförteckning". De publicerade aktstyckena ge forskaren konkreta belägg för de många olika uttryck som ofta möta i äldre tiders handlingar, såsom "absolvera sitt biennium", "taga attestats", få "kollats" o. d.

Två av de utgivna akterna äga ett intresse långt utöver detta. Det är de båda dokument, som exemplifiera "medhjälparekontrakt" (IV) och "kallsbrev" (V). Vid ett närmare studium av dessa båda handlingar finner man nämligen snart nog att de utgöra synnerligen konkreta och drastiska bevis på det i både Skåne och Sverige under 1600-talet så djupt ingripande s. k. konserverings-systemet, d. v. s. att den nyvalde prästmannen i egenskap av make eller måg skulle draga försorg om änkan och barnen efter den avlidne kyrkoherden.

Denna sed, som längre fram urartade till så groteska former att den råkade i fullständigt vanrykte, var ursprungligen enda sättet att rädda änkan och barnen från ekonomisk ruin. Därför godtogs den och rent av gynnades av såväl stiftsstyrelsen som församlingarna. I det här publicerade "kallsbrevet" begära sockenborna i Förslöv och Grevie år 1680 hos biskop Canutus Hahn att erhålla en viss prästman till sin "rette Siælesörgere och Prædikant". Huvudmotivet kommer fram i en parentes, där det heter om den nämnde prästmannen, att han "vil och Echte Enchen och hennes 7 faderlöse barn forsörge".

Det avtryckta "medhjälparekontraktet" utgör en regelrätt ekonomisk

uppgörelse från år 1684 mellan kyrkoherden Ove Mattson och hans unge medhjälpare Detlev Klow, att den senare skall bli den förres "Comminister uthi min lifsz tijdh och successor effter min dödh". Punktvis redogöres för deras olika åtaganden sinsemellan. Viktigast är utan tvekan punkt 6. Den utgör kärnpunkten i detta öppenhjärtiga kontrakt. Där heter det nämligen: "Loffvar iag Dithlov Klow, att när Gudh will, iagh Ordinerat bliff:r, så strax uthi thens Helge Trefaldigheetz Nampn att inlåtha migh Uthi dhett häderlige Echtenskapet med Hr Offuis K. Dother Marine Offuis dother, Dernäst när Wor Herre så behagar, genom döden hedan kalla Hr Offue Mattson, och hans hustru öffuerleffwer då at giffva henne Uthaff Prestekalletz intradar (= intäkter), then sielff samme affgiffit, som hr Offue sielf gefvit haf:r Slig Elisabith Hr Larsses, och dhett hennes lifsz tijd." Här förekom alltså en regelrätt bytesaffär. Från dåtidens synpunkt innebar den ingenting ohederligt eller vanhedrande. Det var enda sättet att bevara kontinuiteten inom församlingslivet och i prästhemmet. Att "konservera huset" (dottern eller änkan) var i själva verket ingenting annat än en form av pastoratens ärftlighet, som efter vissa grundsatser tillämpades. Den var helt naturlig, om man ser saken från sociologisk synpunkt och dömer efter dåtidens sätt att uppfatta samhällslivets olika funktioner.

De framdragna exemplen böra kunna ge en föreställning om vilket värdefullt material som i den föreliggande volymen samlats till den kyrko- och kulturhistoriska forskningen tjänst. Det är att hoppas, att utgivaren av serien "Urkunder och aktstycken" skall bli i tillfälle att fortsätta denna så löftrikt började editionsverksamhet.

HILDING PLEIJEL.

INGVAR ANDERSSON: *Svenskt och europeiskt femtonhundratalet. Fynd, forskningar och essäer (Skrifter utgivna av Kungl. humanistiska vetenskapssamfundet i Lund, del XXXVI. 260 sid. Lund 1943.*

En skildring av en svunnen tid fordrar troget detaljarbete och förståelsefull inlevelse likaväl som skapande och kombinerande fantasi. De sanna översikterna, synteserna, kräva de konkreta detaljexemplen med sin analys. Det är samma sak som när det gäller att förstå och värdesätta ett konstverk. Man måste ingående studera dess speciella form och färg, göra sig förtrogen med dess mening och tillblivelsemiljö, med ett ord i lugn och ro bli bekant med det.

Till dylika tankar kommer man vid studiet av Ingvar Andersson's nyss utgivna bok med ovanstående titel. Den är ett galleri av små

konstverk med vitt skilda motiv, som tillsammanantagna giva en rikt nyanserad helhetsbild. Den bjuder en rad uppsatser, som grundade på nya dokumentfynd och noggranna detaljstudier belysa utrikespolitiska, ekonomiska, kyrkliga och allmänt kulturella sidor av livet i 1500-talets Sverige och dess förbindelser med det övriga Europa, men som samtidigt tillhoppa giva en sällsynt rik och levande syntes av tidens anda och tänkesätt.

Främst står bilden av kung Erik. Man inte endast läser om denne vår förste renässansfurste, man upplever honom. Vi få följa honom i hans strävan att vinna politisk insikt om den yttre värld, där hans nya kungarrike med nästan nymornad iver sökte orientera sig, vi få lära känna arten av och införselvägarna för det kunskapsmaterial, på vilket han byggde sin bild av Europa, och därmed blottläggas de grundläggande förutsättningarna för Erik, då han gick att med starkt kombinerande fantasi driva en egen europeisk politik. Vi få också se, med vilken begärlig och öppen blick Erik följde de konstnärliga och litterära företeelserna i utlandet, hur han genom sina kunskapare anskaffar en modell av gravmonumentet över Karl den djärve av Burgund och lär känna den engelska hovteaterns dramatik. Men överallt beaktas den ekonomiska och handelspolitiska sidan av utvecklingen. Sålunda t. ex. inordnas Eriks aktion mot Norge och den till synes vittsvävande planen att nå ända till Island i ett logiskt realpolitiskt sammanhang, där det gällde att bryta handelsspärren i väster och för Sveriges räkning bl. a. vinna tillgång till Islands svavel, betydelsefullt för kruttillverkningen under kriget, och i ett annat avsnitt framträder klart, hur det nordiska i Hamletdramat hör nära ihop med de samtida engelska handelsintressena.

Även mot ett kyrkligt problem har förf. riktat sin strålkastare. Det gäller en av de viktigaste episoderna i den svenska reformationens historia. Under titeln "Georg Norman, Laurentius Raimundius och Visitatio Gustaviana" har han främst källkritiskt behandlat det historiska material, som ligger till grund för vår kunskap om de kyrkliga reformerna och den stora visitationen i Götalandskapen år 1540. På grundval av en förut okänd handskrift, inrymmande Laurentius Raimundius' arbete om Gustav Vasas reformationsverk och funnen i Det Kongelige Bibliothek i Köpenhamn, har förf. givit en utredning av hur Raimundius' forskningsarbete fortskridit och därmed en värdefull belysning av hur kyrkohistorisk forskning bedrevs i Sverige på 1620- och 1630-talen. Han har också kunnat förbättra och komplettera den hittills ofullständiga svenska versionen av Normans *Articuli Ordinantiae*. Därtill har han sökt en ny och tidigare datering för "Visitatio Gustaviana", den samling avskrifter, som utgör grundstommen i

Laurentius Raimundius' forskningsarbete om Gustav Vasas reformation och vari ingår den Normanska kyrkoordningen, den första sammanfattningen av den evangeliska läran på svenskt språk. Beträffande denna dateringsfråga har emellertid rec. en avvikande mening och skall här i korthet anföra de skäl, som synas tala mot förf:s nya datering.

Visitatio Gustaviana består av aktstycken i avskrift och referat med sammanbindande text samt den ofullständiga kyrkoordningen som avslutande parti. Att dessa aktstycken vid ett bestämt tillfälle och i bestämd avsikt sammanställts av Norman, är säkert. Frågan gäller närmast, vilket detta tillfälle var och för vilket auditorium framställningen planerats. Kjölleström och efter honom rec. ha ansett, att den "färd eller resa", som Norman i den sammanbindande texten på tvenne ställen anger som orsaken till att han ej hunnit få kyrkoordningen helt färdig, bör identifieras med hans beskickningsfärd till Livland eftersommaren 1540. Efter dess avslutande, i nov. 1540, borde sålunda sammanställningen ha gjorts. Rec. har sedan närmare preciserat dateringen dithän, att Visitatio Gustaviana torde ha utgjort den redogörelse för vad som åtgjorts i religionsfrågorna, vilken framställdes för rådet vid dess möte i Stockholm i början av jan. 1541.

Enligt förf. avser Norman emellertid med sin "färd eller resa" icke den nämnda legationsresan utan själva visitationen i Västergötland och Östergötland, som var avslutad med utgången av juni månad, och finner all sannolikhet tala för att Visitatio Gustaviana framlades för prästerskapet vid stiftssynoden i Uppsala i början av juli 1540, dit Norman omedelbart efter visitationen sändes för att handla "i de andliga sakerna". Att sammanställningen ej gjorts för att framläggas för rådet finner förf. bestyrkt framför allt av ett ställe i Visitatio Gustaviana, som i de tidigare kända handskrifterna varit korrupt men som i den nu framdragna handskriften är något bättre bevarat. Här meddelar Norman för adressaterna — enligt förf:s tolkning — att rådet förut gillat ordningen på rådsmötet i Lödöse i april 1540. Ett dylikt meddelande finner förf. ej kunna höra hemma i en framställning till rådet.

Avgörande för förf:s datering är frågan, vilken färd Norman avser med uttrycket "thenne färd eller resa", "thenne långa färd eller resa", som berövat honom "tid och rolighet" att fullborda kyrkoordningen.¹ Otvivelsaktigt åsyftar Norman med sina allmänna uttryck en resa, som förutsättes bekant för auditoriet och vars karaktär han icke ansåg sig behöva eller böra närmare angiva. Om han nu härmed menade sin visitationsresa, hur skall

¹ KÅ 1931, s. 224, 227.

man då förklara, att han ett stycke längre fram i sin redogörelse — i avslutningsorden strax innan han övergår till själva kyrkoordningen — omnämner visitationsresan i sådana ordalag, som tyda på att han icke uttryckligen nämnt den förut?¹

Detta är enligt min mening ett indicium på att den "långa färd eller resa", under vilken ej "vart rådrum givet till att skriva fullkomliga om denna saken", icke bör vara visitationsfärden, under vilken Norman egentligen endast synes ha besökt städerna och varvid han ingalunda ständigt varit på resande fot,² utan beskickningsresan, som förde honom bort från Sverige och kyrkoarbetet över havet till Livland och som drog en tid av tre månader (7 aug.—början av nov. 1540).³

Men om nu Norman med orden "thenna långa färd eller resa" åsyftar den livländska beskickningsresan, kan Visitatio Gustaviana icke ha varit avsedd att framföras för prästerskapet vid en stiftssynod. Detta auditorium kunde icke förutsättas utan vidare ha kunskap om Normans utrikesfärd, som därtill Sverige i förhandenvarande situation hade allt skäl att hemlighålla. Däremot blir uttrycket naturligt, om Visitatio Gustaviana sammanställt för att framläggas för rådet, som kände till beskickningsresan.⁴ Men hur skall man härmed förena det ställe i texten, där enligt förf. Norman lämnar sina adressater det meddelandet, att den kyrkliga nyordningen tidigare delgivits riksrådet och vunnit dess gillande?

Efter "Visitorum oratio ad populum congregatum"⁵ följer ett temperamentsfullt försvar varför kyrkoordningen ännu icke hunnit helt fullbordas.⁶ Det avslutas med orden:

"och vi kommandes till saken igen, vele i förstone korteligen något föregiva så mycket denne saken synes nyttigt vara om vår k. nådige herres uppsåt i detta ärendet".

¹ KÅ 1931, s. 227; stycket är anfört å nästa sida.

² Enligt sitt utgiftsregister stannade han sålunda under visitationsresan i Östergötland, som varade 1 1/2 månad, i Vadstena 10 dagar, i Skänninge 4, i Linköping 10, i Norrköping 7 och i Söderköping 10 dagar.

³ Jfr biskop Henriks ord till honom vid återkomsten, då Henrik uttrycker sin glädje över att "i aera helbregdha tillbaka komne ath fulkomne then religionssack, som her i Suerige gudi til loff gönom edher cristeligh beginth aer". Samtidigt återlämnade Henrik Normans testamente, som denne för alla eventualiteter uppgjort och anförtrott Henrik vid avfärden. Biskop Henrik av Västerås till Georg Norman, Västerås 15 nov. 1540. Kanslitjänstemäns koncept och mottagna skrivelser nr 4. RA.

⁴ Men även härvidlag föranleder försiktigheten Norman att blott i obestämda ordalag hänsyfta på sitt politiska uppdrag.

⁵ KÅ 1931, s. 219—224.

⁶ *ibid.*, s. 224—225.

Så följer den sammanfattande redogörelsen för den företagna kyrkliga nyorienteringen.¹ Den avslutas med de omdiskuterade orden:

”Av dessa artiklar kan man se och veta, först med vad uppsåt denna saken är företagen, sedan med vad sätt det skall igenomgås, såsom ock redan påbegynt är i Västergötland och Östergötland, förty vi hava den parten neder i landet redan omfarit vart prostadöme för sig. Men vad vi ock där beställt hava, att det måtte (såsom ock i sådana saker tillbörligt är) hela riksens råd kunnigt vara, hava vi den handeln, såsom han i herredagen eller mötet som stod i Lödöse, korteligen förtalt, och är det också gillat och samtyckt på alle orter”.²

Det är tydligt, att texten i vad rör Lödösemötet är korrupt. Att exakt återställa den torde vara ogörligt, måhända ej heller nödvändigt i detta sammanhang. Enligt min uppfattning är meningen denna: ”Av den föregående redogörelsen framgår dels avsikten med den kyrkliga nyorganisationen, dels tillvägagångssättet för dess genomförande. Detta har jag redan påbörjat i Västergötland och Östergötland, och för att hela riksrådet måtte bli insatt i vad jag där företagit mig — det har utförts i enlighet med besluten i Lödöse — så har jag härmed lämnat denna korta redogörelse. Därnere har man överallt givit sitt gillande och samtycke.” Jag vill sålunda här se ett direkt uttalande om att *Visitatio Gustaviana* var ställd till riksrådet.

Ännu en sak kan måhända framhållas som sannolikhetsskäl för att sammanställningen av *Visitatio Gustaviana* bör förläggas till tiden efter den livländska resan och icke före juli månad. De i det tryckta riksregistraturet intagna aktstyckena, där konungens titel utskrivs, ha för första halvåret 1540 endast den kortare formen ”Sveriges och Götas konung”. Akterna från Lödösemötet i april 1540 bjuda sålunda enbart denna form.³ Däremot uppträder under andra halvåret 1540 den längre

¹ *ibid.*, s. 225—227.

² *ibid.*, s. 227 och förf., s. 171 f. Somliga handskrifter ha ”på de orter”.

³ Se SRA I, s. 261, 284, 289 (landsordningen för Västergötland, avskrift), s. 292 (hyllningsleden, avskrift), GVR 13, s. 20 (instruktionen för seniorerna, avskrift), s. 28 (instruktionen för konservatorn, avskrift). GVR 13, s. 40 (kungl. brev, febr., orig.), s. 16 (dito 12 mars, latin, avskrift i registraturet), s. 38 (dito 14 april, orig.), s. 44 (dito 9 maj, orig.), s. 57 (dito 14 juni, orig.), s. 61 (dito 18 juni, orig.), s. 62 (16 juni enligt orig. i De la Gardieska samlingen. LUB). Se även s. 130 (dito 16 sept., orig.). GVR 13, s. 69 ff. är tryckt ett rådsbetänkande rörande Kalmar slott, som har den längre titeln och av utg. dateras till slutet av juni. Detta rådsbetänkande är emellertid att förlägga till början av år 1541. Jfr GVR 13, s. 188, 331 ff. samt SRA I, s. 788 f.

titeln "Sveriges, Götes och Vendes konung".¹ Denna sistnämnda form har Visitatio Gustaviana på de tre ställen, där konungens titel utsättes.²

Enligt rec:s mening är det sålunda sannolikast, att Visitatio Gustaviana bör placeras efter den livländska resan och att den är avsedd för riksrådet. Den får den naturligaste förklaringen, om den gjorts för råds-mötet i Stockholm kring 5 jan. 1541.³ Då först förstår man det annars oförklarliga angrepp, som Norman i Visitatio Gustaviana riktar mot de svenska reformatörerna.

Våra källor för slutet av år 1540 äro ytterst sparsamma. Men vissa hållpunkter ha vi dock. När Norman i nov. efter tre månaders bortovaro återkom till Sverige, återupptog han omedelbart sin kyrkliga verksamhet. Han skrev genast till sin adjunkt och medhjälpare, biskop Henrik, och bad honom bestämma plats för rådplägning snarast möjligt "i några viktiga saker, där makt påligger". Att dessa rörde den kyrkliga frågan, framgår tydligt. Han vände sig också till Laurentius Petri och begärde bl. a. tillbaka de böcker han lånat denne för bibelkommissionens räkning. Dessa båda brev äro tyvärr förlorade. Svarsbrevet finnas där- emot. Henrik hälsar honom med en suck av lättnad välkommen till- baka och skyndar sig att tillmötesgå Normans önskan. Arkebiskopen åter- sänder böckerna, "vilka man nu dess bättre umbära kan". Den alma- nacka, som Norman i sitt brev anbefallt till tryckning, finner han mer "förvitisk" än nyttig. Slikt pränt läses icke. Förra almanackan över- sattes och trycktes utan att han fick veta något, "dock, efter som jag menar, med herr Conrads samtycke". Brevet avslutas med orden: "Det

¹ GVR 13, s. 94 (instruktionen för den livländska beskickningen 2 aug., avskrift), s. 99 (kungl. brev till Luther 16 aug., avskrift), s. 124 (kungl. fullmakt 8 sept., avskrift i registraturet), s. 128 (Pyhys koncept 15 sept.), s. 144 (förbundstraktaten 1 nov., avskrift). Samtliga gälla utrikespolitiska ärenden. Tydligen har först mot årets slut den längre titeln börjat användas i akter rörande inhemska ärenden. Se ibd, s. 134, 186, 189, 225, 232 o. s. v. Har upptagandet av titeln "Vendes konung", som var en demonstration mot Danmark, influerats av de pågående förhandlingarna med den livländske ordensmästaren och beskickningen till dennes residensstad Wenden? I ordensmästarens brev till Gustav Vasa, Wenden 5 april och 24 maj användes den kortare titeln, men i svaret till sändebuden 15 sept. även "Vendes konung". GVR 13, s. 335 ff.

² KÅ 1931, s. 213, 219, 225. Att denna är ursprunglig och ej supplerad av Raimundius, göres sannolikt därav att den omständliga, av de tyska rådgivarna införda "stör- mäktigste lands- och krigsfurste och herre, herr Gustav, Sveriges, Götes och Vendes konung" kommer till användning.

³ Jag är alltjämt böjd att inlägga någon betydelse i Raimundius' exakta datering till "epiphaniae tid 1541". Det är egentligen den enda av hans kommenterande uppgif- ter, som icke kan föras tillbaka till hans egen avskrift eller Tegels krönika.

jag skriver eder till igen på svenska, gör, att jag förmärkt haver, hurulunda I haven lust till att lära vårt mål, såsom I icke kunnen det väl umbära". Man kan inte undgå den förmodan, att dessa spetsiga anmärkningar retat Norman. Det är också tydligt, att de svenska kyrkomännen icke varit overksammas under Normans bortovaro. Att deras tysta motstånd nu på hösten 1540 ökades, göres troligt därav, att Normans starka stöd, kanslern, just då kom "någraledes uti konungens ogunst".¹

Den proposition, som vid mötet i Stockholm framlades för riksrådet och som uppgjorts av Norman, har formen av "kungl. maj:ts besväring". Konungen klagar över det passiva motstånd, som alla hans nödvändiga anordningar röna, ingen vill verksamt hjälpa till och "taga sig sakerna före", han måste själv sörja för allt.² Det är samma tankar, som Norman gör sig till tolk för, när han i *Visitatio Gustaviana* med skärpa vänder sig mot dem, som "allting förakta och intet mer gilla, än de själva göra . . . Många kunna väl mycket beklaffa och uttyda men råd giva och bättre göra, huru de intet kunna, det haver nu många år varit sagu rikast." De kunna väl "alla mål uttyda till det värsta men djärves icke komma här före och i ögonen säga, vad dock så mycket syntes vara syndat mot dem".³

Av dessa i korthet angivna skäl är jag fortfarande böjd att förlägga *Visitatio Gustaviana* till rådsmötet i Stockholm i januari 1541. Här hade rådet enligt den bevarade propositionen att yttra sig om de i enlighet med Örebromötet vidtagna kyrkliga anordningarna och om den "ordning i någon måtto", som uppgjorts. Frågan gällde, om dessa i fortsättningen skulle bli vid makt. Som ledning för detta bedömande har Norman tydligen sammanfört de viktigaste aktstyckena i frågan, dels i avskrift, dels i referat, och med förbindande text sammanfogat dem till ett helt, *Visitatio Gustaviana*, som sålunda blev en redogörelse för kyrkoförändringen och dess påbörjade genomförande med den ofullbordade kyrkoordningen som avslutande kapitel. Men med denna datering av *Visitatio Gustaviana* har ingalunda de däri ingående akternas tillkomsttid exakt angivits — endast den bakre gränsen har uppdragits — och förf. framför berättigade betänkligheter emot mitt förslag att *Articuli Ordinantie* som ett provisorium kommit till användning som huvudartikel 2 i kyrkoordningen. Förf. följer härvidlag med rätta den av Kjällerström givna dateringen.

Det har här varit en detalj, som lockat till diskussion, av speciellt och

¹ Per Brahes krönika, s. 24.

² GVR 13, s. 352 ff.

³ KÄ 1931, s. 225.

i viss mån lärdomstorrt innehåll. Läsaren av denna recension får dock icke tro, att detta är utmärkande för förf:s innehållsrika och synnerligen fängslande arbete. Tvärtom framträder alltid det dramatiska, personliga och psykologiska i säkra drag och klara färger. När sålunda förf. i trenne nordeuropeiska "praktiker" under 1550—1570-talen låter oss följa trådarna i det invecklade utrikespolitiska spelet och den hemliga diplomatierna eller när han avslöjar för oss den tidens chifferskrift och täckordsmetoder, så förstår han att låta resultat och framställning på ett fängslande sätt förklarande belysa de verkande personernas bevekelsegrunder och handlingssätt. Vid den i klara, koncisa linjer gjorda teckningen av Gustav Vasas ekonomiska politik påvisas dess skiftningar under olika perioder, betingade av de utrikespolitiska förändringarna och kraven, varvid även här det personliga och psykologiska momentet och dess inverkan träder i förgrunden. I avsnittet om nordiskt stoff i Hamletdramat förstår han att osökt leda läsaren fram till den lockande men äventyrliga sammanställningen av Hamlet och kung Erik men avslutar med kommentaren, att "Shakespeares dramer, denna väldiga encyklopedi över 1500-talets människor och idéer, ge en öoverträffad möjlighet till studium av tiden, som inte minst 1500-talshistorikern har anledning att ständigt söka ta tillvara. Lika självklart som det är för litteraturhistorikern, konsthistorikern och musikhistorikern att studera den historiska bakgrunden, lika självklart är det för historikern att använda dikten, den bildande konsten och musiken som stöd. Genom dem vinnas belysningar, som ingen annan del av det historiska materialet kan skänka... Den som arbetar med någon av 1500-talets många problematiska gestalter, av den typ som svenskarna känna från Erik XIV, har mer än en gång anledning att läsa Hamlet. Och så tillvida ligger det en djup sanning i Strindbergs till synes förflugna spekulationer över Hamlet och Erik XIV." Just en sådan fullödig mångsidighet och vidsyn är ett karakteristiskt drag i Ingvar Anderssons historieforskning. Överallt framträder förf:s säregna förmåga att vädja till den kombinerande fantasien, som dock alltid tyglas av den klokt och nyktert avvägande bedömningen.

IVAN SVALENIUS.

ALBERT WIFSTRAND: *Andlig talekonst. Bidrag till den svenska predikostilens historia. Samlingar och studier till Svenska Kyrkans historia utg. av H. Pleijel, del 6. 183 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1943. Pris 5: 75.*

Studerar man den rika litteraturen om predikan — den må närmast gälla dess historia eller dess principer, den må ha ett mera teoretiskt eller

ett rent praktiskt syfte —, kan man knappast undgå att lägga märke till dess ringa intresse för de problem, som röra dennes stilhistoria och språk. I vårt land ha under de sista årtiondena en hel rad värdefulla monografier skrivits över mer eller mindre betydelsefulla kyrko- eller frikyrkomäns predikan. Denna har gjorts till föremål för en ingående analys och insatts i sitt historiska sammanhang. De flesta av dessa monografier ägna visserligen någon uppmärksamhet åt det formella och stilistiska hos vederbörande predikant, men detta brukar behandlas knapphändigt och otillfredsställande. Anledningen härtill kan väl sökas dels däri, att predikans innehåll och den teologiska åskådning detta återspeglar tar forskarens hela intresse i anspråk, och dels däri, att han ej äger den grundliga och omfattande filologiska fackutbildning som kräves för en mera djupgående stilhistorisk undersökning. Det är därför en stor tjänst, som professorn i grekiska språket och litteraturen vid Lunds universitet *Albert Wifstrand* har gjort den kyrkohistoriska och homiletiska forskningen genom sitt bidrag till arbetet att skriva den svenska predikostilens historia.

I bokens båda första kapitel ger *Wifstrand* en översikt över de olika predikostilarna under 1600-, 1700- och 1800-talen och de strider, som fördes om dessa. I Frankrike och England hade under senare hälften av 1600-talet framkommit en stark kritik mot det allmänna förfall i predikan, som tog sig uttryck i ett torrt dogmatiserande och i en av bilder och allahanda klangfigurer överlastad stil. Kritikerna företrädde klassicistiska stilideal och krävde lugn, värdighet och begriplighet i förkunnelsen. Även i Tyskland framträdde denna kritik, men där hade den mindre en ändring av predikans form än en fördjupning av dess innehåll som sitt huvudsyfte. Dessa strömningar i de stora kulturländerna nådde ej det mera avlägsna Sverige förrän fram på 1700-talet. Den svenska predikan hade ej heller visat så framträdande oarter som predikan utomlands. Den tyska pietismen gick en tid hand i hand med klassicismen i fråga om kravet på enkelhet, allvar och värdighet i förkunnelsen, men denna sistnämnda strömning fann snart en bättre allierad i upplysningen, framför allt i den riktning, som utgick från *Wolff*.

Sverige fick på 1680-talet i *Daniel Anander* en predikokritiker i samma stil som *Spener* i Tyskland. Han opponerade lika mycket mot oarterna i predikans språk som mot dess dogmatiserande och polemiska innehåll. Pietismen hade stark inverkan på den svenska förkunnelsen. Den skapade ett allvarligt, bildfattigt predikospråk, som dock snart genom inflytande från herrnhutismen åter fick större färg. Hos en man som *Anders Nohrberg*, den svenska uppbyggelselitteraturens mest skattade klassiker,

har ortodoxiens och den äldre pietismens dystra allvar mildrats av herrnhutismens innerlighet.

Under slutet av 1700-talet inträngde de stora franska predikanternas retorik i svensk predikan. Detta kan bäst studeras hos Magnus Lehnberg, vars framgång berodde på att han förenade tidens två stora strömningar, upplysningens förnuftsstro och romantikens sentimentalitet. Den religiösa förnyelsen gjorde snart predikan mera biblisk och koncentrerad till det centralt kristna utan att dess retoriska form behöver uppgivas, vilket bl. a. Wallin och Thomander visa. Henrik Schartaus predikostil visar samband med upplysningstiden genom sin klarhet och tankereda, genom sin rikedom på definitioner och sin fattigdom på bilder. Av sin motsatsställning mot herrnhutismen drevs Schartau att rensa bort allt sensuellt bildspråk och därigenom föra tillbaka predikostilen till den prägel den hade i den äldre pietismen. Den herrnhutiska traditionen fortsatte i den nyevangeliska rörelsen. Inom frikyrkokretsar har predikans språk strävat efter alldaglighet, det har närmat sig talspråket. Detta förhållande belyses med citat ur Waldenströms homiletiska produktion. Av predikanterna från vår egen tid behandlas J. A. Eklund, Viktor Rundgren, Nathan Söderblom, Sam Stadener m. fl. Var på sitt sätt visa dessa i sin predikan spår av den moderna litteraturens intresse för nyanser och för psykologisk iakttagelse. Vetenskapen och de sociala omgestaltningarna ävensom det allt mer kritiska sinnet hos nutidens människor ha haft stor inverkan både på ordvalet och på predikostilen i övrigt.

Blott sällan tar Wifstrand i sin undersökning ställning till den aktuella debatten om predikan. Så sker dock vid behandlingen av de moderna slagorden tidningssvenska eller Kanaans tungomål. Han påvisar här, att det i debatten ej rör sig om två utan om tre slags predikan: den gamla kyrkligt högtidliga och bibliska, den känslosamma och retorisk poetiska och den modernt resonerande med nutida samtals- och tidningsfraseologi. Man bör komma ihåg, att predikan är ett *talat* ord, som ej bör anknytas för nära till något som helst skriftspråk, varken till tidningarnas eller Paulusbrevens. Naturlighet utan trivialitet är det viktigaste kravet.

Författarens grundliga lärdom och stora beläsenhet komma kanhända bäst till sin rätt i bokens sista kapitel, där han tecknar grunddragen i predikans stilhistoria från antiken till reformationstiden. Han visar här i en synnerligen koncentrerad framställning, hur olika genrer av grekisk talekonst och litteratur inverkat på den kristna förkunnelsen. Kommentaren erbjuder anknytningspunkter åt den textförklarande predikan; den kynisk-stoiska diatriben med dess korta satser, drastiska bilder och dramatiska

dialogisering har inverkat på predikan ända från den äldsta tiden, och deklamationen, det fingerade rättegångs- eller politiska talet över en viss verklig eller tänkt situation, har satt tydliga spår hos de kristna predikanterna. Vår äldsta homilia, det andra Klemensbrevet, är en enkel, bibliskt färgad parenes. Hos Origenes finna vi den fullt utbildade retoriska predikan, vilken sedermera utbildas i tvenne riktningar, den ena bildrik med korta satser och den andra periodbildande och mycket ordrik. Den förra representeras av Gregorius av Nazianz, den senare av Johannes Chrysostomos. De latinska predikanterna använde gärna allahanda retoriska stilmedel såsom t. ex. anaphora och parallellism. Under medeltiden kvarlevde de olika stilarterna från den antika predikan, vilka under högmedeltiden kompletterades med nya drag. Skolastiken bidrog med en konstfull disposition och tiggarmunkarna med en grovkornigt burlesk, satirisk sedepredikan, som avsåg att på samma gång uppfostra och roa. Reformatorerna förmådde ej genomföra någon ny stil, hur självständiga de än eljest voro som predikanter.

Bokens tredje kapitel, som har till rubrik "Enskilda stildrag i historisk belysning", behandlar bibelciteringen, poetiska ord och uttryck, periodbildning, liknelser, bilder och exempel, uttryckets fyllighet och intensitet etc. och analyserar inflytandet från olika slag av skriftspråk och från tal-språket. Något referat av detta avsnitt kan ej lämnas. Framställningen göres mycket levande genom de väl valda predikocitaten, som till stor del ha hämtats från vår egen tids predikanter. Författaren lämnar här som eljest en helt objektiv historisk skildring av de olika stildragen. Lugnt och sakligt analyserar han och lägger fram fakta utan att man märker något försök att ge praktiska råd och anvisningar. Men trots detta — eller kanske bör man snarare säga just därför — har han i sin analys av de enskilda stildragen i predikan skänkt den homiletiska undervisningen och självstudiet den värdefullaste handledning som f. n. föreligger i fråga om förkun-nelsens språk och stil. Varje predikant märker ständigt, hur svårt det är att på ett enkelt och naturligt men på samma gång värdigt sätt lägga fram det kristna budskapet. Å ena sidan finner han det nödvändigt att tala det språk, som hör det dagliga livet till, och å den andra kan han ej utan risk frigöra sig alltför mycket från gångna tidens predikospråk, från den traditionella stilen. En förutsättning för att predikanten skall något så när kunna komma till rätta med denna svårighet är att han får en överblick över stildragen och egenheterna i predikospråket. Wifstrands bok Andlig talekonst ger en mycket god sådan överblick.

Inga forskningsarbeten, som ge något verkligt nytt, äro fullständiga

och uttömmande. De präglas i stället just därav att de överallt peka på förhållanden, som kräva fortsatt studium och närmare undersökning. Detta gäller i hög grad om här anmälda bok. Wifstrands arbete visar på ett stort, ännu föga bearbetat forskningsfält. Det visar också, vilken metod som bör användas vid stilhistoriska undersökningar av predikan. Genom sin vederhäftighet, pregnans och klarhet är det ett mönster för kommande arbeten på detta område.

NILS JOHANSSON.

LIBER CANTUS.

Liber Cantus Upsaliensis, 1620, Liber Cantus Wexionensis, 1623. Laurentius Petrisällskapetets urkundserie. II. Utg. med inl. av Pehr Edwall. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1943.

Laurentius Petrisällskapet fortsätter sin urkundserie med Liber Cantus för Upsala och Växjö stift. Flera av dessa urkunder förekomma dock i vårt lands bibliotek och arkiv. De ha emellertid nu blivit tillgängliga för en större publik. Den liturgiskt och kyrkomusikaliskt intresserade kan härur hämta värdefulla impulser.

Vid en genomgång av de bägge "sångböckerna" observerar man den olikhet, som rådde mellan stiftet. Detta gäller både med avseende på texter och melodier. Det vore en lockande uppgift för en forskare, kunnig i både liturgi och kyrkomusik, att närmare undersöka de olika stiftstraditionerna. En speciell skillnad fanns mellan melodierna i Svea- och Götalandskapen. På 1600-talet erbjuder kyrkietraditionen ett särskilt intresse. Under inflytandet av uniformitetsarbetet sökte man här skapa enighet.

Det är här icke möjligt att närmare ingå på de olika stiftstraditionerna. Endast en detalj skall beröras. I företalet till Liber Cantus nämner utgivaren kyrkovisan Kommer här och låter oss Herren Gud pris. "Texten torde vara en omdiktning av matutinens invitorium, Psalt. 95, Venite exsultemus." Utgivaren förmodar också, att den "varit avsedd att brukas i matutinen".

Att den nämnda kyrkovisan av samtiden betraktades såsom en parafrasering av venite är intet tvivel underkastat. Detta framgår t. ex. av Johannes Matthiae liturgiska reformförslag. Kyrkovisan föreskrives även i andra kyrkoordningsförslag såsom ingångspsalm till ottesången. Så har den brukats i landets huvudstad ett gott stycke in på 1700-talet. Den utgör en sista rest av matutinen.

DAVID LINDQUIST.

UR TIDSKRIFTERNA 1943.

I 42:a årgången av *Kyrkohistorisk Årsskrift* (1942) skriver E. Berggren om Jacob Boëthius och hans opposition mot det karolinska enväldet samt O. Hellström om elevationsstriden och enhetsförbundet efter Uppsala möte. Marie-Louise Nordmark redogör för ett av de sällsynta fall under medeltiden, då en munk med kyrklig tillåtelse återgick till lekmannaståndet. H. Cnattingi us bidrager med en undersökning om Johan Waetterdahl och Evangeliska sällskapet med användande av material från en tidigare outnyttjad brevsamling. Emilia Fogelklou Norlind menar sig i svenska aktstycken från häxväsendets tid finna belägg för den av Margaret Murray framlagda teorien, att blåkullafärderna icke blott voro produkter av suggestion och hallucination, utan att de anklagade ofta faktiskt deltagit i strängt hemlighållna, mer eller mindre degenererade riter. På recensionsavdelningen behandlas frågan om änglakristologien av H. Lindroth i dennes granskning av M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* och J. Barbel, *Christos Angelos*. H. Cnattingi us anmäler två av de viktigaste bidragen i produktionen till bibeljubileet, nämligen J. Lindbloms och S. Kjällerströms hithörande arbeten.

43:e årgången av samma publikation (1943) inledes med en undersökning om den heliga Birgitta i Italien av Sara Ekwall. I. Hammarström granskar Birgittas uttalanden om 1343 års tronföljdsbeslut mot bakgrunden av den augustinska idévärlden, särskilt med hänsyn till tanken på *rex iustus*. En utförlig homiletisk studie över Isaac Rothovius framlägges av E. Peterson. D. Lindquist företager en historisk undersökning av den alltifrån 1500-talet till psalm- och evangelieboken fogade bönboken. G. Dahmén skriver om den i gamla tider av prästen utövade läkarpraktiken. Ingrid Johansson granskar frågan om det konstnärliga sammanhang, vari altarskåpet vid Strängnäs' domkyrkas högaltare rätteligen bör insättas och kommer till resultatet, att konstnären är en holländare, vars verk präglas av en anda, som för tanken på *Devotio moderna*. G. Westin undersöker värdet av

den s. k. D-källan till Uppsala mötes förhandlingar och tager därvid även hänsyn till den av professor Pleijel nyligen upptäckta Odensjöhandskriften från början av 1600-talet. Förf. når fram till den slutsatsen, att D-källans ursprungliga form är oåtkomlig för oss och ställer sig tvivlande till dess uppgift om Botniensis' bekanta utrop, som ej relateras av övriga bättre källor. Bland anmäld litteratur märkes J. Lindbloms arbete *Ekklesia. Rec.*, O. Linton, anser, att en av bokens förtjänster är, att den pekar på en del problem, som ehuru gamla ännu icke blivit tillfredsställande utredda, och därmed tager läsaren ur en möjlig villfarelse, att hela problemkomplexet nu vore slutgiltigt klarlagt, så att man direkt kunde gå till den praktiska tillämpningen.

Ny Kyrklig Tidskrift ägnar stort utrymme åt uppsatser och litteraturöversikter kring kyrkoproblemet. Att vi mitt i kyrkosöndringens tidsålder kunna bekänna en enda, helig, allmänlig kyrka, beror på att "Kristus själv är sin kyrkas enhet", framhålles av E. Malmström i en artikel om Kyrkan och kyrkorna (nr 1—2). Hj. Lindroth granskar den nya svenska systematisk-teologiska litteraturen och tager först upp till diskussion de arbeten som beröra kyrkotanken (nr 5—6). Gentemot den kyrkouppfattning som framförts av G. Westin invändes bl. a., att denne gör sig skyldig till motsägelse, då han menar sig arbeta med rent empirisk-historisk metod men likväl talar om kyrkan såsom en "soma pneumatikon". J. Lindbloms arbete (*Ekklesia*) anses värdefullt särskilt genom sitt betonande av det eskatologiska perspektivets betydelse. Beträffande G. Auléns framställning av kyrkan i 4:e uppl. av *Den allmänliga kristna tron* framhålles det önskvärda i att förf. tagit sin utgångspunkt icke i föreställningen om Kristi kropp, som blott i analogi och bild tecknar kyrkan, utan i en bestämning, som anger vad kyrkan i realitet är, t. ex. det sanna Israel. Under rubriken *Kyrkotankens nyorientering* ger Åke V. Ström en presentation av grundtankarna i *En bok om kyrkan* (nr 4). De kritiska anmärkningarna gälla företrädesvis grupperingen av de olika uppsatserna. — 350-årsminnet av Uppsala möte har givit anledning till två artiklar. I den ena bemöter G. Westin (nr 4) den även i sakkunniga framställningar vanliga uppfattningen, att Uppsala möte beslutat återupprätta Uppsala universitet. Frågan var icke ens uppe vid mötesförhandlingarna och än mindre fattades något beslut. Det var blott prästerskapet som gjorde en påminnelse om saken i sina till regeringen inlämnade postulater. I den andra fastslår H. Pleijel (nr 5), att den fråga som gör Uppsala möte

till en viktig vändpunkt i vår historia, ytterst icke är av politisk utan av rent religiös art och gäller bekännelsen. Med anledning av den på sista tiden livliga debatten om Botniensis' bekanta utrop lämnas i en efterskrift meddelande om den nyfunna Odensjöhandskriften. (Jfr ovan G. Westins art. i Kyrkohist. Årsskr. 1943). I övrigt kan omnämnas en uppsats av R. J o s e f s o n om frälsningsvissheten (nr 1—2), där det framhålles, att bakgrunden för denna icke är ovisshet om frälsning utan visshet om förtäpelse, eget ovärde inför Gud. Problemet om förhållandet mellan mänsklig strävan och gudomlig nåd diskuteras av H. E k l u n d (nr 1—2), som i anslutning till H. Windisch bl. a. påpekar, att det vore förfelat att låta varje appell till viljan blott tjäna syftet att framkalla vanmaktsmedvetande och förkrosselse. H j. L i n d r o t h behandlar skapelse- och frälsningstanken i Luthers lilla katekes och betonar vikten av att "förstå skapelse-tanken i samband med frälsningstanken såsom uttryck för Guds grundlösa nåd och såsom ägande djupast en eskatologisk innebörd" (nr 4).

I *Vår Lösen* märkes bland bidragen till kyrkofrågans belysning en artikel av G. A u l é n om kyrkan och lagens första bruk (nr 10). Kyrkans plikt att vaka över lagens helgd inskärpes. Därvid finner problemet om kyrkans förhållande till humanismen sin principiella lösning, ty på lagens plan är en samverkan icke blott en möjlighet utan också en plikt. Under rubriken Kyrkan och tidens makter införes biskop B j ö r k q u i s t s tal vid öppnandet av Stockholms stifts första stiftsmöte (nr 6—7). En bok om kyrkan kommenteras av G. H u l t g r e n (nr 4). Å k e V. S t r ö m undersöker förhållandet mellan den personlighetsdödande kollektivismen och den nytestamentliga (nr 5). Frågan om den religiösa individualismens förhållande till den nya kyrkouppfattningen upptages också som ämne för en ledare (nr 2).

Kristen Gemenskap för den ekumeniska rörelsens talan och vill särskilt verka för en vidgad förståelse mellan de nordiska kyrkorna. Sålunda publiceras dokument från den norska kyrkostriden liksom skildringar från det kyrkliga livet i Danmark och Finland. N. E h r e n s t r ö m ger en utförlig översikt över kristna uttalanden rörande återuppbyggnadsarbetet under och efter kriget. Med anledning av En bok om kyrkan skriver K. E. S k y d s g a a r d en artikel Til Spørgsmaalet om Kirken (jfr nedan art. i Dansk Teol. Tidsskrift).

I ett redaktionellt uttalande i första häftet av *Religion och kultur* göres gällande, att vår tid minst av allt är "lämpad för antagandet av nya kyrkliga böcker och fixerandet för avsevärd tid av formerna för gudstjänstliv och förkunnelse". Flertalet artiklar i det mest innehållsrika häftet (nr 3) utgöras av föredrag, som hållits vid Reformförbundets sommarmöte i Lillsved.

Av innehållet i *Credo* (katolsk) torde en protestantisk läsare bl. a. fästa sig vid en artikel av H. B a n g om katolicism och protestantism. I överensstämmelse med Barth menar förf., att i antagandet resp. förnekandet av analogia entis kommer själva grundmotsättningen mellan katolsk och protestantisk kristendom till synes. Under rubriken Ekklesiologi i vardande förordar J. G e r l a c h i anslutning till M. Koster att vid behandlingen av kyrkofrågan taga den bildlösa sakbenämningen Guds folk till utgångspunkt i stället för tanken på Kristi kropp och andra bildliga beteckningar. En bok om kyrkan upptages välvilligt under konstaterande av att här samma frågeställningar möta som i den katolska diskussionen. Till bokens brister räknas framställningarna av katolsk lära och uppfattning, vilka anses vara fullkomligt missvisande. Något exempel härpå ges emellertid icke. I övrigt märkes en i stort sätt erkännansam recension av E. Briems arbete *Helgon och helgonliv*. Dock är man angelägen framhålla, att verkligt dualistisk världsfrånvändhet icke är utmärkande för katolicismens helgonideal men väl för vissa protestantiska sekters.

Bland teologiskt orienterade artiklar i *Ord och Bild* märkes F. H o l m s t r ö m s teckning av Einar Billings livsgärning (nr 1—2). R. B r a u n finner de första kristnas avståndstagande från kulturen vara betingad av den stora uppgiften och icke av någon direkt kulturfientlighet (nr 6). A. K a r i t z skriver om Sanning, makt och världsfred (nr 9) och vill klargöra sanningsbegreppet bl. a. genom att ställa frågan om sanningens motsats.

Svensk Tidskrift innehåller åtskilligt av teologiskt intresse. Sålunda tager H. S. N y b e r g upp frågan om teologernas hebreiska (nr 1) i anledning av biskop Brilioths betänkande angående prästutbildningen, vilket han anser underskatta de rent filologiska studiernas betydelse. H. P l e i j e l undersöker den kyrkliga folklivsforskningens principiella problem och ger i anslutning därtill en tillbakablick på svenska kyrkans historia ur sociologisk synpunkt (nr 3). Därvid betonas särskilt den djupgående

förvandling som det religiösa livet undergick till följd av övergången från en kollektivistisk livssyn till en individualistisk i samband med 1800-talets social-ekonomiska omvälvning. För den aktuella kyrkodebatten redogör Åke V. Ström, som särskilt dröjer vid den kyrkosyn som framlagts i *En bok om kyrkan* (nr 7). Den mest tilltalande lösningen på frikyrkoproblemet ser förf. i att de nuvarande frikyrkorna organisera sig som lojala gemenskapsgrupper av personligt troende inom folkkyrkans ram. Förföljelserna i Danmark och Norge beröras av K. G. Hildebrand i en artikel, *Ur kristen synpunkt* (nr 10), varvid betonas vikten av att kyrkan i en framtida uppgörelse icke förgäter sin plikt att framträda som rättens och försoningens opartiske talesman.

I *Norsk Teologisk Tidsskrift* bidrager S. Mowinkel bl. a. med en anmälan av den nyare Joblitteraturen, bland vilken märkes J. Lindbloms arbete, och med en undersökning om kompositionen av Jesajaboken. Den religiösa meditationens egenart bestämmes av T. Godal i förhållande såväl till intellektuell reflexion som till andra religiösa funktioner, såsom bön och kontemplation. L. Brun som är sysselsatt med en vetenskaplig norsk översättning av NT i stil med Moffats engelska och Weizsäckers tyska, framlägger de grundsatser han vill följa vid sitt arbete och publicerar därjämte sin översättning av Fångenskapsbrevet. Principiella frågor rörande historieskrivning och historisk kritik behandlas av J. Nøme. N. A. Dahl företager en historisk-exegetisk undersökning av begreppen evangelium och apostel samt söker i ljuset härav klarlägga det aktuella problemet om "förkunnelse och vittnesbörd", förhållandet mellan återgivningen av det mottagna evangeliet och framläggandet av personliga erfarenheter, och menar, att i den mån som förkunnaren verkligen är tagen i evangeliets tjänst, det »objektiva» och »subjektiva» bliva till ett.

I häfte nr 3 (liksom nr 4 ej förut rec.) av *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, årg. 1942, granskar O. Moe två norska doktorsavhandlingar, nämligen N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* och R. Hauge, *Inkarnasjon og opstandelse*. Här avtryckes också den senare författarens provföreläsning för teologie doktorsgrad under rubriken *Revelatio generalis og theologia naturalis*. Med Barth framhålles, att eftersom uppenbarelsens innehåll är *en* sanning, kan förhållandet mellan den allmänna och särskilda uppenbarelsen icke lösas genom någon partialitetsteori. Förden skull vill förf. emellertid icke förklara all *revelatio generalis* för uteslu-

ten, men det är här fråga om en uppenbarelse som icke tillägnas i tro utan åstadkommer, att människan blir utan ursäkt (Rom. 1: 20). Det fjärde häftet upptages till största delen av en tillbakablick på Landstads och Hauges psalmböcker med anledning av upphävandet av deras auktorisation. Lydnadstanken i NT göres i första häftet 1943 till föremål för en exegetisk undersökning av G. O s n e s, som kommer till det resultatet, att medan ordet lydnad i GT uttrycker själva grundkravet på människans förhållande till Gud, träder detta ord i NT starkt tillbaka för tron, vilket förf. anser sammanhånga med övergången från lag till evangelium. O. M y k l e b u s t kräver en mera central och självständig ställning för missionsvetenskapen inom teologien. Vidare förekommer en utförlig recension av S. H e r n e r s arbete, Sühne und Vergebung in Israel. I andra häftet bidrager O. M o e med en undersökning av 1 Kor. 13. Det betonas, att i verserna 1—3 talas om det värde gärningen har för den handlandes egen person, varför kapitlet kan sägas vara uppbyggt efter samma linje som ordet: den som mister sitt liv, han skall vinna det. Samme förf. granskar också den nya danska provöversättningen av NT. Under rubriken Luthersk eller barthiansk etik? äro N. H. S ø e s båda etiska arbeten och G. W i n g r e n s bok om kallelsetanken hos Luther föremål för granskning av L. A a l e n. Denne ställer sig starkt kritisk mot de hos S ø e starkt framträdande barthianska tendenserna och anser det vara en stor förtjänst hos den svenska teologien, representerad av W:s arbete, att sådana icke här förmått göra sig gällande. I tredje häftet skriver C h r. I h l e n om Troens Kristus og historiens Jesus, vari hävdas rätten för forskningen att räkna med att något evigt och överhistoriskt ger sig till känna i historien. A. S e i e r s t a d publicerar och kommenterar i fjärde häftet fyra brev av Hauge, vilka kasta ljus över dennes förhållande till kväkarrörelsen. Den svenska husförhørsleden beskrives av V. S ö d e r g r e n. D. F r ø v i g anmäler L. B r u n s kommentar till Jakobsbrevet men anser icke bevisen för dess oäkthet som hållbara.

Det mest omfattande bidraget i *Dansk Teologisk Tidsskrift* utgöres av en grundlig undersökning om försoningen i Luthers teologi av S v. L e r f e l d t. Förf. resumerar först de olika uppfattningar om frågan som föreligga i den nyare lutherlitteraturen, varvid särskild hänsyn tages till den svenska, vilken anses bäst förbinda lutherforskningens många spridda ansatser till en samlad enhet. Därefter genomgår förf. de olika perioderna i Luthers författarskap och påvisar, att de avgörande tankarna om försoningen redan föreligga färdiga i Första psalmföreläsningen.

J. M u n c k undersöker Grønbechs trilogi om urkristendomen (böckerna om Jesus, Paulus, Kristus) och finner, att här liksom eljes hos denne författare är kampen mot kristendomen grundackordet. V. G r ø n b e c h bidrar själv med en artikel, betitlad Kan man grave historien op af jorden? Under rubriken Erkendelsesteori og Teologi kritiserar N. H. S ø e K. Løgstrups doktorsavhandling om den kunskapsteoretiska konflikten mellan den transcendental-filosofiska idealismen och teologien. Professor S ø e anmäler också G. Wingrens lutherbok, varvid han särskilt uppehåller sig vid författarens argument för att läran om lagens tredje bruk icke hör hemma i Luthers kristendomsuppfattning. P. S e i d e l i n skriver beträffande sammanställningen av botten och eskatologien, att denna i judendomen kunnat tänkas under formen: gören bättring, ty *domen* kommer, eller: gören bättring *på det att* himmelriket må komma. Men något för judisk tanke paradoxalt var sammanställningen av boten med *glädjebudskapet* om rikets närhet i formen: gören bättring, ty himmelriket är nära. Striderna om nådens ordning i Finland under 1800-talets förra hälft är föremål för en utredning av F. L a u r i t z e n. I anledning av en bok om kyrkan har K. E. S k y d s g a a r d skrivit en artikel, som även ganska ingående behandlar en del katolsk litteratur i ämnet. Det är särskilt den första exegetiska delen av den svenska boken som S. finner värdefull. Däremot anföres som en brist, att de här vunna resultaten icke bli vederbörligt beaktade i de följande bidragen. Vidare anses att en konfrontering med det katolska kyrkobegreppet är nödvändig.

(*Finsk*) *Teologisk Tidskrift*¹ inleder sin 48:de årgång med en artikel av O. T i i l i l ä om den finska systematiska teologiens uppgifter. Här varnas för en falsk teologisk objektivitet, som i självtillräcklig isolering avskär förbindelsen med det praktiska fromhetslivet. Den olika innebörden i sola gratia enligt katolsk och luthersk syn på rättfärdiggörelsen undersökes av O. C a s t r é n (nr 3). L. P i n o m a a skriver om samhällets förnyelse i ljuset av luthersk teologi (nr 5) och A. N o k k a l a om samvetet såsom gudskunskapens organ (nr 6). Den i Finland aktuella frågan om införandet av ett centralt organ för kyrkostyrelsen upptages till skärskådande i tvenne artiklar, den ena av E. S o r m u n e n (nr 2), den andra av P. V i r k k u n e n (nr 5). Ett annat praktiskt teologiskt problem behandlas av A. V o i p i o i en artikel om prästerskapets utbildning och rekrytering i Finland (nr 4). Åt bortgångne biskop J. A.

¹ Beredvillig hjälp med översättningen av de finskspråkiga artiklarna har lämnats av sacr. min. cand. L. Haikola, Lund.

Mannermaas minne ägnas två artiklar av A. P u u k k o resp. Y. W a l l i n m a a, varvid särskilt hans insats som exeget och bibelöversättare bringas i erinran (nr 2). På den rikhaltiga recensionsavdelningen skänkes stort utrymme åt nyare svensk teologisk litteratur.

Första halvårshäftet av *Deutsche Theologie* (det enda för anm. tillgängliga) innehåller bidrag av R. S c h r ö d e r om kristendom och humanism och av E. L o h m e y e r, som anlägger nya synpunkter på liknelsen om såningsmannen.

Theologische Rundschau lämnar värdefulla översikter över nyare teologisk litteratur. Sålunda redogör H. K a r p p för textkritiska undersökningar och editioner av patristiken. H. H e r m e l i n k presenterar ett trettiotal arbeten om Luther från det sista årtiondet, varvid E. Seebergs insats framhålles såsom den mest betydelsefulla. Litteratur över aktuella kyrkliga och religiösa frågor granskas av M. S c h m i d t, som därvid också gör ett svenskt arbete till föremål för en utförlig och erkännansam recension, nämligen G. Höks undersökning av Ritschls elliptiska teologi. Rec. vill dock göra gällande, att förf. i alltför hög grad förenklat den ritschlska problematiken.

I sista dubbelhäftet av *Luthertum* för år 1942 (ej förut rec.) märkes en artikel av H. S a s s e, som bemöter den åsikt vilken R. Bultmann med särskild skärpa framlagt i en i Tyskland livligt diskuterad uppsats, *Neues Testament und Mythologie*, vari kräves, att allt mytologiskt stoff bortrensas från den nytestamentliga förkunnelsen. Artikelförf. ser i en sådan uppfattning ett bevis för den samhörighet som trots all opposition mot den liberala teologien dock fortfarande består med denna och som kommer till synes i den gemensamma kapitulationen för det av naturvetenskapen behärskade moderna tänkandet. I samma häfte påbörjas en översättning av R. B r i n g s utredning om det subjektiva och objektiva i kyrkouppfattningen, som avslutas i det första numret av den nya årgången. A. K ö b e r l e skriver här om den kristna människouppfattningen och rekommenderar ett införande av den trichotomiska synen på människan såsom ande, själ och kropp. I ett följande häfte granskar J. B e r g d o l t den danske katolske psykiatrikern P. Reiters lutherundersökning, vilken konstateras vara starkt beroende av Denifles och i all synnerhet Grisars arbeten om Luther. Samme förf. gör under rubriken *Randbemerkungen* En bok om kyrkan till föremål för en ut-

förlig recension och betecknar den såsom ett av de mest betydande teologiska arbetena under de senaste årtiondena. Han sammanfattar dess viktigaste resultat och knyter till dessa några anmärkningar, vilka bl. a. framhålla nödvändigheten av en konfrontation med det katolska kyrkobegreppet med hänsyn icke blott till dess institutionalistiska sida utan även till den utformning det fått hos exempelvis Möhler och Scheeben. P. A l t h a u s behandlar problemet om kyrkans enhet och enande, sett ifrån lutherska och romerska synpunkter. På den egentliga recensionsavdelningen anmäles R. Bring, *Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie*. Bland övriga omnämnda svenska arbeten märkas M. Björkquists Herdabrev, Bo Giertz, *Kristi kyrka*, J. Nilsson, *Landskyrka*. (Nr 10—12 har ej varit tillgängl. för anm.)

Flertalet artiklar i *Protestantische Rundschau* (20:e årg.) kännetecknas av energiska uppgörelser med katolskt tänkesätt. I första häftet vill M. D o e r n e klargöra den evangeliska uppfattningen av kulten och bemöter det katolska stämplantet av protestantismen såsom "antiliturgisk häresi". L. F e n d t är författare till en artikel med titeln *Nordische Forschungen zur Reformation*. Här fästes uppmärksamheten på L. P i n o m a a s båda lutherböcker (*Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers* och *Der existentielle Charakter der Theologie Luthers*), vilka konstateras i huvudsak bygga på R. Brings och E. Vogelsangs undersökningar. Vidare redogör F. för innehållet i S. K j ö l l e r s t r ö m s arbete *Missa Lincopensis*, "som kastar ljus över ett tidigare föga genomforskat område av icke blott Sveriges utan hela Europas reformationshistoria". I övrigt utfylles häftet, liksom de följande, av innehållsrika notiser om det kyrkliga livet i skilda länder såväl inom den protestantiska som den katolska världen. I 2:a häftet behandlar P. A l t h a u s skriftprincipen och uppvisar falskheten i det katolska påståendet, att lutherdomen skulle bygga på ett godtyckligt urval av Skriften, medan katolicismen representerade det ograverade bibliska budskapet. Roms principiella ställning till bibeln beröres också av H. S t r a t h m a n n i en artikel om den moderna katolska bibelrörelsens anda. Tvenne bidrag av svenska forskare återfinnas i häfte 3/4. Sålunda redogör S. K j ö l l e r s t r ö m mot historisk bakgrund för förloppet av Uppsala möte, medan H. P l e i j e l framlägger en uppsats, betitlad *Die Erforschung des religiösen Volkslebens in Schweden*. (Jfr ovan art. i Sv. Tidskr.) Uppgörelsen med katolsk teologi gäller i detta häfte bl. a. rättfärdiggörelseläran. För att finna den innersta tendensen

i Luthers uppfattning härom utgår K. Schmidt från hans gudsbegrepp, den varje deistisk anstrykning uteslutande tanken på den levande, oemotståndligt verkande, personliga $\Delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\iota\varsigma$, som icke låter sig begränsas av någon mänsklig insats. Bland översikterna över det aktuella kyrkolivet märkes en redogörelse för patriarkvalet i Moskva.

I första häftet av *Zeitschrift für Systematische Theologie* 1942 behandlar V. Glondys den lutherska dopläran med utgångspunkt från det nytestamentliga attributet helig, använt om den kristna församlingen icke såsom beteckning för en mänsklig egenskap utan för något mottaget. E. Malmeström skriver om Linnés religiösa utveckling och världsåskådning. F. Melzer jämför hinduismens kärlekstanke med kristendomens och kommer till resultatet, att den förra helt faller inom erosreligionens sfär. I en artikel om Guds människoblivande framhåller H. W. Schmidt, att hithörande utsagor främst ha kristologisk syftning men tillika gälla om människan överhuvud och beteckna den troendes födelse av Gud, Andens utgjutande, förvandlingen till Kristi bild. Men icke först genom trons under utan redan i den naturliga skapelsen sker på ett förberedande sätt Guds människoblivande, till vilket i sista hand hela världsförloppet syftar. A. Faure undersöker Muratorifragmentets berättelse om författarskapet till Johannesevangeliet och anser, att denna förtjänar att allvarligare beaktas av forskningen än som tidigare skett. I en artikel om rättfärdiggörelselärens betydelse för nutiden tillbakavisar R. Hermann beskyllningen mot denna lutherska centrallära för att leda till renodlad individualism och subjektivism. I andra häftet redogör P. Virkkunen för den finska kyrkans utveckling till folkkyrka. Dr. Krönert företager i sin artikel Hochgesinnung und Demut en jämförelse mellan stolthetsidealet hos Aristoteles och i de isländska sagorna å ena sidan och det kristna ödmjukhetsidealet å den andra. Likartade frågor behandlas av G. Wehrung under rubriken Germanische und christliche Charakterwerte. Tredje och fjärde häftet äro sammanförda till ett med starkt reducerat antal sidor. Här redogör P. Althaus för det olika tankeinnehåll som under tidernas lopp inlagts i satsen descendit ad inferos. Huvudvikten är lagd på Luthers uppfattning, enligt vilken det centrala är helvetesfärdens anknytning till passionen: i Getsemane och på Golgata har Kristus erfarit och övervunnit helvetets nöd. På grund av auktoriteten hos apostolicum och några bibelställen har L. även accepterat den härmed ej förenliga tanken på en helvetesfärd *efter* döden. R. Hermann återkommer till sitt förut be-

handlade tema om rättfärdiggörelsen, denna gång med särskild hänsyn till katolska tankegångar, varvid även auktoritets- och ofelbarhetstanken diskuteras. Två artiklar med anknytning till kyrklig praxis avsluta häftet, nämligen H. March, Arzt und Seelsorger och J. Steinbeck, Glaubenslehre für Gebildete.

Av *The Church Quarterly Review* har endast det sista häftet för året varit tillgängligt för anm. R. H. Malden vill här i en artikel om det kyrkliga ämbetet grunda dettas auktoritet icke så mycket på en mer eller mindre osäker succession utan hellre på det faktum, att ämbetet representerar hela kyrkan. Tidsläget sätter sin prägel på ett par artiklar, den ena av N. Bentwich med rubriken Judaism and the Crisis, den andra en rent militär-politisk översikt över den senaste krigsutvecklingen. På recensionsavdelningen granskar Phytian-Adams J. N. Sanders' arbete *The Fourth Gospel in the Early Church* och kommer till det resultatet, att förf. icke lämnat tillfredsställande bevis för sin tes, att det fjärde evangeliet skulle vara författat i Alexandria under proto-gnostiskt inflytande.

RUDOLF JOHANNESSON.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Oliver Quick, »Canon of Christ Church and Regius Professor of Divinity» — den kände engelske teologen i Oxford — avled i slutet av förra året. Han var född 1885, prästvigdes 1912, var 1934—39 »Canon of Durham Cathedral and Professor of Divinity and Ecclesiastical History» vid Durhams universitet och har sedan dess bott i Oxford, där han innehaft ovannämnda förnämliga professur.

Först relativt sent kom meddelandet om hans död hit till Sverige. Men då det kom, har det säkerligen väckt förstämning och sorg hos dem, som kände Quick. Här i Sverige var han särskilt bekant genom de anglo-skandinaviska teologkonferenserna, i vilka han regelbundet deltog. Där var han också rätte mannen. Han representerade säkerligen den största teologiska kapaciteten på engelsk sida, huru tankspridd, verklighetsfrämmande och anspråkslöst tillbakadragen han än kunde förefalla i det vardagliga umgänget. I sitt tänkande förenade han många av de djupaste intentionerna i anglikansk teologi. Men samtidigt visade han sig hava en förmåga att ej blott förstå ett annorlunda orienterat teologiskt tänkande utan även taga lärdom därav, som torde vara mindre vanlig. Diskussionerna med honom behövde ej upptagas av långa förklaringar för att undvika missförstånd. Han fattade snabbt, klart och djupt. Till hela sin typ var han den lärde och grundlige forskaren, som stod fjärran från det i populära fraser och frågeställningar stelnade tänkesätt, vilket alltid ligger närmast och som alltid blir förhärskande, om man ej låter en teologisk fördjupning genombryta detta tänkesätt och skapa ett nytt problemläge. Ej minst just tack vare Quick kunde det vid konferenserna bli verkligt givande teologiska samtal, ej blott vissa förhandlingar mellan företrädare för skilda traditioner och kyrkosamfund.

Det fanns åtskilligt hos Quick, som påminde om Einar Billing hos oss. Han företedde en tydlig strävan att ständigt tänka vidare, liksom även Einar Billing. Quick synes aldrig ha känt sig färdig utan strävade

att på allt djupare sätt fatta kristendomens innebörd och relation till livet och kulturen i övrigt. Samtidigt var han, liksom Billing, på visst sätt inriktad på det kristligt centrala, och han hade en öppenhet även för vissa lutherska synpunkter, som ej alltid eljest möter. Även hans betraktelse av det för den gammaltestamentliga religionstypen utmärkande påminner om Billings bekanta syn.

Om man vill redogöra för Quicks teologi, gör ett referat av några bland hans skrifter näppeligen rättvisa åt honom. Säkerligen har han såsom lärare personligen betytt långt mer än hans författarskap i och för sig åstadkommit. Hans teologiska produktion var emellertid högst omfattande. Ehuru hans tänkande ytterst rörde sig inom den på syntes inställda nyanglikanismens ram (»liberal catholicism»), var det i hög grad särpräglad och gav även uttryck åt en opposition mot de allmänt liberaliserande tendenser, vilka inom denna länge varit förhärskande. Quick såg sin uppgift i att göra rättvisa åt element i kristendomen, vilka tidigare förbisetts. Så avsåg han att skapa en syntes av annat slag än tidigare nyanglikanism, representerad av Charles Gore, författarna av *Essays catholic and critical* 1926 m. fl., där det är fråga om en förening av ett på många punkter ganska allmänt anglikanskt dogma och samtida naturvetenskapligt och filosofiskt tänkande.

Arten av Quicks syntestänkande kommer fram t. ex. i arbetet »The Gospel of Divine Action» 1933. Det heter där bl. a.: »You can look on the world as a series of successive events through which God is working out His purpose towards some great end not yet realized. Or else you can look on the world as a system of signs which manifest God as their meaning — a great open book, as it were, in which he who runs may read the existence and character of Deity». Världen kan betraktas såsom instrument för Guds handlande; den kan också betraktas såsom symbol för Guds väsen. Den instrumentala och den symboliska betraktelsen motsvaras av tvenne konkreta historiska religionstyper, den gammaltestamentliga och den hellenska. Enligt den förra är Gud *viljans Gud*, som leder historien. Han kämpar i historien mot det onda. Guds ledning av historien vill föra fram till ett vid historiens slut sig realiserande gudsrrike. Den religiösa kunskapen är en praktisk kunskap om Guds vilja och yttrar sig i förverkligandet av densamma. — Enligt den hellenska religionstypen är Gud den eviga sanningen och realiteten. Världen är en

ofullkomlig avbild av Gud. Guds rike är ett evigt idealrike, till vilket den enskilda människan i den innevarande tiden kan höjas upp och till vilket hon drages med den ofullkomliga avbildens längtan efter fullkomlighet. Det avgörande för uppnående av fullkomligheten är den religiösa kunskapen. Den instrumentala och den symboliska tankegången äro förenade i kristendomen; den historiska kristendomen »has combined and fused together both Judaic and Hellenic elements». Den gammaltestamentliga tankelinjen representeras av Paulus, den hellenska av de johanneiska skrifterna. — I »The Ground of Faith and the Chaos of Thought» 1932 tänkes den symboliska betraktelsen svara mot världsförklaringsbehovet i dess helhet och den instrumentala äga »irrationell» karaktär. (Quicks senare stora arbete »Doctrines of the Creed» är anmält i denna tidskrift 1939, sid. 84 ff.)

Såsom ovan framhållits ge emellertid dessa tankelinjer ur några av Quicks böcker ej en rätt föreställning om den verkligt levande teolog, som vid de anglo-skandinaviska teologkonferenserna tillvann sig allas odelade beundran och sympati. Det är svårt att tänka sig, huru en sådan konferens skall te sig, då han är borta; säkert är, att förlusten kommer att kännas tung. Han var en i många avseenden typisk anglikan och åtnjöt ett orubbligt anseende bland de sina, och dock påminte han i sitt framträdande på visst sätt mycket om en lärd skandinavisk vetenskapsman. Genom honom fanns liksom en väg för skandinaver att förstå engelska teologer och för dessa att förstå skandinavisk teologi.

Då Quick nu är borta, sörjes han ej blott i England; också här i Sverige kännes förlusten verkligt smärtsam.

R. B.