

LUTHER OCH POLITIKEN

AV BISKOP GUSTAF AULÉN, STRÄNGNÄS

Om detta ämne har den hos oss väl kände och högt skattade teologen Paul Althaus offentliggjort en studie, införd i Luthersällskapets skriftserie, häfte nr 14. Detta häfte, som utkom år 1940 och har till rubrik Luther in der deutschen Kirche der Gegenwart, innehåller ett flertal artiklar av olika författare. Althaus har bidragit med tre av dessa: Luthers Wiederkehr, Luther und die theologische Forschung samt Luther und die Politik.

Althaus är icke den ende tyske forskare, som under senaste tid behandlat frågan om Luthers ställning till politiken. På grund av den aktualitet, som ämnet självfallet äger i det nutida läget, ha en hel rad författare lockats att sysselsätta sig med Luthers statsuppfattning och därmed sammanhängande problem. Den litteratur, som sålunda framkommit, är av högst växlande värde. I vissa fall sakna framställningarna från en allvarlig Lutherforsknings synpunkt allt intresse — den betydelse de i så fall kunna äga hänför sig helt och hållet till kännedomen om nutida strömningar i Tyskland. En skrift av detta slag är A. Deutelmosers bok Luther, Staat und Glaube, Jena 1937, som betraktar det religiösa och kristliga elementet hos Luther blott såsom oväsentliga kvarlevor, men som däremot låter honom förfäktat teorien om statens »gudomlighet». Överhuvudtaget kan man säga, att det föreligger vissa risker för en tolkning av Luther i en utpräglat nationalistisk anda, en tolkning, som icke svarar emot verkligheten och som — därest den vunne herravälde — skulle förvandla Luther från en allmänkyrklig till en provinsiell storhet. Det kunde vara frestande att här söka analysera denna Lutherlitteratur, både den värdefulla och den mindre värdefulla. På grund av bristande tid måste jag emellertid inskränka mig till en granskning av de teorier, som framförts av Althaus i hans ovan omnämnda artiklar, särskilt artikeln om Luther och poli-

tiken. Då Althaus, såsom den centralt inriktade teolog han är, icke går ur vägen för de avgörande frågorna, har det ett särskilt intresse att granska hans framställning av detta ganska invecklade Lutherproblem.

Innan jag redogör för hans teorier, vill jag erinra därom att svensk teologisk forskning sedan länge intresserat sig för temat Luthers ställning till statsliv och politiska frågor. Banbrytande var härvid, liksom överhuvud för svensk Lutherforskning, Einar Billings 1900 publicerade avhandling Luthers lära om staten. Från senaste tid äro att anmärka särskilt två betydande arbeten, nämligen Herbert Olsson: Grundproblemet i Luthers socialetik, samt G. Törnvall: Andligt och världsligt regemente hos Luther.

Såsom bakgrund för den Lutherrenässans, som Althaus finner vara kännetecknande för det nutida läget, ställer han tvenne typer, nämligen kulturprotestantismens typ och den typ, som han betecknar med orden: kris, eskatologi, diastas.

Kulturprotestantismen var karakteristisk för tiden närmast före världskriget. Dess syfte var att övervinna spänningen mellan kristendom och kultur. Den kristna tron skulle göra sig gällande såsom *Mut zur Kultur*, det kristna ethos skulle inrikta sig på de statliga och kulturella uppgifterna. Ju mera kristendomen genomträngde dessa, desto mera skulle gudsriket förverkligas i vår historiska värld. Kristendomen skulle utan förbehåll vara *welftoffen und kulturbejahend*. Det eskatologiska perspektivet undansköts.

Visserligen mötte denna inställning alltid kritik. Men till en kris kom det först med världskriget och dess följder. Nu växte det fram en förtvivlan i fråga om historiens värld. Man stod inför svikna förväntningar. Var fanns den »kristna värld», för vilken man arbetat? Man fick i detta läge ny blick för gudsrikets övervärldslighet. Det eskatologiska perspektivet visade sig såsom ofrånkomligt och väsentligt. Lösen blev: bort från kulturprotestantismen, diastas i stället för syntes — det gällde att skilja evangeliet från kulturens och det offentliga livets angelägenheter. Den dialektiska teologien var, i varje fall i sitt första stadium, en krisens teologi. Kristendomen skulle vara restlos *Eschatologie*. Gudsriket är transcendent och mänsklighetens historiska liv lever under döden och domen. Den kristna etikens uppgift är att föra in i en »krisis», som träffar allt mänskligt, också alla etiska värden och normer.

Den kristne vittnar om Gud, icke genom att hävda bestämda historiska ordningar och mål såsom uttryck för en gudomlig vilja, utan i stället genom att uppgiva alla dylika tankar. Denna krisens teologi har, säger Althaus, i varje fall förmått *en* sak: att föra evangelium till det släkte, som gått vilse i det historiska livets alla dittills giltiga normer och ordningar. Rådlösheten inför historien utnyttjades såsom vägvisare till evangelium. Men samtidigt hade denna teologi en ödesdiger verkan. Den förde icke ut ur rådlöshet och skepsis, utan höll fast därvid — ad majorem dei gloriam. Man hade restlos entgöttlicht värld och historia. Därför kunde man icke heller giva några konkreta etiska anvisningar för det historiska livet — »keine konkrete Bindungen als klare Setzung Gottes». Ståndpunkten ledde till en avspärrning i förhållande till folkets, statens och kulturens öde, till en kylig distans. Om allt mänskligt görande och låtande är synd inför Gud, så relativeras därmed skillnaden mellan ordning och oordning, mellan det som bygger upp och det som river ned. Följaktligen måste denna position leda till att kristendom och folkliv blevo främmande för varandra. Att kristenheten i Tyskland icke dukat under för denna fara beror på Luthers »återkomst».

Luthers väg betydde ett övervinnande av diastasen, men icke någon återgång till kulturprotestantismen. Althaus hänvisar till Luthers lära om de tvenne av Gud stiftade rikena, det andliga och det världsliga, gudsriket och staten. Denna distinktion utesluter varje sammanblandning av evangelium och kultur. Men samtidigt har Luther härmed lärt kyrkan, att Gud såsom skapare stiftat livsviktiga ordningar och att kristenheten har ansvar för att dessa upprätthållas i kraft och sundhet. Så ställde oss Luther inför uppgiften att tänka igenom folklivets frågor, frågorna om stat och rätt och kultur, i ljuset av den kristna tron på Gud såsom skapare och frälsare. Han gav mod till frimodig insats i kampen för det nationella och sociala livets förnyelse och tillfrisknande. Han står därmed inställd i en dubbel motsättning: dels mot det pseudo-kristna prisgivandet av det historiska livet, dels mot alla försök att utgiva politiska och sociala rörelser såsom gudsrikeshistoria. Althaus betonar Luthers »realism», Luther tänker sakligt och nyktert om världen, vi finna ej hos honom någon romantiskt idealiserande tolkning av historien; men samtidigt visar han hän till de gåvor och uppgifter i det historiska livet, som äro oss givna av Gud såsom skaparen. »Martin

Luther står inställd i den bibliska spänningen: skapartro och på samma gång förväntan på det övervärldsliga riket, han skådar ut över denna världen och känner samtidigt ansvar för densamma».

Mot denna bakgrund tecknar Althaus så Luthers ställning till politiken. Utgångspunkten är Luthers lära om de två rikena. Luther var, säger Althaus, mindre än de andra reformatorerna någon aktiv politiker. Och ändå har han den största betydelse just för lösningen av dessa frågor. Med Luthers skiljande mellan lag och evangelium sammanhänger nära hans distinktion mellan de båda rikena: Guds och världens. Gud har förordnat två regementen: det andliga och det världsliga. Gudsriket är det samfund av syndare, som tro på Kristus och därigenom äro rättfärdigade. Här härskar Gud genom evangeliets ord. Här gäller bergspredikan, kärlekens lag, enligt vilken man wehrlos lider orätt och tjänar med obegränsad tjänst. Världens rike däremot omfattar alla människor. Här har Gud insatt överheten, som mot terror och våld har att skapa fred och ordning. Därför måste överheten med maktmedel upprätthålla rättsordningen och återställa den, när den blir angripen. Därför bär den svärdet, domssvärdet och krigssvärdet. Man kan ej regera världen med evangelium och wehrlose Liebe. Å andra sidan får överheten ej ha någon makt över själarna; där regerar Gud med sitt ord.

De båda rikena äro klart åtskilda. Men samtidigt finns här den förbindelsen dem emellan att den politiska ordningen medelbart tjänar gudsriket genom att bevara den frid, som kyrkan behöver för att förkunna evangeliet. Likaså är det de kristnas uppgift att göra tjänst i det politiska livet.

Enligt Althaus överensstämmer denna Luthers lära med Nya testamentets åskådning. Också här möter oss tanken på de två rikena, båda stiftade av Gud. Lika litet som Luther vet Nya testamentet någonting om en så småningom skeende utveckling av historien hän emot Guds rike, det känner ingen kristen evolutionism. Det nya hos Luther ligger icke i någon förändring av åskådningen, men på det praktiska området, i hans krav på att också de kristna skola göra politisk tjänst — något som, med det dåtida läget, måste ligga utanför Nya testamentets synvinkel.

Den avgörande frågan blir nu vilken betydelse för »det politiska

ethos» som denna lära om de tvenne rikena har. Den har, säger Althaus, en dubbel betydelse. Den ger oss för det första en riktig uppfattning av politiken och dess ethos, och den bevarar för det andra tron på gudsriket i dess renhet. I båda fallen är det fara å färde, nu liksom på Luthers tid. Faran ligger i en sammanblandning av gudsrike och politik. Dylik sammanblandning var ingen okänd sak för Luther. Den mötte honom i idéer om det heliga romerska riket, om det heliga kriget mot turkarna liksom i svärmarnas utopier. Luthers inställning betyder ett klart avvisande av alla kristligt-teokratiska anspråk på stat och politik. Kristendomen har intet politiskt program. Den har ingen befogenhet till uppsikt över eller censur av det politiska livet i evangeliets namn. »Es giebt kein *christliches* Gesetz, keine *christliche* Norm für den Staat und die Politik». Inga politiska författningar eller ordningar äro såsom sådana kristliga. »Gudsrikets Liebesverfassung ligger i en helt annan dimension än varje tänkbar politisk ordning». »Den politiska ordningen är Guds vilja just i sin Andersartigkeit, Gegensätzlichkeit till det gudsrike, som den dock i sista hand måste tjäna».

Allt detta är, säger Althaus, självklara saker för oss i Tyskland. Men så är det icke utanför »den kontinentala och amerikanska lutherdomen». Här spökar det teokratiska tänkesättet, här möter man föreställningar om Jesu herradöme i stat, politik och internationella förbindelser. Althaus hänvisar som ett exempel till att nationernas förbund kunnat betecknas såsom en väg hän emot gudsriket. Häremot måste vi, fortsätter han, opponera oss både såsom tyska och kristna. Hur man än må döma om nationernas förbund, kan det i varje fall icke utgivas såsom någon kristlig ordning. Det måste bedömas politiskt, såsom en god eller såsom en dålig ordning. Men i stället har man talat och predikat om nationernas förbund på ett sätt som stridit både mot gudsrikets övervärldslighet och mot det politiska livets självständighet.

Dessa tankegångar utmynna i en skarp opposition mot den politik, som uppträder i kristen förklädning och som så döljer en i själva verket helt annorlunda beskaffad realistisk och »politisk» politik. Man utger handlingar och ordningar, som man från den egna utgångspunkten finner nödvändiga, såsom »kristna». Krig mot ett osympatiskt politiskt system betraktas såsom korståg, såsom ett »heligt» krig. Moraliska omdömen träda i stället för politiska, en moraliskt motiverad straffaktion

i stället för ett ärligt realistiskt fredsslut. »Ingenting har förgiftat atmosfären mellan folken så mycket som den mer eller mindre kristligt betonade moraliseringen av politiska motsättningar, frågor och avgöranden». Den som lyssnat till Luther kan icke följa med i denna trafik. Då har man förstått politikens »Weltlichkeit» och då aktar man sig för att sammanblanda politiska fronter med den front, som kännetecknas av Guds kamp mot satan. Då vet man, att Guds heliga krig mot sina fiender icke föres med jordiska, politiska och militära vapen, utan allenast med Guds ord och med wehrlos leidender Liebe.

Denna syn på politiken får emellertid icke, enligt Althaus, betyda, att politiken skulle befrias från sedligt ansvar. Politiken står visserligen icke under bergspredikans lag, överhuvud icke under någon kristen lag, som kyrkan har att förkunna. Men den står under Guds bud och har i sitt handlande ansvar inför honom. Den ligger under rättens och skuldens stränga norm. Denna norm består visserligen icke i någon allmän rättfärdighetsidé, icke i någon positivistisk teori om status quo eller i någon naturrättslig teori om alla folks självbestämmanderätt. Den norm, som gäller för statsmannen är vida mera konkret: den består »in der echten Lebensnotwendigkeit des eigenen Volkes inmitten der anderen». Vad som är äkta tjänst am Leben des eigenen Volkes och vad som icke är detta — det kan ingen kristen eller annan lag von aussen säga politikern, det måste han med fruktan för Gud söka lära känna i det konkreta historiska läget, och så svara inför Gud. Detta är politikens stränga »etische Bindung». Den är icke mindre allvarlig, därför att den icke kan fastställas i en rad lagparagrafer. Dessa tankar äro, framhåller Althaus, levande tankar överallt i vårt folk, där man gått i Luthers skola. Och han inskräpper vikten av att gå i denna skola, om eljest ett sundare förhållande i folkens liv skall kunna komma till stånd. »Då skall det falska moraliserandet beträffande politiska frågor och motsättningar upphöra, då skall det politiska ethos bliva sannfärdigare».

Så långt Althaus' framställning i artikeln Luther und die Politik. Den är helt kortfattad och man kan ju därför icke begära att få noggrant besked om alla hithörande frågor. Framför allt skulle man önskat att ha blivit något grundligare underrättad om den »norm», som skall gälla för statslivet. På denna punkt kan emellertid Althaus' utredning kompletteras med några uttalanden hämtade från hans 1936 utgivna

skrift: Obrigkeit und Führertum, närmast från det kapitel i denna bok, vilket såsom överskrift har: Volkstum als Norm des Staates. Det som här närmast intresserar oss är att söka vinna något större klarhet om vad Althaus inlägger i uttrycket »Lebensnotwendigkeit des eigenen Volkes» — den avgörande frågan blir: vilken »norm» eller »lag» skall här betraktas såsom utslagsgivande.

Althaus anknyter också i skriften Obrigkeit und Führertum till Luther. Han konstaterar emellertid, att en viss förskjutning i frågeställningen ägt rum sedan Luthers tid. Orsaken till denna förskjutning är den roll, som begreppet Volkstum kommit att spela. För Luther var, säger Althaus, Obrigkeit någonting som stod s. a. s. över folket. Nu har däremot das Volkstum på ett helt annat sätt blivit centralbegreppet. Det väsentliga är att överheten tjänar das Volkstum. Utgångspunkten blir denna: vi äro vissa om att das Volkstum har blivit oss berett och anförtrott av Gud såsom »en äkta ordning». Överhetens rätt att fordra lydnad beror på dess egen åtlydnad av denna ordning. Althaus medger, att denna tankegång går utöver Luther, men håller samtidigt före, att den ligger i hans linje.

Det grundläggande kravet på överheten är från denna utgångspunkt: die Erhaltung des Volkstums. Frågar man då: efter vilken norm skall detta ske, blir svaret: överheten har icke att förvalta någon abstrakt rätt, någon rätt »i och för sig», någon naturrätt, utan en bestämd rätt, ein völkisch-bestimmtes Recht. Det finns, framhåller Althaus, icke någon rätt i och för sig: all historisk rätt är politiskt bestämd, »d. v. s. den får sin konkreta bestämning och sitt mål av det folks historiska verklighet, vilkets liv den skall ordna». Althaus gör nu emellertid ett försök att knyta denna s. a. s. folkliga, från das Volkstum hämtade norm samman med dekalogens andra tavla. Det sker dock med reservation. Det heter: denna till das Volkstum knutna rätt »innehåller visserligen die Ur-Normen för förhållandena människorna emellan, sådana som dessa framträda i de tio budordens andra tavla och gälla alla människor. Men dessa äro blott allmänt förbindande in den allgemeinsten Grundsätzen. Des näheren besondern sie sich je nach der Art der einzelnen Völker». Därutöver uttrycker den positiva rätten det egna folkets Lebensbedingungen. Ett folk har blott då i full mening en överhet, när regementet uppbär och troget förvaltar *dess* rätt. Varje regemente,

som upprätthåller ordning i motsats till anarki, är »von Gottes Gnaden». Men en Gottes Gnade i särskild mening är det, när den politiska makten känner folkets historiska art och livsnödvändighet, ärar denna och handlar därefter — detta uttalande bildar övergången till en utläggning av vad das Führertum innebär.

Innan jag går in på en undersökning av de nu refererade teoriernas förhållande till Luther, gör jag först en avslutande sammanfattning av Althaus' framställning.

Luthers typ, sådan Althaus här beskriver den, avtecknar sig mot bakgrunden av isoleringens och sammanblandningens typer. Isoleringens, »diastasens», typ representeras av den dialektiska teologien. Denna kännetecknas av en negativ inställning till det statliga och politiska livet. Gudsriket har icke någonting med denna sida av tillvaron att skaffa. Det Althaus påtalar är framför allt den kyligt negativa och ointresserade hållningen gentemot das Volkstum, distansen, som utgår från att allt mänskligt görande och låtande är synd och som därför relativiserar skillnaden mellan ordning och oordning. Vi kunna i detta sammanhang lämna därefter, om denna beskrivning av den dialektiska teologien i allo är sakligt riktig — det som här intresserar oss är icke den dialektiska teologien, utan Althaus. Det kan emellertid ha sitt intresse att konstatera, att det i visst avseende förefinnes en likhet mellan Althaus och den ståndpunkt han kritiserar: för båda gäller det, att något kristet krav icke kan ställas på statslivet. Detta hävdar Althaus, såsom vi sett, med stor bestämdhet. Statslivet har ingenting med det karakteristiskt kristna att göra. När Althaus icke desto mindre, i motsättning till den dialektiska teologien, vill intaga en positiv ställning till statslivet, möjliggöres detta för honom genom tanken på stat och Volkstum såsom gudomlig ordning.

Såsom den isolerande typens motsats står sammanblandningens, den »kristligt-teokratiska» typen. Här inställes statslivet direkt under gudsrikets synpunkt. Detta innebär, säger oss Althaus, en falsk syn på gudsriket och det leder till falska och illusoriska förväntningar. Risken är icke minst den, att man här låter förleda sig till att draperas en i själva verket mycket realistisk politik i kristen dräkt och därmed bekläda den med högsta auktoritet. Detta är, för att tala med Luther, en sammanblandning av det andliga och det världsliga regementet. Kristendomen

får uppträda såsom skylt för något helt annat. En sådan hållning leder till själv rättfärdighet, till en moralism, som förgiftar den internationella sammanlevnaden. Det kan icke bestridas, att det bakom denna bistra kritik döljer sig allvarliga verkligheter samt att Althaus har starka skäl för de indignerade uttalanden han gör både som tysk och som kristen. Men en annan fråga är, om därmed allt är sagt som kan och bör sägas om dessa ting.

När Althaus i motsats till »isoleringens» typ och utan att förfalla till »sammanblandningens» vill intaga en positiv ställning till statslivet samt motiverar detta med att stat och Volkstum måste betraktas såsom gudomlig ordning, anknyter han, såsom vi sett, till Luthers tal om de två regementena och särskilt till vad Luther har att säga om det världsliga regementets egenart och självständighet. Den avgörande frågan blir nu: vilken »lag» eller »norm» gäller för denna ordning? Althaus avvisar, såsom vi hört, att det här skulle kunna vara fråga om någon »kristen» lag, något kristet krav. Kristendomen såsom sådan har alltså ingenting med politik att skaffa. Om en viss norm vill Althaus dock tala — frågan är då huru denna är beskaffad. Vi erinra oss från det föregående, att Althaus icke vill hänvisa till någon naturrätt, någon allmän abstrakt rätt. Det är alltid fråga om en »völkisch-bestimmtes Recht». I denna ingår »die Ur-Normen» för all mänsklig sammanlevnad, sådana dessa möta i den andra tavlans bud. Men dessa kunna endast gälla »in den allgemeinsten Grundsätzen», de måste tolkas »efter de olika folkens art». I detta sammanhang kommer nu begreppet »livsnödvändighet» in. Det faktiskt utslagsgivande blir sålunda vad Althaus kallar die Lebensnotwendigkeit des eigenen Volkes. Vad detta är måste politikern i de olika fallen själv avgöra. Visserligen heter det, att avgörandet skall ske »mit Furcht Gottes», vilket väl skall betyda detsamma som i enlighet med Guds vilja. Men vilken gudsvilja är det i så fall fråga om? Uppenbarligen icke den som manifesterar sig i kristendomen, utan väl den som tar sig uttryck i folkstatens ordning såsom gudomlig ordning, alltså den vilja, som vill die Lebensnotwendigkeit des eigenen Volkes. Detta vill m. a. o. säga, att allt tal om en »norm» återföres till livsnödvändigheten. Den gudsfruktan och gudsvilja, om vilken det i detta sammanhang talas, har mist allt reall innehåll. Det normgivande är det egna folkets livsnödvändighet och ingenting annat.

De risker som här föreligga äro uppenbara. Det finns ingenting som garanterar, att normen blir någonting annat än den rena självhävdelsen. Inför det nuvarande världsläget behöver den härmed förbundna risken ingen särskild utläggning. Vad allt kan icke härledas från denna »norm»? Vilken expansion kan icke försvaras härmed? Om det för den s. k. kristligt-teokratiska typen förelåg uppenbar risk för att kristna talesätt kunde få dölja och betäcka strävanden, som icke hade något med kristendomen att göra, så ställas vi här inför en risk, som ingalunda är mindre, risken för en maktsträvan, som kryper bakom talet om livsnödvändigheten. Den kritiska punkten är icke att det överhuvud talas om livsnödvändighet, men att denna de facto är den enda norm, som skall få gälla för statslivet. Under sådana förhållanden får Althaus' tal om den politiska ordningens Andersartigkeit och Gegensatzlichkeit i förhållande till gudsricket en hotfull innebörd.

Till sist göra vi i detta sammanhang följande iakttagelse: Althaus' frågeställning synes vara: antingen skall det politiska livet ha sin utgångspunkt i en rad kristligt-etiska lagparagrafer — eller också kan överhuvud intet kristet krav ställas. Då nu den förstnämnda möjligheten tydligen är utesluten, måste Althaus avgöra sig för det senare alternativet.

* *

*

Luther skulle alltså stå såsom borgesman för det politiska ethos, som här skisserats. Det skulle vara Luthers mening, att något kristet krav överhuvud icke skulle kunna ställas på statslivet. Detta skulle följa sina egna lagar, vilka vore helt andra än den kristna lagen och icke hade något med denna att skaffa. Detta skulle vara den lutherska realism, som vore ägnad att föra oss bort från all falsk moralism. Staten skulle ha sin egen moral, behärskad av tanken på det egna folkets livsnödvändighet. Denna ordning skulle visserligen vara ett uttryck för Guds vilja, men då uppenbarligen för en annan vilja, en på annat sätt manifesterad vilja än den gudsvilja, som tagit gestalt i Kristus.

Det har redan framhållits, att Althaus närmast söker sin anknytning till Luther i dennes tal om de två rikena, de två regementena, vilka enligt Luther ha vart och ett sin självständiga karaktär. Men fråga är nu,

om detta för Luther betyder alldeles detsamma som för Althaus, om man vad Luther beträffar på alldeles samma sätt som hos Althaus kan tala om en Eigengesetzlichkeit för statslivets vidkommande. De Luther-tolkningsfrågor, som härmed upprullas, äro som bekant särdeles komplicerade. En hel del av det som skrivits i ärendet visar, att man kan komma snart sagt till vilka slutsatser som helst — om man nämligen försummar att se Luthers behandling av dessa frågor i sammanhang med hans religiösa grundåskådning. Vår undersökning i saken underlättas i viss mån därigenom att vi ha alldeles bestämda frågor att ställa på Luther, först och främst då denna: vilken norm gäller för det världsliga regementet?

Distinktionen mellan det andliga och det världsliga regementet sammanhänger hos Luther med distinktionen mellan evangelium och lag. Det världsliga regementet vilar på lagens grund. Huvudfrågan är nu: vilken lag är det här fråga om? Närmast kunde det synas, som om Luther här ginge t. o. m. ännu längre än Althaus i riktning åt en s. a. s. rationell orientering, såtillvida som han nämligen arbetar med det alltid dubiösa begreppet *lex naturae*, som han övertar från medeltiden. Luther kan alltså tala om *lex naturae* såsom den lag, vilken ligger till grund för det världsliga regementet. Men här finns det nu åtskilliga ting att observera, om man icke skall förledas att draga alldeles oriktiga slutsatser. Jag hänvisar för denna frågas vidkommande till Herbert Olssons förtjänstfulla utredning om begreppet *lex naturae* hos Luther sid. 113—113 i hans förut omnämnda avhandling *Grundproblemet i Luthers socialetik*.

För den medeltida skolastiken var *lex naturae* ett förstadium, ett lägre förberedande stadium i förhållande till den kristna ståndpunkten. Det var alltså här fråga om en lägre moral än den kristna. Så är det emellertid icke för Luther. *Lex naturae* är för honom närmast en formal storhet, som får real betydelse endast då den vinner uttryck i en konkret rätts- och moralåskådning. Man skulle möjligen kunna säga, att begreppet naturrätt här fungerar såsom uttryck för rättsperspektivets giltighet. Vad nu konkretiseringen beträffar tar *lex naturae* för Luther sig närmast uttryck i dekalogen: »die natürlichen Gesetze sind nirgends so fein und ordentlich verfasst als in Mose» (jfr Olsson, sid. 34). Men Luther stannar icke vid denna konkretisering. *Lex naturae*, tolkad i

dekalogen, står icke såsom något från kärleksbudet skilt. Tvärtom regleras härigenom enligt Luthers mening såväl den ställning, som människan bör intaga till Gud som den hon bör intaga till sina medmänniskor: lagens andra tavla innefattas i den första. *Lex naturae*, som kräver tacksamhet mot Gud, kräver samtidigt kärlek till medmänniskorna. Därför kan Luther om *lex naturae* säga: »intet vissare bud kan man finna häri än kärlekens lag», »ty naturen lär, såsom kärleken, att jag skall göra det som jag vill hava gjort gentemot mig». Det är alltså uppenbart, att enligt Luther den *lex naturae*, som skall ligga till grund för det världsliga regementet, icke låter sig skilja från kärleksbudets krav, utan tvärtom tar sig uttryck i detta.

I detta sammanhang må ytterligare tvenne ting observeras. 1) Den konkretisering av *lex naturae*, om vilken det i det föregående talats, förverkligas enligt Luther i och genom Ordet. Konstituerande för de båda regementena, det världsliga lika väl som det andliga, är att de äro ställda under Ordet. Detta är, i varje fall från en sida sett, innebörden av att de äro gudomliga skapelser, gudomliga ordningar. Dessa ordningar äro därför av Luther skådade i trossynens form, såsom G. Törnvall med rätta säger i sin bok *Andligt och världsligt regemente hos Luther*. Det är här icke bara fråga om s. a. s. naturliga ordningar, som absolutiseras, utan i stället därom, att tron ser dessa ordningar såsom gudomliga ordningar, därför att och i den mån som de äro ställda under Ordet. Upphöra de att vara det gudomliga majestätet i Ordet underordnade, så upphöra de också att vara regementen i Luthers mening. 2) När det här är fråga om Guds vilja och arten av densamma, måste det fastställas, att skapelsens Gud för Luther är densamme som frälsningens — det är samma vilja som yttrar sig i båda fallen. Också det världsliga regementet är inställt under den gudomliga godhetens aspekt. »Genom människan såsom cooperator Dei låter Gud sin gudomliga kärlek taga gestalt i de skapade ordningarna, vilka äro att betrakta såsom en klädnad omkring hans väsen» (Törnvall, a. a., sid. 57 f.). Det existerar för Luther ingen konkurrens mellan frälsningstro och skapelsestro. Guds skapelsevilja har icke någon annan inriktning och något annat syfte än hans frälsningsvilja. Betraktar man Luthers tankar om *lex naturae* från denna synpunkt, framstår den såsom en *lex creationis* eller rättare *lex Creatoris*.

Av det nu sagda framgår icke bara, att det är Guds kärleksvilja, som ligger till grund också för det världsliga regementet, utan också att denna viljas krav, kärlekskravet, måste vara normen för detta världsliga regemente. Detta ger oss onekligen en annan bild än den vi fått av Althaus. Den norm som Luther hävdar kan uppenbarligen icke utan vidare reduceras till »livsnödvändighetens» krav, och den kan icke heller, så som det sker hos Althaus, helt avskiljas från det kristna kravet, ty detta krav måste ju primärt betecknas just såsom kärlekskravet.

Vår närmaste uppgift blir nu att söka klarlägga vad Luthers tanke om det världsliga regementets självständighet innebär och vad det icke innebär.

Det är otvivelaktigt ett centralt intresse för Luther att hävda såväl det världsliga som det andliga regementets självständighet. Fråga är emellertid, om man därav kan draga de slutsatser Althaus vill draga. Vi erinra oss från det föregående, att enligt Althaus intet kristet krav kan ställas på statslivet: detta har enligt honom sina egna krav, betingade av det egna folkets art och livsnödvändighet. Det synes alltså här bli fråga om ett politiskt ethos av helt annan art än kristendomens ethos, om en etik, som måste karakteriseras såsom »andersartig», artskild. Nu är det efter vad som nyss sagts klart, att detta icke utan vidare kan vara Luthers mening: också statslivet har ju enligt Luther uppenbarligen något med kärlekskravet att skaffa. Också statslivet står inställt under det gudomliga Ordets norm; försåvitt som det löses från denna norm, upphör det att vara en gudomlig ordning. Vad betyder under sådana förhållanden den självständighet för det världsliga regementet, som Luther så starkt hävdar? Svaret måste bli, att det för honom närmast är fråga om ett särskiljande av de båda regementenas olika uppgifter. Det andliga regementet har sina uppgifter och det världsliga sina, och dessa få icke sammanblandas. Talet om självständigheten syftar till Unterscheidung, men icke till Scheidung, icke till att de olika regementena skulle s. a. s. avspärras från varandra. Det andliga regementet har med människans frälsning att göra. Häri består dess uppgift och denna ligger helt och hållet utanför det världsliga regementets uppgift och gärning. Det världsliga regementets uppgift är politisk och den består i första hand i att upprätthålla rättsordningen. Det finns också andra uppgifter, men rättsordningens upprätthållande

är den primära. Liksom det världsliga regementet icke har befogenhet att lägga sig i det andliga regementets gärning, så har icke heller det andliga befogenhet att söka lösa det världsliga regementets uppgifter. Varje sammanblandning av uppgifterna leder till ödesdigra följder — Luther talar ofta om att en sådan sammanblandning ägt rum under påvedömet, då kyrkan ville göra sig gällande med världslig makt. Det världsliga regementet utövar sin myndighet med maktmedel, det tar svärdet i bruk, när så behövs. Det andliga regementet kämpar däremot icke med några världsliga medel. När t. ex. påven uppmanar till kamp mot turkarna, är detta uttryck för den sammanblandning av regementena, som Luther avvisar. Det andliga regementet skall regera endast med Ordet. Luthers centrala intresse är alltså att de olika uppgifterna hållas i sär.

Härvid är nu emellertid att märka, att båda uppgifterna av Luther uppfattas såsom givna av Gud. När det världsliga regementet har sin särskilda uppgift, betyder detta ingalunda, att det därmed skulle stå i någon svagare relation till gudsviljan än det andliga, och ej heller att det här skulle vara fråga blott om en lägre och förberedande uppgift. Det världsliga regementets uppgift är — i lika hög grad som det andligas — att tjäna gudsviljan och förverkliga den. Båda regementena äro, säger Luther, till för att tjäna Guds ära. Vardera skall utföra Guds vilja på sitt sätt. Därför är det icke heller tal om att det världsliga regementet skulle representera någonting lägre, blott förberedande, någonting i förhållande till det andliga regementet sekundärt. Det är icke tal om att någon slags lägre etik skulle gälla för det världsliga regementet. Den »rättfärdighet», om vilken det här fråga, har i sitt sammanhang s. a. s. fullvikt — den skall blott icke förblandas med den rättfärdighet, som Gud skänker genom det andliga regementet. Det är icke Luthers mening, att det skulle vara fråga om en annan, en lägre moral, som skulle tillämpas på det politiska området eller, rättare sagt, i den politiska inställningen — det är nämligen här i grund och botten icke tal om två från varandra avgränsade områden, utan om två olika inställningar.

För att vinna närmare klarhet om Luthers ställning till det världsliga regementet måste vi nu upptaga frågan om det världsliga regemen-

tets gränslinje samt i sammanhang därmed beakta den betydelse, som det dualistiska perspektivet äger för Luthers tankegång.

Vi ha konstaterat huru ivrig Luther är att hävda de båda regementenas självständighet i betydelsen av varderas självständiga uppgift. Men detta betyder ingalunda, att regementena icke skulle ha något med varandra att göra. Det, som här för tillfället mest intresserar oss, är frågan om det andliga regementets ärende till det världsliga.

Luther har som bekant, stundom i de mest emfatiska ordalag, inskräpvt kravet på lojalitet mot överheten. Han varnar mot olydnad och uppror, framför allt med den motiveringen, att ingen får vara sin egen domare. Man har understundom härav velat draga den slutsatsen, att Luther här skulle resonera helt auktoritärt. Detta är emellertid icke fallet. Luther vet väl, att det finns en gränslinje för det världsliga regementet och dess maktutövning.

Luther betraktar makt och rätt såsom de båda för staten konstitutiva momenten. De förutsätta varandra. Men intetdera kan enligt Luther utan vidare underordnas det andra (jfr härtill Olsson, a. a., sid. 43). Nu har emellertid Luther en synnerligen klar blick för var risken här ligger. Den ligger, säger han, däri att makten blir sin egen herre eller m. a. o. däri att den vill göra sig själv till gud. Annorlunda uttryckt: makten vill vara *causa principalis*. Detta är enligt Luther djävulens verk. Djävulens verk är, att furstemakten vill vara *causa principalis*, att den vägrar att erkänna Skaparen och att vara hans instrument. I detta sammanhang kan Luther giva uttryck åt en mycket bestämd kritik av och motsättning till den världsliga makten: kritiken skärpes med åren allt mera. När det världsliga regementet sålunda överskrider sin gränslinje, inträder det andliga regementets förpliktelse att gripa in. Någon »absolut» statsmakt erkänner Luther icke.

Det andliga regementets ingripande gäller alltså maktmissbruk. Men det är då alldeles icke Luthers mening, att det andliga regementet skulle befatta sig med världsliga åtgärder. Det har blott att utöva sitt eget regemente i förhållande till samvetena. Det gäller att förmana den försuimlige, den som överträtt sin befogenhet, och att göra detta i enlighet med de principer, som äga giltighet för det andliga regementet. Syftet är att verka till den världsliga maktens självbesinning. Detta betyder, enligt Luther, ingen sammanblandning av regementena, ingen otillbörlig

inblandning, utan i stället ett fullföljande av den uppgift, som är det andliga regementet anförtrodd.

Vi ha i det närmast föregående snuddat vid något, som spelar en utomordentlig roll för Luther, vid en synpunkt som icke får förbises, om man eljest skall kunna komma till rätta med Luthers tankegång: det dualistiska motivet. Hur mycket och hur eftertryckligt Luther än talar om de båda regementena såsom gudomliga ordningar, så är ingenting honom mera främmande än att s. a. s. apoteosera dessa sådana de faktiskt äro företrädade i verklighetens värld. Den faktiska staten är lika litet som den faktiska kyrkan höjd över kritik. De äro enligt Luther gudomliga ordningar och regementen endast i den mån som de underordna sig det gudomliga majestätet i Ordet. Göra de icke detta, missbruka de sin ställning, så ha de därmed förverkat sitt uppdrag att vara gudomliga ordningar — de uppträda då i stället såsom verktyg åt den gudsfientliga makten. Luther kände från sin kamp med påvedömet väl till, huru kyrkan kunde uppträda såsom en mot evangelium fientlig makt. Detsamma gäller också och icke mindre i fråga om statslivet. Ej bara påve och kejsare, utan varje ämbete, huru ringa det än må vara, kan uppträda på detta mot den gudomliga ordningen stridande sätt eller m. a. o. tjänstgöra såsom ett redskap för djävulen. Detta förhållande hör samman med och beror på att ordningarna ha att verka i syndens värld. Av denna anledning måste hela frågan om ordningarna alltid ses under kampens aspekt.

När det gäller att fastställa orsaken till denna förskjutning och förvanskning av det världsliga regementets syfte, finner Luther, såsom redan antytts, denna ligga i en absolutisering av makten. Det ödesdigra är att makten blir sin egen herre, att makten gör sig själv till gud. Detta är det diaboliska i tillvaron. Inflytandet från regnum diaboli är, säger Luther, så stort och vittutgrenat, att det sträcker sig genom alla ordningar och stånd. Ja, denna den diaboliska maktens välde är icke av tillfällig art, utan måste enligt Luthers tanke betecknas såsom det normala tillståndet. Det som är avsett att verka i det godas tjänst kommer under sådana förhållanden att i stället verka i det ondas tjänst. Det kan ske på olika sätt, genom övermod, genom olydnad o. s. v., men i vilka former det än sker, innebär det alltid raka motsatsen till vad Gud avsett med ordningarna.

Ville vi nu jämföra den bild vi här fått av Luthers inställning till det politiska livet med den bild Althaus givit, så kunna lämpligen följande punkter fixeras. Det föreligger för det första en olikhet med hänsyn till den fråga, som här ställts i förgrunden, nämligen frågan om något kristet krav kan ställas på statslivet. Althaus besvarar denna fråga nekande. Han talar visserligen om, att också det politiska livet är ställt under ett gudomligt krav. Men då detta krav bestämt skiljes från det kristna kärlekskravet samt betraktas såsom sammanfallande med vad det egna folkets livsnödvändighet kräver, kan man svårigen undgå att bakom detta resonemang spåra en klyvning mellan Guds skapelse- och frälsningsvilja, som icke svarar emot Luthers hållning. Den *lex naturae*, som Luther gärna betecknar såsom norm för det världsliga regementet, är närmast ett uttryck för den gudomliga skapelseviljan, men denna är i sin tur icke någon annan vilja än den som givit sig tillkänna i uppenbarelsen, och det krav, som denna vilja ställer, är till sin kvalitet bestämt av kärleken. Den norm, som enligt Luther skall gälla också för statslivet, kan i sista hand icke vara någon annan än det gudomliga kärlekskravet.

Med denna olikhet sammanhänger, för det andra, en olikhet i uppfattningen av vad det världsliga regementets självständighet betyder. Självständigheten innebär icke — såsom för Luther — endast detta, att varje regemente har sin särskilda uppgift och att de olika uppgifterna ej få sammanblandas med varandra. Politikens ethos kommer för Althaus att präglas av en Andersartighet, som i själva verket också är en *Gegensätzlichkeit* i förhållande till kristendomens ethos. Den statsmoral, som icke känner något annat direktiv än vad som går under namn av det egna folkets livsnödvändighet och som därmed ledes av principen »en var sig själv närmast», är uppenbarligen en moral av helt annan art än den som baseras på det kristna kärlekskravet, ja i grunden denna motsatt. Det finnes i den ingenting, som på allvar sätter sig till motvärn mot de maktsträvanden, som Luther betraktade såsom den diaboliska maktens anlopp mot den gudomliga ordningen.

Det visar sig därmed, att Althaus — för det tredje — icke i sin utredning av Luthers ställning till politiken tagit tillräcklig hänsyn till den roll som det dualistiska motivet spelar för honom. Så snart detta icke sker, blir den oundvikligen följden — säkerligen tvärtemot Althaus'

egentliga intention — en apoteosering av den statliga ordningen. Betraktelsesättet blir alltför statiskt. Det måste här med allra största eftertryck betonas, att de gudomliga ordningarna, de båda regementena enligt Luthers sätt att se endast ha sin tillvaro i kampens form, såsom en ständigt fortgående kamp mot de makter, som stå gudsviljan emot och som oavlatligt försöka taga ordningarna i sin tjänst.

* *

*

Vi ha här framför allt orienterat vår undersökning kring frågan om den norm, som enligt Luther gäller för det världsliga regementet, för statslivet. Kan något kristet krav ställas på detta? Om staten enligt Luther är till för att tjäna kärlekskravet, så betyder detta, att frågan för hans vidkommande måste besvaras jakande. Men om så är fallet, reser sig här genast en ny fråga: vad betyder detta, vilken mening kan det ha att i detta sammanhang hänvisa till det kristna kärlekskravet?

När Althaus polemiserar mot att statslivet skulle kunna ha något med en kristen »lag» att göra, riktar hans opposition sig mot föreställningen, att det för statslivets vidkommande skulle kunna uppställas en rad kristligt-etiska lagparagrafer och likaså mot tanken, att bergspredikans wehrlose Liebe skulle kunna göras till direktiv för statslivet. Då dessa tankegångar visade sig ogenomförbara, blev hans slutsats, att intet kristet krav kunde ställas på statslivet. Althaus har uppenbarligen rätt i sin kritik, men detta betyder icke, att hans slutsats därför skulle vara oomtvistlig. Det har i varje fall aldrig varit Luthers mening att presentera det världsliga regementet en serie kristligt-etiska lagparagrafer och lika litet att utan vidare på statslivet vilja tillämpa bergspredikans anvisningar. I själva verket torde, när det gäller frågan om politikens ethos, knappast någonting ha skapat större förvirring än benägenheten att fatta bergspredikan såsom en kristendomens nova lex, innehållande en rad fasta lagbud. En dylik tolkning har endast åstadkommit att fördunkla det kristna kärlekskravets omfattning och verkliga innebörd.

I själva verket torde det icke innebära någon oöverbärlig svårighet att fastställa, vad Luther avser, när han ställer statslivet i förbindelse med kärlekskravet. Det kristna kärlekskravet innebär alltid, i vilka former det än sedan må förverkligas, ett krav på saklig omsorg om

nästan. Och detta krav har sin mycket påtagliga, direkta relation till statslivet, detta både när det gäller det interna och det internationella statslivet. Någon närmare utredning av de konsekvenser, till vilka denna inställning leder, kan här icke komma i fråga. Det må vara nog sagt, att statslivets åtgöranden från denna synpunkt sett måste komma att ledas i riktning åt skapandet av en positiv gemenskap, både vad beträffar förhållandet inom den egna staten och förhållandet staterna emellan. För detta ändamål har statslivet att *kämpa*, ständigt på nytt, mot olika slags motstånd, men djupast sett alltid mot anloppen från Maktens demoni.

Av synnerlig vikt är att kärlekskravet enligt den här givna orienteringen kommer att fungera såsom grundval för rättsordningen. Statens konstitutiva moment äro, såsom Luther säger, rätt och makt. Risker ligger däri att makten lösgöres från rättsperspektivet och blir sin egen herre. Redan härav framgår, att vården om rättsordningen måste vara statens främsta uppgift — om den icke bevaras, blir staten oförmögen att tillvarataga sina övriga uppgifter. Men rättsordningen står fast, endast om den vilar på kärlekskravets grundval. Ingen annan norm har möjlighet att göra effektivt motstånd mot maktdemoniens anlopp. Upphöjer man däremot »livsnödvändigheten» till högsta norm, erbjuder denna norm i själva verket intet effektivt motstånd. Den inbjuder tvärtom maktens demoni, som icke är sen att taga emot inbjudningen.

Betyder nu allt detta, att vi skulle hamna i vad Althaus kallar den kristligt-teokratiska typen? Nej. Althaus har väsentligen rätt i fråga om sin kritik av denna typ. Den falska moralism, han kritiserar, är intet hjärnspöke. Vi förstå mer än väl intensiteten i Althaus' kritik mot att kristendomen göres till täckmantel för syften, som hava en helt annan innebörd. Althaus har också rätt däri, att gudsriket icke kan förverkligas genom politiska åtgöranden. Gudsriket tillhör en helt annan sfär än den politiska. Luthers varning mot att sammanblanda de båda regementena består. Den s. k. kristligt-teokratiska tankegången innebär, såsom Althaus säger, ett sekulariserande av det övervärldsliga riket. Men vi erkänna icke, att valet skulle stå mellan å ena sidan en sekularisering av gudsriket och å den andra en eliminering av allt vad kristet krav heter från statslivet, eller m. a. o. en ren sekularisering av detta. Denna sekularisering är ju ingen okänd storhet. Vi ha grundlig och av-

skräckande erfarenhet av den och av dess konsekvenser. Men inskränker man statslivets norm till att gälla endast det egna folkets livsnödvändighet, så upphöjer man i själva verket denna sekularisering till princip. Allra minst kunna vi erkänna, att detta skulle vara Luthers väg eller en efterföljansvärd väg.

Althaus har obetingat rätt i, att vi ha all anledning att lära av Luther, icke bara i fråga om hans centralt religiösa åskådning, utan också med hänsyn till det ämne, som här avhandlats. Men de lärdomar vi vilja hämta från Luther kunna vi icke utan vidare hämta från Althaus framställning.

Vi ha 1) all anledning att följa Luther, när han så eftertryckligt hävdar, att »de båda regementena» ha var sin självständiga uppgift. Statens uppgift är en helt annan än kyrkans. Det som gäller människans frälsning ligger utanför statens uppgift. Men en distinktion mellan uppgifterna betyder icke en sekularisering av statslivet, icke att detta lösgöres från all förbindelse med kristendomen och dess krav. Ty 2) vi följa också Luther i hans tanke att statslivet står under Guds lag. Denna lag är icke kluven. Den är en och densamma, och den har sin förankring i kärlekskravet, i lex agape, om detta uttryck tillåtes. Det är detta krav statslivet skall söka förverkliga, icke genom att ingripa i kyrkans egenartade uppgifter, utan förverkliga just i sin egen karaktäristiska uppgift. Vi följa 3) slutligen Luther i hans öppna och realistiska syn. Denna realism betyder emellertid icke, att Luther skulle uppgiva statslivet till ren sekularisering, utan i något helt annat, i hans dualistiska orientering, i hans oförbehållsamma syn på de demoniska makternas framfart och härjningar i vår tillvaro. Både stat och kyrka stå därför inställda under kampens tecken, så länge jordelivet varar. I båda fallen är det fråga om en kamp mot makt demonien. I detta stycke har kyrkan att biträda statslivet, därigenom att den fyller sin egen uppgift, ej genom ingripande i statslivets angelägenheter eller genom världsliga medel. Om det nuvarande tidsläget lärt oss något, så har det väl lärt oss vilken avgörande vikt som ligger på kampen mot maktens demoni.

»VI BEDJA Å KRISTI VÄGNAR: LÅTEN FÖRSONA EDER MED GUD»

AV DOMPROST ELIS MALMESTRÖM, STRÄNGNÄS

Det andra brevet till församlingen i Korint hör som bekant till det ojämnaste Paulus har skrivit. Han brottas i det med stora svårigheter, som icke bara bero på de besvärliga förhållandena i församlingen i Korint utan också på den upprördhet, han själv erfar, när han tänker på den icke namngivne person, som vållat honom »bedrövelse» och gjort honom »orätt». Aposteln har »under många tårar» skrivit ett nu förkommet brev till församlingen, vilket i tiden ligger emellan de två till oss bevarade breven. Det tycks ha varit mycket skarpt. Säkert har Paulus där hävdad sig själv alltför mycket. I varje fall kämpar han i det nuvarande andra brevet till Korint med lusten till självförsvär. Brevet genomböljas av starka känslolvågor. Dess författare är icke alltid i full andlig harmoni eller balans. Men just i slutet av det femte kapitlet, sedan han klargjort sin ställning och gått in på frågorna, varför han berömmar sig och vad det betyder, att han är från sina sinnen, just där höjer sig hans skildring av Guds gärning till ett av de stora, väldiga massiven i hans förkunnelse. Några korta meningar nå det rent monumentala och han skriver ned ord, som ha den mäktigaste innebörd. Men också här, där hans intensivt arbetande tanke når en sådan höjd, finner Paulus tillfälle till vädjande till de enskilda i Korint. Han säger: »Vi bedja å Kristi vägnar: låten försona eder med Gud».

Här når alltså Pauli tolkning av försoningen sin höjdpunkt och han har funnit hemligheten med uppenbarelsen i Jesus Kristus. Här förkunnar han vad som i ingen religion tidigare nedskrivits, och det är icke för mycket att tala om en revolutionerande omvälvning, det är ju den som ligger i Guds handlande med den enfödde Sonen. Försoningen är ett Guds verk. Det säger Paulus här i klara ord. Försoningen tillgår icke så, att människan kommer till Gud och frambär skänker, och Gud

är i försoningens handling icke den i avskildhet tronande österländske herren, som blott väntar, att hans undersåtar eller tjänare skola blidka honom med gåvor eller offer. Nej, det är helt annorlunda och rakt motsatt denna naturliga och mänskliga uppfattning. I romarbrevet säger Paulus: »Ty det som lagen icke kunde åstadkomma, i det den var försvagad genom köttet, det gjorde Gud, då han, för att borttaga synden, sände sin Son i syndigt köttets gestalt och fördömde synden i köttet». Vi kunde lika gärna säga: »Det människan icke kunde åstadkomma, i det att hon var såld till träl under synden, det gjorde Gud». Tonvikten faller här på det otillräckliga och gagnlösa i människans ansträngningar och det fullt tillräckliga och för alltid avgörande i detta: »*det gjorde Gud*». Gud var i Kristus och försonade världen med sig. Hans är verket, hans initiativet. Då Paulus klart framlagt detta, har han värnat det egenartade och för Kristi försoningsgärning karakteristiska. Och då Gud är den, som här gjort början, så äro alla dualistiska åtskildnader mellan Gud och Kristus i detta verk upphävde. Kristus handlar icke i eget namn. Hans uppdrag är icke självtaget. Men Kristus handlar icke heller för att Gud skall bli annorlunda än han är eller för att åstadkomma en omsvängning i hans tänkesätt om den i synd fallna människan. Å andra sidan hävdar Paulus icke, att det äger rum ett ensidigt förhållande mellan Gud och människan i försoningen. Gud har i Kristus gjort allt, det är sant och får ej vidkännas någon avkortning. Guds vilja är, att vi i Jesus Kristus skola bliva försonade och rättfärdiggjorda. Det är den centrala tanken i Kristi död såsom offerdöd och försoningsmedel. Men i denna tanke ligger också den om det representativa och ställföreträdande i Kristi död i riktning mot en ny gemenskap och förbindelse med Gud. Vi få i tron åberopa Guds eget verk i Jesus Kristus. Ty i detta ser ju Paulus något, som omgestaltat de andliga livsvillkoren i världen och innebär en ny grund för det andliga livet, vilken för alla tider har giltighet. Det är från denna ståndpunkt han riktar den maningen: »Låten försona eder med Gud». Då denna avgörande förändring har skett i världen, gäller det, att den enskilde är med och låter försona sig med Gud.

»Vi bedja å Kristi vägnar.»

Paulus talar i kraft av sitt ämbete, försoningens ämbete. Detta ämbete är ingen konstruktion, alltså heller icke en teologisk konstruktion.

Det är vad aposteln fått och vad han förvaltar. Och själva uttrycket är hans eget. Gud har betrott honom med »försoningens ord», »å Kristi vägnar» är han »sändebud», »det är Gud, som förmanar» genom honom och *därför* är det, som han säger: »Vi bedja å Kristi vägnar». Han har alltså icke fått uppdraget av någon mänsklig organisation. Då vore det ett uppdrag å människors vägnar. Han har heller icke fått det genom någon församling. Då vore det endast i andra hand ett uppdrag från Gud, genom församlingen. Han har ämbetet direkt från Gud. Han är sändebud och betrodd, han är ambassadör och överbringare, och han förkunnar ett enda: Gud var i Kristus och försonade världen med sig.

»Å Kristi vägnar», säger Paulus.

Det fanns i Korint judaiserande lärare, som berömde sig av sin utvärtes släktskap med de första apostlarna och kanske rent av med Herren Jesus själv. Detta var för Paulus något yttre och otillräckligt; ty Paulus menar, att en kunskap, som är grundad på yttre kännetecken, icke är nog. Den hör det förflutna till. Den verkliga kunskapen om Kristus är icke längre sådan. Nu är det fråga om honom, som dött och uppstått. Det är i honom tron har sitt fäste, det är hans kärlek som tvingar. Aposteln är icke en personlighet, som är fylld av tanken på sin egen betydelse. Han har icke sitt livs centrum i sig själv. Nej, det betydelsefulla och stora är ju, att han fått ett nytt centrum. Han lever i honom, som dog och uppstod för hans skull. Han är icke sin egen. Därför säger han: »Å Kristi vägnar».

Aposteln tager därför icke så sin egen erfarenhet med in i sin gärning, att han bygger på den. Det är något annat som han låter komma till sin rätt. Han gör Herren Kristus, den levande och uppståndne, till grunden för sin förkunnelse och sitt verk. Han bär honom icke bara med i tankarna utan han låter hans realitet vara den enda, som är av någon betydelse. Inför honom är aposteln själv intet. Men i honom har han sitt nya liv. Och genom tron äger han allt vad Herren Kristus är och betyder, med ett ord, han är i tron rättfärdigad. Det är i vissheten därom han säger: »Låten försona eder med Gud».

Vi ha heller icke med detta att skaffa, som kallas vår personlighet. Personligheten är ett högt värde och vi ha all anledning att bruka det om vår nästa, så att vi alltid behandla henne efter kärlekens lag och icke som ett medel för egna syften. Men vår olycka, liksom all mänsk-

lig olycka, ligger i vår benägenhet att göra vår egen betydelse gällande. Vi äro svaga, så länge vi ha vårt livs centrum i oss själva. Det har också ofta sagts, att människans självupptagenhet, hennes sysslande med egna bekymmer såsom det enda i världen, göra henne ofri och bunden. Vi måste, heter det, bli fria från oss själva. Men det är svårare att säga, hur detta skall gå till. Det finns egentligen icke några knep eller grepp, som duga här. All teknik kommer till korta. I all hängivenhet åt arbete eller intressen av olika slag, för att nu icke tala om nöjen och andra bedövningsmedel, ligger den gamla svårigheten på lur, färdig att kasta sig över oss, då stunden är inne. Och den är inne, då jag märker, att jag också i detta söker mig själv fastän på en omväg, den kommer, då jag icke själv förmår göra vad som behövs för att komma ifrån mig själv. Den kommer därför att denna art av hängivenhet alltför mycket är en prestation från min sida och att jag själv skall göra något för att komma bort från mig själv. Det är en ny form av nöd, det hela var en skenlösning av livets problem och detta träder så småningom i dagen. Det finns intet sätt att överlista de djupa makter, som röra sig i vårt inre. De äro alltför obevekliga.

Men just här har kristendomen en lösning, som visar sig gälla. Det är den, som aposteln antyder i sitt bevekande: »Vi bedja å Kristi vägnar».

Det finns en form av liv, där människan icke har sitt livs centrum i sig själv. Då vi leva i honom, som för oss har dött och uppstått, bli vi fria från oss själva. Han blir vårt liv, vår frid och vår styrka. Han meddelar åt oss sin Andes kraft. Han har förverkligat livet, och då vi förtrösta på honom, kunna vi också göra det på ett sätt, som tidigare icke var oss möjligt. Det kan väl tyckas vara en egendomlig form av liv att leva med sitt innersta utom sig, liksom förvarat hos en annan. Det är i varje fall en särskild form av liv, egendomlig om man så vill, men den har bevisat sin styrka i alla tider. Den betyder, att vi erkänna vår fattigdom i oss själva och sträcka oss efter den rikedom, Herren Kristus äger. Vi äro icke våra egna, så att vi bestämma över oss. Vi äro i tron på Herren Kristus ställda till hans förfogande, och han har att öva herravälde över oss. Vi ha bytt herrar och tjäna icke längre i det gamla väsendet. Men vad detta verkligen betyder, liksom vad *det* betyder, då

vi säga: »Å Kristi vägnar», det blir riktigt klart för oss, då vi förstå maningens senare del: Låten försona eder med Gud.

Bakgrunden till denna maning är människans synd.

Det finns många definitioner på synd. De säga väl alla något. Men om vi taga synden, icke allmänt, utan konkret, se vi den klarast, där Herren Jesus rör sig bland människorna. Han väcker, där han går fram, synden till liv, till medvetande. Skuld känslan vaknar och fördjupas hos människor i hans närhet. Sedan ställa de sig olika. Antingen försvara de sig eller också bekänna de sin synd. Men in i hans själ glider icke skulden, där finns icke synden. Det är den fullkomliga renheten och kärleken, som gör detta. Vad lagens budord verkar på ett mer allmänt sätt, gör han på ett persoligt. Redan i berättelsen om hans frestelser se vi olika former av synd. Men vi se också, hur han övervinner synden. Säkert skulle icke synden här ha framträtt så klart, om det icke varit inför honom. När Petrus möter Herren Jesus, står hans synd levande för honom. Det är på samma sätt vid mötet med Sackeus och den samaritiska kvinnan. Och i detta, att Herren Jesus ger synden en ny realitet ligger en av förutsättningarna för hans verk över huvud. Och alla kristna livsrörelser prövas inför den frågan, om de förmå ge synden ny aktualitet och verkligen säga något om den, vilket kommer människor att förstå sin ställning inför Gud som syndare.

Vi fatta icke synden, om vi betrakta den som en känsla. Man kan känna sin synd, men den är något annat än denna känsla. Den är en ställning, ett förhållande, vari vi befinna oss. Jag har gjort en människa orätt. Det är min synd, som är anledningen härtill. Min synd har alltså drivit mig att göra vad som är synd. Det är alltid så. Jag har i den meningen haft verklig anledning att göra denna synd. Jag kände det alldeles naturligt att göra min nästa orätt, ja, jag kanske kände det nödvändigt, jag kunde inte låta bli. Hon borde få känna, att jag inte aktade henne mer än så, ty hon hade inte rätt och hade brutit emot mig. Hon hade synd, hon också, och hennes synd hade drivit henne att göra det orätta, drivit henne till synd. Och hon hade resonerat om mig på samma sätt som jag om henne: det var naturligt och kändes nödvändigt att göra det orätta. Men just nu tänker jag icke på den andra människan och hennes synd utan jag tänker på vad jag själv har gjort. Ty även om jag själv har fått lida ont av henne, kan jag — med eller mot min vilja

— icke underlåta att räkna med vad jag själv gjort. Och jag räknar med det som något orätt. Omedvetet gör jag det genom många fina, kanske hemliga men ändock av min synd klart bestämda reaktioner. Det är säkert av stor vikt att lägga märke till detta, ty vad psykoanalysen kallar felprestationer är utan tvivel i de allvarliga fallen intet annat än den själsliga registreringen av synd och hemlig skuld. Det kan också hända, att jag medvetet räknar med min synd, ehuru jag ännu icke kallar den synd. Jag vill inte veta av en viss människa, jag kan inte ha något umgänge med henne; kommer hon till en bjudning, kommer inte jag, har hon en vän, kan jag inte se något sympatiskt hos den människan och så nära nog i oändlighet. Det kan ju gå så långt, att den ena människan blir rädd för den andra. Innan jag andligen blivit väckt, kallar jag inte, såsom redan framhållits, detta synd. Jag har många finare namn, ända upp till rättfärdighetskänsla och sinne för renlighet. Men det förändrar ingenting, detta är synd, min synd. Och nu är det ju så, att denna synd mot en människa samtidigt är synd mot Gud. Människan, som jag gjort orätt, kanske inte bryr sig om min synd utan finner den helt naturlig och enligt spelets regler. För Gud är den alltid synd, ty den är ett hinder för min gemenskap med honom. Därför hindrar den Gud att ge mig sina gåvor. Jag kan icke taga emot dem, såvisst som Guds gåvor ytterst ha sin grund i Guds självmeddelelse, i det att han ger sig själv åt oss. Det är alltså ingen tvekan om den saken: då jag gjorde orätt mot en människa och stod kvar i denna ställning, syndade jag mot Gud. Jag var andligen blind och osäker. Jag såg ej Gud och kunde icke taga emot hans nåd. Jag får icke låta mig förvillas av det förhållandet, att Gud kanske ändå kan bruka mig, ty han kan bruka också den motsträvige. Men då kan jag icke, såsom jag bör, vara hans tjänare. Därtill kommer, att jag genom min synd hindrar *min nästa* att uppfatta Gud, ty genom min gärning och den hållning, som röjer att jag icke ogillar den, lever jag som om Gud ej funnes och som om det ej gäves någon annan möjlighet än att leva så. Mitt högmod och min egenrättfärdighet utestänger icke blott mig själv utan också andra från liv i Gud.

Mot denna framställning hör jag nu invändas: då är ju allt vad vi människor göra synd. Ja, skriften har inneslutit allt under synd. Ingen kan undandraga sig den och den verkar med makten av det ödesbestämda, det lagmässigt ofrånkomliga. Den verkar med en styrka, som

om den icke kunde brytas. Men den gör det endast så länge vi finna synden naturlig och tänka, att vi handla som man måste handla. Därför heter det, »som om dess makt ej kunde brytas». Men den kan brytas, ja, den är redan bruten. Den är bruten i Jesus Kristus, i den ende, som icke är syndens tjänare och som dock för vår skuld är »gjord till synd». När jag ser detta, ser jag ett nytt sammanhang, ett rike som strider mot syndens välde.

Jag vill stanna här ett ögonblick och säga två ting. Också vi kristna ha i icke ringa grad stirrat oss blinda på synden. Vi ha sett dess verkningar i vårt eget liv, vårt privatliv, och på dess område ha vi fört vår kamp. Men vi ha glömt andra områden och glömt den stora kampen för våra bröder. Så ha stora syndbelagda områden fått vara i fred för oss. Jag tänker på affärslivet, på förhållandet mellan arbetare och arbetsgivare, mellan samhällsklasser, mellan man och kvinna, där mycket återstår att rena och röja upp, förlåta och förnya. Om dessa områden ha vi knappast vågat tänka, att Gud skulle kunna ändra något, där har syndens ödesmakt mycket mer än Guds kärleksmakt fått bestämma våra tankar. Och där syndens makt fått bestämma tanken, där förlamas viljans makt och där förstummas bönen — och så ha vi blivit fattigare i vår tro än vi behövde bli och världen har blivit fattigare på tro och vår nästa har fått svårt att se Gud och så har många människor trott, att Gud var död. Det har varit en för privatändamål tillrättalagd kristendom, den har varit from men icke andlig, den har avsett vår egen välgång men ej vårt fallna släktes frälsning, den glömde nästan och världen och den väldiga kampen, där Herren velat finna oss. Vi ha velat försona oss med Gud men vi ha glömt vad det är att tänka som den nitälskande aposteln, som tänker på andra. Inför hans ord känna vi, hur rikt hans tro och kärlek famnade världen. Och dock — våga vi ändå inte med någon rätt säga, att nådens helge Ande börjat störa vår sömn? Må vi här vakna och sedan icke mer somna.

Det andra är, såsom antytts, att ingen väckelse kan komma i världen, som icke gör syndens realitet på nytt levande för oss. Att tro något annat är att göra saken för lätt. Här har en kristen den stora uppgiften att genom liv och bekännelse klargöra för världen bakgrunden till Guds frälsningsverk i Herren Jesus Kristus. Och det är säkert en vinst, att

det nu kan talas om synden som en enkel verklighet. Vi gripa den icke känslomässigt men vi se dess förstörande verkningar i livet.

Men syndens makt var bruten i Jesus Kristus.

Hos honom är ett rent sinne med i kampen. Han måste samtycka till vad som är hans fienders högsta önskan, att dödas som missdådare. Hans väg var att visa sinnelagets seger över ondskan. Det är fullbordad profetia, det är Guds kärlek uppenbarad, det är försoningens väg. Kan något ställas vid sidan av detta? Nej, det är det oerhörda, det utomordentliga, det gudomliga. Det är klippan, som brast för mig. Är det underligt, att vid hans död förlåten remnade, att jorden skalv? Detta är Kristus gjord till synd för mig, Kristus offerande sig själv, Kristus dödad av hat utan att hata. Men Gud var i Kristus. »En gudom fattar mig», säger Tegnér. Det är ett sätt att uttrycka, hur inspirationen griper honom som skald. En gudom! Men Gud var i Kristus och försonade världen med sig. Vad människan icke förmådde, det gjorde Gud. Han har gått segrande fram. Genom försoningens verk har han givit nåden, friden, kärleken hemortsrätt i tiden.

Det är inför detta vi säga: »Låten försona eder med Gud».

Vi ha sagt, att människan behöver bliva fri från sig själv och vi ha också framhållit, att bakgrunden till försoningen är människans synd. Med apostelns maning för ögonen fråga vi nu: vad har människan att göra för att lyda maningen och låta försona sig med Gud? Svar: ingenting annat än att taga emot gåvan, som Gud givit oss i Jesus Kristus. Och hur tager hon emot den? Genom tron! Är då tron ett människans verk, så att man till henne kan rikta en maning att tro? Det är en huvudfråga i sammanhanget och vi måste stanna inför den icke för att utreda problem utan för att utreda en för oss alla djupt praktisk angelägenhet.

Tydligt är, att tron är ett Guds verk. Människan svarar med tro på Guds kallelse och Gud är den, som skapar tro i hjärtat. Trons förutsättning är därjämte helt och hållet Guds gärning i Jesus Kristus, så att kristen tro naturligtvis utan den gärningen är otänkbar. Här äro Guds nåd och kärlek före oss. Tron vilar på dem och hämtar från dem sin styrka. Gud är den som verkar både vilja och gärning.

Det är alltså icke omfattningen eller betydelsen av våra egna gärningar, som gör oss behagliga eller rättfärdiga inför Gud. Hur skulle det för övrigt vara möjligt, då ingen sådan gärning vore fri från synd

och då vi sett vad det kostade Herren Jesus att övervinna syndens välde. Det är i stället tron på Guds eget verk i Herren Jesus Kristus, som gör oss rättfärdiga, ty i denna tro göra vi icke människoverk utan Guds verk. Det är i denna tro vi älska, tron går före kärleken och den är Guds verk. Det är i den tron vi bekänna Herren Kristus som vår Herre, också denna bekännelse är ett Guds verk. Det är i denna tro vi bedriva mission — också det är ju och i allra högsta grad — ett Guds verk. Så verkar genom tron Guds nåd i vår svaghet, så att tron på Herren Jesus är en gåva, som icke kan vinnas genom våra ansträngningar, icke heller ersättas av annat men som själv ersätter vad som brister hos oss.

Likväl är tron ett människans verk i den meningen, att hon, när hon hört Guds röst, skall släppa till sig. Jesus själv riktar de mest energiska maningar till den enskilde och hans vilja. Man kan därför vädja till människor att tro. Paulus har rätt, då han beder korintierna låta försona sig med Gud och det är icke någon tillfällighet, att han använder ordet »låten försona» eder. Han vet, att Gud har gjort allt och därför manar han församlingens medlemmar: tagen nu emot. Han gör dem ansvariga för vad de göra av Guds gåva. Så är det. Levernets bekymmer och omsorgen om denna världens goda få icke taga överhanden. Vi måste vaka och bedja. Gud benådar icke sin late tjänare. Luthersk tro är härlig men luthersk lättja är inte lika härlig. När vi arbeta med fruktan och bävan på vår frälsning, skall också, och endast då, på nytt den fria nåden stå levande och klar för våra hjärtan. Låten försona eder, det är: träden in i det nya riket, söken den nya gemenskapen. Gören det för att Gud skall kunna giva oss hela sin rikedom.

Försoningen och den nya gemenskapen grundas på tron. Tron innebär här det oerhörda. Jag gör ingenting mer än tror, d. v. s. allt vad jag gör ligger inneslutet i tron och det jag gör vid sidan av tron, det är icke riktigt, det har jag att bedja om förlåtelse för. Så vill jag tro varje dag och bedja om förlåtelse varje dag. Detta är vad jag behöver, både när jag tänker på mitt eget verk och när jag tänker på min ställning till andra människor, ty i tron är jag försonad med Gud och Han verkar i mig både vilja och gärning.

OLAVUS PETRI OCH ANDREAS OSIANDER

AV DOCENT MARTIN LINDSTRÖM, LUND

Det är i viss mån naturligt att den svenska teologin blivit njuget behandlad även av vår egen dogmhistoriska forskning. De för lutherdomens lärouveckling avgörande skrifterna har med få undantag publicerats i Tyskland, och därför har också den idéhistoriska uppmärksamheten riktats dit. Men lika litet som den allmänna kyrkohistorien kan göra den svenska överflödig, lika litet har vi råd att försumma studiet av den inhemska teologiska traditionen.

Detta gäller icke minst Olavus Petri. Trots ivrigt kyrko-, litteratur- och språkhistoriskt arbete med hans litterära kvarlåtenskap känner man hittills endast utanverken av hans vingbreda teologi. De djupa och än i dag ofta tändande tankarna är avsiktligt klädda i en barnsligt enkel form, som stundom gör dem svåra att exakt fixera. Men lönen skall visa sig vara mödan värd. Någon utpräglad originalitet gentemot Luther kan väl icke hävdas och borde icke heller väntas. Det är mycket nog att Olavus är en av de verkligt få som trängt tillräckligt djupt i Luthers teologi och varit tillräckligt modiga för att hålla hans linje ren. Det är heller icke något tvivel om att han icke är någon mekanisk efter-sägare, att han står andligen fri och självständig gentemot sin lärare.

När nuvarande presidenten vid Augustana College Conrad Bergendoff¹ kunde påvisa, att Olavus Petri gjort litterära lån från tidiga frankiska teologutlåtanden, skärptes givetvis på nytt frågan om hans teologiska ställning, hans självständighet och hans konsekvens i tankeutvecklingen. Dogmhistoriskt mest sensationellt var Bergendoffs påpekande, att inledningen till skriften »Om Guds ord och människos bod och stadgar i det andliga» 1528 delvis ordagrant ansluter sig till en tankegång i Nürnberger Ratschlag 1524. Detta utlåtande är nämligen författat av ingen mindre än Andreas Osiander. Genom sin anknyt-

¹ Olavus Petri and the Ecclesiastical Transformation in Sweden, 1928, sid. 140 ff.

ning kommer Olavus alltså i rätt äventyrligt sällskap. Det har följaktligen sitt intresse att söka utreda vidden och innebörden av inflytandet från Osiander. Det är denna begränsade uppgift som vi här ställt oss.

Den ifrågakommande tankekretsen framträder hos Osiander såsom en utläggning av den johanneiska logosläran.¹ Guds väsen, säger Osiander, är endast honom själv kunnigt. I en enda, enkel och odelbar kunskap omfattar han sig själv tillika med alla sina handlingar, sin vilja, sina tankar och rådslut. Denna kunskapsavbild, som är Fadern fullständigt lik, kallas i Skriften hans hjärta, sinne, ord, vishet, rådslag, arm, högra hand och enfödde Son. Ordet eller Sonen är dock det bästa namnet. Med ord avses då det inre ordet, meningen eller tanken, icke det yttre, som användes för att uttrycka denna mening. I Kristus inkarneras Ordet och blir oss kunnigt genom det ord som han talar, vilket är identiskt med honom själv. »Und wer das wort recht vernimpt, behelt und glaubt, der empfaheht got selbst . . . So nun durch den glauben das wort gottes Christus unser herr in uns wonet und wir mit im eins sein worden . . . sein wir dann durch den glauben gerechtfertigt. Dann es leben nicht wir, das ist, wir leben nicht nach dem fleischlichen sin, sondern der sin und geist Christi ist und lebet in uns, der kan je nicht anderst, dann gerecht sein und gerechtigkeit in uns wurken.»²

Emanuel Hirsch har gjort troligt, att vi här har att göra med förreformatoriskt tankegods, som via Reuchlin och Pico della Mirandola har relationer till nyplatonisk mystik.³ Hos Pico möter en unio intellectualis, förmedlad genom »Erkennen, von dem aus die Liebesflamme hochschlägt». När kunskapen blir fullkomlig, blir också unio absolut. Reuchlin lägger om möjligt än starkare vikt vid kunskapen. Höjdpunkten av unio anges hos honom liksom hos Osiander genom Ps. 82,6: »Jag har väl sagt att I ären gudar och allasammans den Högstes söner.» Hirsch framhåller emellertid, att det rationellt-spekulativa resonemanget, där särskilt läran om kunskapen — avbilden bär nypla-

¹ Nürnberger Ratschlag citeras efter Die fränkischen Bekenntnisse, utg. av W. F. Schmid och K. Schornbaum, 1930. Om Guds ord Fränk. Bek. sid. 413 ff.

² Fränk. Bek. sid. 426.

³ Emanuel Hirsch, Die Theologie des Andreas Osiander, 1919. Jfr särskilt sid. 30—36 och sid. 76.

tonsk prägel, för Osiander blivit en naturlig form för lutherskt innehåll. På samma sätt betonar F. W. Schmidt, att Osiander helt omgestaltat det övertagna materialet i biblisk anda. Det är över huvud omotiverat att här tala om mystik: »Die Einwohnung trägt bei Osiander keinerlei Züge der affektiven Mystik. Er will die Einwohnung keineswegs als 'Gotteserlebnis' im modernen Sinn angesehen haben. Sie gehört vielmehr zur fides non apparentium . . . Die Einwohnung ist etwas Verborgenes.»¹ Även kunskapen — avbilden har fått helt och hållet bibliskt innehåll. Det är icke längre fråga om nyplatonism, menar Schmidt, när Sonen icke blott är en återspeglning av Guds världsåtvända egenskaper utan Gud själv.² Å andra sidan vägrar Schmidt att med Hirsch beteckna Son-Ord-spekulationen som ett disparat element i Osianders teologi, en förreformatorisk rest utan betydelse för den kommande tankeutvecklingen. Han finner det betecknande, att inkarnationen via det yttre ordet leder till inneboende, utan att försoningen behöver nämnas, en »kortslutning», som kan förklaras ur det nära beroendet av Johannesevangeliet men som också visar hän emot Osianders överordning av rättfärdiggörelsen i effektiv mening över förlåtelsen som ett blott begynnelsestadium i det kristna livet. Framför allt pekar Son-Ord-spekulationen direkt hän emot Osianders bekanta uppfattning av den kristnes rättfärdighet inför Gud såsom den inneboende Kristi gudomliga, aktiva rättfärdighet, något som framträdde redan i vårt sammanträngda referat. Kristi mänskliga natur träder över hela linjen tillbaka såsom allenast ett redskap, genom vilket Kristus gör sig känd för människorna. Enligt Schmidt hänger det samman med bilden av Gud som evigt tänkande sig själv, att inkarnationen och Kristi lidande ej får vittna om den fördolde Gud, som uppenbarar sig i sin motsats. Trots allt djup i återgivandet av Luthers tankar framträder därför en tydlig skillnad, menar Schmidt.³ — Det bör kanske påpekas, att Schmidts avvikelser från Hirsch till största delen kan återföras på det faktum, att han i olikhet med den senare klart ser den osiänderska rättfärdiggörelselärens olutherska och oevangeliska art.

Att utförligare taga ställning till frågan om Osianders teologi in-

¹ Fränk. Bek. sid. 77, 88 f.

² Fränk. Bek. sid. 96.

³ Fränk. Bek. sid. 91—99.

går icke i den föreliggande uppgiften. Vad som anförts visar tillräckligt tydligt, i vilket grannskap Olavus Petri här befinner sig. För att besvara frågan, vad hans litterära beroende av Osiander betyder för hans egen teologi, måste vi närmast fastställa omfattningen av detta beroende. Helt naturligt börjar vi då med skriften »Om Guds ord», där inflytandet genom Bergendoffs analys redan fastställts.

Avsikten med denna skrift är att visa, att »i det andeliga regementet som drabbar på människones själ och samvet vill ingen annan lärdom tjäna utan Guds ord allenast.» Han anser det lämpligt att först besinna, vad Guds ord rätteligen är. »Och är märkandes, att Guds eviga och obegripeliga visdom och rådslag, i vilko hans obegripeliga väsende sig självom kunnogt är, kallas hans ord, i vilko all hans vilje och oppsåt beslutes, genom vilket han ock all ting skapat haver, ty allt det han haver skapat, det haver han skapat epter som han av evig tid besinnat hade, huru han det skapa skulle. Sådana Guds visdom, beslutning eller rådslag kallar Skriften Guds ord, Guds Son, Guds hjärta, Guds tanke, Guds arm och annat sådana.»¹

Guds ord är hans invärtes enhetliga tanke. Det är Gud själv, och därför kallas det livets ord, eftersom allt skapat har liv och varelse av det. Det är andligt, eftersom Gud själv är en ande. Ingen känner det utom Gud själv. Liksom Gud »är allenast sig självom kunnog i sinom egnom visdom», måste också den som skall lära känna honom få del av denna visdom, som Gud har om sig själv. »Men Guds Son, som är i Fadrens sköt, det är, den som är innerlige Fadrens tanke, han haver utsagt vad Fadren haver i sinnet.» Då det nu enligt Joh. 17,3 är evigt liv att känna Gud, och då ingen känner Fadern utom Sonen, som är Guds ord, är det också påtagligt, att evigt liv kommer allenast av Guds ord.

När man i denna mening talar om Guds ord, menas icke talade eller skrivna ord, som är många och förgängliga. Guds ord i denna mening är evigt och är blott ett enda. Men de utvärtes talade eller skrivna orden är till för att uttrycka och beteckna detta enda verbum cordis. Meningen som uppfattas i de talade orden är identisk med detta hjärtats ord, och den förbliver alltjämt den talandes egendom, även om en

¹ Olavus Petri, *Samlade skrifter*, utg. av Bengt Hesselman, 1914—1917 = SS I, 527 f. — Stavningen moderniserad av praktiska skäl.

annan får del av den. Skriften uttrycker Guds hjärtas mening och tanke, hans invärtes ord och Son, för att den skall komma i vårt hjärta. När vi sålunda fattar skriftordets mening, förenas vi med Gud. När vår mening och Guds mening är en, har vi Fadern med ordet, ty Fadern och hans ord skiljs icke åt. »Där som nu Fadern och Sonen äre, där är ock den helge Ande med, ty att den helge Ande är kärleken, i vilkom Fadren älskar Sonen. Där kärleken är, där sprides han ut och bevisar sig, såsom ock Gud i all kreatur sin kärlek bevisat haver.»¹ Guds ord är livet. Den som har det i sitt hjärta har livet. Den som icke har det har döden, ty där livet icke är, där måste vara döden. Guds ord är vägen och ljuset. Den som icke har det, vandrar vilse i mörkret. Guds ord är sanningen, och eftersom sanningen icke är mer än en, har den ingen sanning som ej är delaktig av Guds ord.² Genom syndafallet har människorna vänt sig från Guds ord och mening och kommit till döden och lögnen. Dittills gav de Gud äran för allt sitt goda, men djävulen ingav dem att vilja vara visare än Gud och själva avgöra, vad som var deras bästa. För att komma dem till hjälp har så Gud låtit sitt invärtes Ord bliva människa och förkunnas med utvärtes ord, så att människan skulle få Guds mening i sitt hjärta. Detta ord har vi i Skriften, »som ock kallas Guds ord, epter det hon betecknar Guds innerliga ord och mening, så myckit som människone kan möjligt vara till att förstå av Guds innerliga ord». Det är dock att märka, att människan av sin egen kraft omöjligt kan rätt fatta Guds sinne och mening, om icke Gud med det yttre ordet giver sin Ande, d. v. s. ordets rätta mening, i deras hjärta.³

I skriftens andra avdelning, som handlar om människofunder i det andliga, är anslutningen till Osiander mindre påtaglig. Tydligast framträder den i bibelbeviset för Skriftens sufficiens till saligheten och dess allenaherravälde i det andliga regementet. Guds förbud att lägga något till eller taga något från hans ord anföres liksom hos Osiander från Deut. 4,2, Deut. 5,32 (Osiander har parallellen Jos. 23,6), Deut. 12,32 och Gal. 1,8: »Om så vore att vi eller en ängel av himmelen komme

¹ SS 1, 530. Jfr Osiander, Fränk. Bek. sid. 418, 420 f.

² Fränk. Bek. sid. 432: »so gottes wort die warheit und das leben ist, muss menschen wort lügen und tod sein».

³ SS 1, 532.

och predikade annat för ider än det vi predikat have, det vore förbannat.» Till detta sista ord an knyter Olavus en regelrätt conclusio av stor slagkraft: »Så är det vitterligt nog, att det var Guds ord som Paulus predikade, nu säger han att annat predika än det han predikade vore itt förbannat ting, ja, det vore bemänga lögn med sanningene emot Guds bod. Här av är klart nog, att Gud vill hava sin ord klar och ren som han dem själv uttryckt haver.» Man lägger märke till att Olavus talar om lögn, vilket Paulus icke givit anledning till. Det gör däremot Osiander, som efter Gal. 1,8.9 inskjuter Joh. 5,39 och därefter fortsätter: »Christus ist das wort des vaters und die schrift gibt ihm zeugnus, wer nun etwas predigt dem die schrift kein gezeugnus gibt, der predigt gewisslich nicht gottes wort, sonder lügen aus dem teufel.»¹ Beroendet synes alltså vara klart.

Det intressanta är nu, att denna citaträcka, mer eller mindre fullständig (ibland utökad med Ords. 30,6, vilket även ingår i serien hos Osiander) och försedd med den karakteristiska utbyggnaden av Gal. 1,8, förekommer på flera andra ställen i Olavus Petris författarskap. Först möter den i »Svar uppå itt okristeligt sändebrev», färdigtryckt den 28 mars 1527, vidare i »Svar på tolv spørsmål», i »Itt fögo sändebrev» och »En liten undervisning om äkteskapet» samt slutligen i »Undervisning om människans ärliga skapelse», alltså långt efter skriften om Guds ord.² Vi föres sålunda över till frågan om Osianders inflytande på Olavus' författarskap över huvud.

I en skarpsinnig undersökning, »Den latinska marginalkritiken i Svar på tolv spørsmål», har Sixten Belfrage³ sökt göra troligt, att de latinska marginalglossorna till behandlingen av det tionde och elfte av de tolv frågorna icke härstammar från Olavus utan tillfogats i konungens kansli, rimligtvis av Laurentius Andreæ. Genom stilistisk analys får Belfrage fram en viss skillnad i åskådning mellan marginalen och texten, vilken naturligtvis blir ett kraftigt stöd för hans påstående. Flera av marginalglossorna har ett direkt intresse för oss. När Galle som stöd för sitt jakande svar på frågan »Om man skall halla sig vid

¹ Fränk. Bek. sid. 422 f. och SS 1, 535 f.

² SS 1, 176; 1, 209; 1, 232; 1, 348 (endast sammandragen konklusion); 1, 454; 3, 575.

³ Studier i reformationstidens litteratur, 2, LUÅ 1931.

någor oppenbarilse som sägas skedda vara, andra än de som i den helga skrift beslutna äre» framhåller, att kyrkan auktoriserat mycken oppenbarelse, som länder till människors salighet och den kristna trons förmerelse och likväl icke finnes i Skriften, säger marginalen: »Qui in re christiana aliquid docet preter verbum dei anathema esto.»¹ Belfrage anser det troligt, att randanmärkningen är ett citat, men han kan icke lokalisera dess ursprung. Men dessutom finner han i randanmärkningen en annan nyans av uppfattningen om Bibelns sufficiens än den som annars företrädes i texten. Glossan förbannar all kyrklig lärdom som icke är Guds ord. Under frågan om skärseld fastslår Olavus, att skärseld icke läres i Skriften. Men därav slutes icke, att det icke finns någon skärseld. Å ena sidan alltså: Skriften uteslutande källa för den kristna sanningen; å den andra: Skriften uteslutande norm för sanningen. Belfrage påpekar ytterligare, att det förra kan anges såsom Zwinglis, det senare såsom Luthers ståndpunkt.

För oss är det icke svårt att se, att glossan utgör slutsatsen i den på Gal. 1,8.9 byggande konklusionen.² Den bör då rimligtvis vara skriven av Olavus — såvida icke någon medarbetare direkt citerat honom. Divergensen från texten är också blott skenbar. Olavus vill visserligen ej förneka skärselden, ehuru den saknar grund i Skriften. Men han bestrider bestämt, att den utgives för kristen lära: »Det som utgivas skall för en stadig och kristelig lärdom måste hava Guds ord för sig.»³ Det är samma ståndpunkt som Olavus överallt förfäktar, att i »själens regiment» intet annat får gälla än Guds ord allena: »Ty Gud vill allena regera själena och samvetet med sin ord och må icke lida, att någon människa sätter sig jämte honom med sitt bod i själene, själen är Guds brud, befatte sig ingen med henne.»⁴ Det är också en rent luthersk ståndpunkt, utan något som helst inslag av zwinglianism. Tonvikten ligger på »in re christiana». Vad som i annat sammanhang diskuteras och påstås har Olavus intet intresse av att vare sig bejaka eller förneka. Ståndpunkten formuleras klart av Melanchthon, just i

¹ SS 1, 290.

² Jfr särskilt SS 1, 209, där översats och undersats formuleras strikt, och där slutsatsen kommer nära glossans formulering.

³ SS 1, 302.

⁴ SS 1, 538.

anslutning till Gal. 1,9: »Nec habendum est pro articulo fidei, quod citra scripturam proditum est.»¹

En märklig glossa är även det expressiva »Blasphemia», som sättes mot Galles påstående, att ett augustinskt brev för sin inre sannings skull är lika visst som om det stode i Skriften. Varför är det hädelse att hävda något sådant? Jo, »då vore ingen skelveng emellen Guds ord och menniskes ord, epter det man intit dere undfalla kunde, och ville så följa därav, att Gud och människor vore lika.»² Eller i Osianders formulering: »Darum wer für gottes wort helt das gottes wort nit ist, der helt auch für got, das got nicht ist, das dann eine teufliche abgöterei ist . . .» Det är konsekvensen av att »gottes wort got selbs ist».³

Belfrage har haft besvär med att finna det bibelställe, som ligger till grund för en annan av glossorna: »Erunt omnes docti a deo, non dicit erunt docti ab angelis.» Han hänvisar till 1 Tess. 4,9 men påpekar själv, att glossans futurum icke återfinnes där. Det kan ha sitt intresse att konstatera, att Osiander har också detta citat och även anger dess källa, Joh. 6 [45] resp. Jes. 54 [13].⁴

Vi anser oss alltså kunna fastslå, att marginalkritiken (i den mån den här behandlats; motsvarande kan visas också beträffande andra glossor) ger uttryck åt Olavus' åskådning, delvis med hans egna, på andra ställen belagda ord. Det finns alltså ingen rimlig anledning att fränkänna honom den — Belfrages hänvisning till hans vägran att tala latin inför folket vid Västerås riksdag kan i och för sig icke vara någon sådan anledning. Därjämte har vi också sett, att vissa glossor anknyter till tankegångar och uttryckssätt från Osiander.

Bergendoff har påpekat, att ett par av de Olavus tillskrivna psalmerna (»O, Fader vår, barmhärtig och god» samt »En sång om Guds ord emot människors stadgar») i tankegång och uttryckssätt starkt erinrar om Olavus' skrift »Om Guds ord».⁵ Vid den senare antyder redan

¹ Melanchthon, *Loci communes*, utg. av Plitt-Kolde, 1900, sid. 130. — Samma tolkning gäller även glossan SS 1, 292: »Miraculum pugnat contra purgatorium. Nam si scriptura probari posset, miraculo non indigeret.»

² SS 1, 230 (parallell 1, 253 f.). Glossan SS 1, 293.

³ Fränk. Bek. sid. 422.

⁴ SS 1, 289, jämfört med Fränk. Bek. sid. 413.

⁵ Bergendoff, a. a. sid. 165 f. Psalmerna SS 2, 542 (resp. 2, 563) och 2, 556 f.

titeln sammanhanget. Den förra talar om det världsskapande Ordet, som förklarar Guds vilja, som ej anammats utan Andens bistånd och som renar hjärtat. Den litterära släktskapen med skriften »Om Guds ord» är ganska påtaglig, och genom att utreda den har Bergendoff styrkt Olavus Petris författarskap. Något osiandriskt särgods förekommer emellertid icke. Psalmerna kan snarast sägas visa, hur Olavus på egen hand rör sig med det johanneiska tankegodset. Liknande kan sägas om flera andra ställen i hans författarskap, där man eljest kunde misstänka en formell anklang. Framläggandet av materialet kan därför härmed anses avslutat. Vi övergår till frågan, vad Osiander sakligt betytt för Olavus Petris teologi.

Det är därvid till en början betydelsefullt att kunna fastställa, vad det är som Olavus sökt i Osianders skrift. Hjalmar Holmquist förmodar, att det är mystiken: »Måhända kände han sig särskilt dragen till det starka inslaget av mystik hos Osiander, vilket väl på denna väg förmedlades in i svensk psalmdiktning och fromhet.»¹ Här antydes alltså ett omfattande idéhistoriskt sammanhang. Redan av vad ovan sagts framgår emellertid, att denna förmodan måste avvisas. Det finns ingenting som förtjänar namnet mystik, vare sig hos Osiander eller hos Olavus Petri — såvida man icke till mystiken hänför allt tal om gudomligt inneboende, även då det klart och tydligt ligger på trons linje. I det senare fallet mister emellertid ordet mystik sin typskildrande betydelse.

Emellertid är invändningen ingalunda att fatta såsom enbart terminologisk. Omdömet blir lika avvisande, även om man formulerar saken så, att Olavus kände sig dragen till tanken på Guds inneboende i människan. Denna tanke saknas lika litet hos honom som t. ex. hos Luther. Men den har vid hans utnyttjande av Osianders skrift ingalunda varit hans primära intresse. Det torde tydligt framgå av det anförda materialet. Detta är icke behärskat av inhabitatio-tanken, vilken icke alls närmare utföres. Den omfattande synpunkten för snart sagt hela Olavus' teologi är däremot läran om de båda regementena. Den är icke hämtad från Osiander utan framställes i allt väsentligt i anslutning till Luther, särskilt Von weltlicher Oberkeit. Gud regerar världen och

¹ Svenska kyrkans historia, bd 3 del 1, 1933, sid. 186.

människan genom två olika regementen, det andliga och det världsliga, utvecklar Olavus. I det senare har han överlåtitt sin makt åt överheten, åt förstar, domare etc., vilka därför har att under ansvar inför Gud och hans lag härska över människan, i den mån hon är lekamlig. Gud fordrar av alla, alltså även av klerkerna, obrottslig lydnad för överheten. I det andliga regementet åter har Gud icke delegerat sin makt på människor utan behåller den själv. Det gäller människans själ, som måste ha en andlig härskare. Där regerar Gud genom sitt Ord, och där får ingen människa göra anspråk på någon bestämmanderätt. Blott Guds ord kan lösa och binda människans själ, blott detta ord är själens rätta spis till evigt liv. Prästerna är ingen motsvarighet till det världsliga regementets överhet. De är inga herrar, endast tjänare i evangelium.¹

Denna regementslära sträcker sig genom Olavus' hela författarskap. Det var den som gav honom hans utgångsställning för både angrepp och försvar gentemot Paulus Helie och Peder Galle. Ut ifrån den kunde prelaternas anspråk på världslig makt avvisas, lika väl som deras bud och stadgar i det andliga. Men därjämte ligger i läran om Guds ords allena-giltighet i det andliga regementet i själva verket innesluten den reformatoriska grundinsikten om tron som allena saliggörande. Den reformatoriska rättfärdiggörelseläran är läran om det nya gudsförhållande, som i sin helhet skänkes och skapas genom Ordet.² En närmare framställning av dessa ting skulle svälla ut till en redogörelse för Olavus Petris teologi i dess helhet.

Till denna breda bakgrund kommer så det närliggande och konkreta: skriftens titel och syfte. Det gäller ju att hävda Ordet som allena-rådande i det andliga och att på detta område bestrida giltigheten av människors bud och stadgar. Såsom redan Bergendoff påpekat, är det här vi har att söka roten till intresset för Son-Ord-spekulationen: »As in Osiander, so in Olavus, it became a foundation for an attack on what was foreign to the Word of God — man's words and statutes.»³ Redan hos Osiander stod den inställd i detta sammanhang. Han börjar sin framställning med de två orden, Guds och människors, som skapar två

¹ SS 1, 182 ff., 1, 197—204, vidare hela Kröningspredikan o. s. v.

² Hans Emil Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, 1. Teil, 1. Halbband, 1937, sid. 16, 18 f., 24 f., 132.

³ Bergendoff, a. a. sid. 143.

riken, Guds och världens rike. Det är också i denna anda som Olavus arbetar vidare på uppslaget från Osiander, icke minst i den anförda marginalkritiken till »Svar på tolv spörsmål». Konklusionen på grundval av Gal. 1,8.9, som Olavus själv utformat, ehuru i anslutning till Osiander, tjänar att visa, att Skriften själv förbannar all inblandning av människostadgar i det andliga regementet. Och identifikationen av Sonen och ordet i Skriften kulminerar för Olavus, då han kan förklara all sådan inblandning för hädelse.

Motivet till anknytningen måste följljaktligen anses ligga fullständigt klart och stå i bästa samklang med Olavus' lutherska huvudintresse. Att det skulle medfört någon modifikation av den i övrigt från Luther hämtade regementsläran torde icke heller kunna påvisas. Även hos Luther finner man ju de radikala johanneiska motsättningarna mellan Guds ord såsom sanningen, ljuset och livet å ena sidan och människans eller ytterst djävulens ord såsom lögn, mörker och död. Dessa motsättningar förekommer f. ö. lika skarpt utpräglade redan i »En nyttug undervisning», där de åtminstone på ett ställe litterärt går tillbaka på Urbanus Rhegius.¹ De var alltså redan företrädade i svensk reformationslitteratur. Och att hävda osiandriskt inflytande på »En nyttug undervisning» torde ej vara möjligt. De innehållsliga beröringspunkterna har nämligen allmänreformatorisk karaktär.

Lika litet kan det hävdas, att Olavus' rättfärdiggörelselära tagit intryck av de tankegångar hos Osiander, som i senare utformning fördömdes av Konkordieformeln och vilkas rötter man kan spåra i Nürnberger Ratschlag. Visserligen kunde åtskilligt synas tala därför. Både »En nyttug undervisning» och Olavus' signerade skrifter överordnar ofta den effektiva synpunkten, återställandet av människans ursprungliga rättfärdighet, av gudsbeläet i henne. Och tillräknandet, imputationen, är icke sällan analytiskt tänkt, som ett tillräknande av Andens

¹ Jfr t. ex. SS 1, 10 och 1, 33 rad 26—30. Jfr till det senare stället Urbanus Rhegius, Eyne vorklaryinge der twelff Artickel des Christliken loven, Wittemberch 1526 (mig tillgänglig lågtysk upplaga av original 1524), bl. A V. — Huruvida Olavus författat »En nyttug undervisning» måste här lämnas därhän, ehuru åtskilliga starka skäl talar för och intet emot hans författarskap. De grunder, på vilka Artur Adell, Nya testamentet på svensko 1526, 1936, fränkämt Olavus boken, förklaras samtliga icke bärkraftiga av Johan Palmér, Undersökningar i Olavus Petris språk, LUÅ 1939 nr 2 sid. 129, jfr sid. 140.

verk i hjärtat. Men icke heller detta är typiskt för Osiander utan gemensamt för tidiga lutherska författare.¹ En närmare utredning av dessa frågor är en angelägen uppgift men skulle här naturligtvis föra för långt. Något utbyggande av »kortslutningen» från uppfattandet av Guds ord och mening till Sonens och hela Treenighetens inneboende, förekommer icke. Den visar inga tendenser att undantränga försoningen resp. Kristi mänsklighet, såsom enligt Schmidt skett hos Osiander. Om något är typiskt för Olavus, så är det glädjen och tacksamheten över att Kristus blivit vår broder och genom sitt försoningsoffer gjort vår sak god inför Gud, så att vi »nu», sedan denna gärning utförts, kan vara trygga i förtröstan på honom. Därvid räcker det att hänvisa till de förut nämnda psalmerna. Deras johanneiska prägel² visar närheten till utredningarna i början av »Om Guds ord», men samtidigt är de fyllda av den konkreta frälsningshistoriens dramatiska liv.

Över huvud måste man betänka, hur föga uppseendeväckande ett litterärt lån av detta slag är i en skrift, som är avsedd att tjäna det påbörjade reformationsverkets ögonblicksbetonade krav. Olavus skriver icke som privatförfattare med obegränsad ro för litterär verksamhet. Den teologiska framställningen är intet självändamål utan tjänar alltigenom praktiskt religiösa och kyrkopolitiska syften. Då blir det naturligt att använda de hjälpmiddel, som står till buds och som ger slagkraft.

Och det som följt med på köpet, det som för oss i historisk belysning, bakåt till Reuchlin och Pico och framåt till striderna om Osianders rättfärdiggörelselära på 1550-talet, kan te sig äventyrligt, tedde sig knappast så 1528. Att Sonen är Guds Ord och visdom, genom vilken världen skapats, är ju biblisk sanning, ofta anförd av samtida teologer, såsom Luther och — Peder Galle. Icke heller kunskapen — avbilden behövde verka på något sätt oerhörd. I sin föreläsning över Hebreerbrevet, vilken Olavus torde ha hört, säger Luther till Hebr. 1,3: »Splendor enim seu relucencia Dei dicitur imago glorie Dei, quia similitudo glorie Dei, *in qua se ipsum pater cognoscit, non nobis, sed Deo sibi que*

¹ Weber, a. a. sid. 57 f. — Längst i formell anslutning till Osiander går kanske »En nyttug undervisning», SS 1, 31, där det under hänvisning till Gal. 2, 20 säges, att Kristi »väsende i oss varder oss tillräknat för vårt och varder översett med oss, med det vrånga väsende som vi själve have, och dömes allena efter det väsende vi fått have av Kristo . . .».

² Jfr Emil Liedgren, Svensk psalm och andlig visa, 1926, sid. 74.

ipsi relucet.»¹ Uttrycket *verbum cordis*, som Olavus icke funnit hos Osiander, tyder på att även läran om det inre och det yttre ordet var honom välbekant. Uttrycket *kunde* komma från Luther, som i en tidig predikan över Johannesprologen utförligt behandlar de båda orden.² Upptagandet av dessa tankar behöver alltså icke tyda på någon om-dömeslös osjälvständighet.

Det skall slutligen påpekas, att Olavus icke heller i det övertagna partiet slaviskt följer Osiander. Den senares spekulation över kunskapsbilden av ett andligt objekt såsom identisk med detta objekt förbigår han. Metafysiken intresserar honom icke, såsom Bergendoff mycket riktigt säger. Det enträgna betonandet av att endast Anden ger möjlighet att förstå Skriftens mening är Olavus' eget. Och det för till en helt annan syn på kätterier och deras uppkomst än den Osiander anför.

Resultatet av granskningen blir alltså övervägande negativt. Olavus Petri kan icke konstateras stå i något sakligt beroendeförhållande till Osiander av den art, att det skulle modifiera hans teologiska karaktär av bibeltrogen Lutherlärjunge. Men resultatet är positivt, såtillvida som det innebär, att Olavus använt det litterära lånet för att fullfölja sin egen linje.

¹ WA 57 Hebr. sid. 99 f.

² WA 1, 23, 27. Denna predikan eller liknande senare uttalanden källa för Osiander?

DEN FORNNORDISKA GUDAVÄRLDEN

DESS UPPKOMST OCH MÖTE MED KRISTENDOMEN

AV TEOL. DOKTOR BIRGER PERING, MALMÖ

Som en huvudkälla för vår kunskap om fornnordisk religion räknar man sedan gammalt Snorres Edda.¹ Därmed är dock icke sagt, att man kunnat godtaga alla de uppgifter, som förekomma i denna. De äro nämligen ofta motsägelsefulla och harmoniera icke alltid med innehållet i vikingatidens diktning (Edda- och skaldediktningen). Fler-talet forskare² följa en metod, som kan karakteriseras på följande sätt: om Snorres utsagor överensstämma med den tes, som ifrågavarande forskare vill försvara, räknar han dem som uttryck för en gammal tradition; stå de i motsättning till tesen eller överensstämma de icke med uppgifterna i den äldre diktningen, anser han dem bero på missförstånd av Snorre eller vara alster av hans fantasi.

Klart torde vara, att en sådan metod lätt för över till subjektivism och godtycke; i varje fall fyller den icke vetenskapens krav på objektivitet.

Det finns nog en och annan forskare, som insett detta. Mest radikalt har E. Mogk gått fram. I flera skrifter har han sökt visa, att Snorre visserligen öst ur äldre källor, men att han handskats mycket fritt med materialet. Mycket av det, som vi kalla myter i Snorre-Eddan, är endast fria kombinationer av den lika lärde som fantasifulle islänningen och hans medhjälpare. Som exempel på sådana enligt Mogk konstruerade myter («noveller») må anföras Snorre-Eddans skildring av Balders död.

Enligt Snorre bar Loke skulden till att den frommaste av gudarna

¹ Detta verk kallas också Den yngre Eddan eller Den prosaiska Eddan, till skillnad från Den äldre eller poetiska Eddan. Snorres Edda, som tillkom omkr. 1220, är uppdelad i tre delar: Gylfaginning, Skáldskaparmál och Háttatal.

² Litteraturhänvisningar till denna uppsats i Pering: Heimdall. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zum Verständnis der altnordischen Götterwelt, Lund 1941 (Grad.-avh.).

dödades. Ty det var han, som lockade och hjälpte den blinde guden Höder att skjuta den ödesdigra misteltenen. Nu menar emellertid Mogk, att allt detta är fantasier, grundade på missförstånd av källan, Voluspa. Denna dikt är, framhåller han, indelad i en rad »bilder», skilda från varandra genom ett omkväde. I en »bild» berättas om Balders död, i en annan, som följer omedelbart efter, heter det, att Loke ligger fängslad. Snorre trodde, att det fanns ett orsakssammanhang mellan dessa båda uppgifter: Loke var fängslad, emedan han hade dödat Balder. Så var dock icke fallet. Att gudarna fängslat Loke, berodde på att han burit sig illa åt mot dem, när de voro samlade till gille hos havsguden Ägir.

Vi måste helt visst ge Mogk rätt i att Snorres Balderssaga är en helt annan än den Baldersmyt, varom antydningar finnas i den äldre diktningen. Däremot förefaller teorien, att Snorre själv fantiserat hop sin Balderssaga, föga antaglig. Det finns en annan förklaring, som verkar mera naturlig.

Mer än 200 år ligga mellan kristendomens införande på Island och Snorre-Eddans tillkomst. Under denna tidsperiod gjorde sig främmande kulturinflytelser starkt gällande. Att kristna föreställningar därvid blandades med hedniska, är ett allmänt erkänt faktum. Nordens gudavärld blev heller icke oberörd av medeltidens djävulstro. Det var nu Loke blev till *diabolus*, gudarnas fiende. Som sådan identifierades han med det »bundna odjuret», varom sagor hos flera folk berätta. Axel Olrik har visat, att föreställningen om detta odjur har hemortsrätt i Kaukasusländerna. Till Norden kom den redan i hednisk tid. Odjuret kallades Fenrisulven, men i efterhednisk tid övertogs rollen till en del av Loke.

Mot bakgrunden av denna omvandling av Loke till en nordisk *diabolus* förstår man, varför han i Snorre-Eddan får bära skulden till Balders död. Det är icke fråga om fantasier av Snorre utan om en naturlig utveckling av traditionen från vikingatiden.

En helt annan sak är, att Snorre många gånger missförstått de textställen, som voro honom tillgängliga (och i stor utsträckning äro det även för oss). Vetskapen härom tvingar oss till en kritisk inställning gentemot den auktoritet, som Snorre åtnjuter i frågor, som beröra nordisk gudavärld. Det är, måste man hålla före, oriktigt att i vetenskapliga framställningar arbeta med Snorre-Eddan som primärkälla.

I vikingatidens diktning omnämnas olika grupper av gudar: asar, vaner, alver. Till asarna hörde t. ex. Oden och Tor, till vanerna Njord, Frö och Fröja. Till alverna hänfördes sådana gudomligheter, som senare kallades vättar, rå eller råhare. Försök att förklara dessa gudagrupper härkomst gjordes redan av Snorre, och många ha följt i hans spår. Här skola vi endast uppehålla oss vid den tolkning, som synes ha mest fog för sig. Den bygger på resultat, som arkeologien och den jämförande etnologien kommit till.

Den äldsta befolkningen i Norden utgjordes av stammar, som pater W. Schmidt kallar urkulturens folk, d. v. s. jägare- och samlarefolk. De stora stenåldersgravarna vittna om att nya folk (megalitfolken) kommo till Norden. De levde av åkerbruk och boskapsskötsel, voro moderrättsligt organiserade och hade kvinnliga huvudgudar, från vilka vaner och alver härstammade. Kon och svinet voro deras heliga djur. — Omkr. 2000 f. K. gjorde sig en ny kultur starkt gällande i Norden. Dess bärare kommo från den europeiska kontinentens inre. Man kallar detta folk, som flera forskare identifiera med indoeuropeerna, stridsyxefolket, därför att männen jordades med stridsyxan vid sin sida. Det är här fråga om stammar, som voro halvnomader, d. v. s. de livnärde sig av boskapsskötsel men därjämte av primitivt jordbruk. De voro faderrättsligt organiserade och dyrkade manliga gudar. Tack vare sin stridbarhet och rörlighet (hästen var ett av deras tamdjur) underkuvade de den äldre befolkningen.

Folk och raser blandas lätt samman. Längre behålla kultbruken sina ursprungliga drag. I Tacitus' skildring av germanernas kultur och religion möta vi åtskilligt, som går tillbaka på megalitfolkens kultur och kultbruk. Dit hör morbroderns förmynderskap över systersonen (rest av moderrättslig ordning) och kulten av Nerthus, d. v. s. *Terra mater*. Hennes heliga vagn drogs av kor. »Då stunda glada dagar, då blir högtid i alla de orter, som gudinnan värdigas besöka och gästa. Inga krig företagas, inga vapen bäras, allt järn gömmes undan.»

Under vikingatiden fortlevde visserligen kulten av modergudinnan under namn av Fröja, Frigg, Gefion, Idun o. s. v., men vid hennes sida stodo manliga vanagudar. Sammanhanget mellan Njord och *Terra mater* framgår bäst därav, att ordet Njord är en maskulin form till ordet Nerthus. Frö gällde som Njords son och Fröjas broder.

Frös djur var galten. Hans gåvor voro fred och fruktbarhet. Både Adam av Bremen och den fornisländska litteraturen vittna härom. Beaktande förtjänar även den omständigheten, att hans binamn Frode knöts till den gyllene tid, då fred härskade (Frodefreden). Antagligen är det fråga om en kultfest av samma art som ägnades den kontinentalgermanska Nerthus.

Det förefaller alltså sannolikt, att den förindoeuropeiska fruktbarhetsgudinnan (och hennes olika hypotaser) tack vare påverkan av indoeuropeernas manliga gudar i germansk tid kunde uppträda i manlig gestalt.

Till alverna hörde nornorna-diserna. Ofta omnämnas dessa mör i flertal, tre eller nio. Liksom Fröja främjade de fruktbarheten och skyddade gårdens eller bygdens invånare. Disa- eller alvablotet var kvinnornas sak.

I samma mån som *Terra mater* fick lämna sin rangplats åt en manlig gud, fingo mörna vid hennes sida manliga ersättare. Gårdsvätten, tomten eller hur vi nu kalla gårdens beskyddare blev manlig, bygdens *landdísir* eller *landvættir* kunde tänkas i manlig gestalt.

Under vikingatiden torde gränsen mellan de olika slagen av gudar ha varit flytande. I diktningen möta vi dem i en himmelsk värld, som återspeglar jordiska förhållanden under en ännu äldre tid. De tänktes bo i en bygd, vars medelpunkt utgjordes av en brunn vid ett underbart träd, Yggdrasils ask. Här fanns Odens boning. Ty Oden var hövdingenprästen i gudavärlden: som hövding var han Härfader och Segerfader, som präst runristare (runorna voro trollmedel) och innehavare av gudamjödets (inspirationsdrycken). Om sambandet mellan Oden och trädet vittnar en myt, som mycket diskuterats och därför må något utförligare omnämnas.

I Havamal str. 138—141 heter det: »Jag vet, att jag hängde på det vindomsusade trädet nio hela nätter, sårad av spjut och given åt Oden, jag själv (gavs) åt mig själv; på det träd, varom ingen vet av vad rot det skjutit upp. De vederkvickte mig ej med bröd och ej med dryckeshorn; jag spejade ned, tog upp runor, ropande tog jag dem, så föll jag ned. Nio trollsånger lärde jag av den berömde sonen till Bolthur, Bestlas

fader; och en dryck fick jag av det dyrbara mjödet, som östes åt Óðrøri. Då började jag förkovras och bliva vis . . .»

Sophus Bugge¹ sökte göra gällande, att vi här hade en omskrivning av Bibelns och den kristna legendens berättelse om Kristi offerdöd på korset. Flera forskare ha biträtt denna mening. Andra ha gjort invändningar: Oden hängde ju nio dagar i trädet, och efter den tiden dog han inte; tvärtom begynte han förkovras och bli vis.

Vid vårt försök till klarläggande av den i textstället omnämnda scenen ta vi vår utgångspunkt i uttrycket »given åt Oden, jag själv åt mig själv». Det visar hän på att riten gällde ett offer eller en vigning åt Oden. »Jag giver åt Oden», var nämligen en besvärjelseformel, som i olika variationer användes vid vigning åt Oden. Egendomligt kan det dock synas, att därvid samtidigt förekom hängning och genomborrande med spjut. Gåtfullt förefaller det också, att Oden offrades åt sig själv.

Sune Lindquist² antar, att blotet tillgick så, att djuret eller människan, som skulle offras, »märktes» med spjut och upphängdes i ett träd under så lång tid, som behövdes för tillrustningen för likbränningen. Vid de stora bloten vid centralhelgedomen var det nog vanligen slavar, som offrades, men vi ha också uppgifter om att konungen dödades. Från början var det fråga om ett verkligt dödsoffer, men mot hedendomens slut omvandlades det till ett skenoffer.

I himlen utförde Oden samma gärning som hans representanter på jorden. Det är därför han kallas *Galga farmr* »galgens börda». Oden offrades, i egenskap av himmelens hövding, åt Oden. Här ha vi bakgrunden till det självoffer, diktaren talar om. De heliga handlingar, som ingingo i det gamla dödsffret, blevo för honom ett medel att förkovra sin »makt», att aktualisera sin *ásmegin* »gudakraft».³ Vid ett sådant »offer» nådde Odens *ásmegin* den utvecklingen, att han vann förmågan att öva runmagi och sjunga trollsånger. Det är den episoden, som omnämnes i Hav. 138 ff.

Det stoff, diktaren rör sig med, är sålunda helt hedniskt. Inte på någon punkt behöva vi anta, att han blandat in material, hämtat från

¹ Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse I, s. 291 ff.

² Hanga-drotten (Etnologiska studier tillägnade E. Hammarstedt, 1921), s. 105 ff.

³ Se härom van Hamel: Óðinn hanging on the Tree (Acta philologica Scandinavica 7), s. 260 ff.

annat håll. Likväl förefaller det, som om berättelsen om Kristi offerdöd var mönsterbild för skildringen av Odens offer.

Sammanställningen Oden—Kristus är i själva verket inte egendomlig, sen vi fått klart för oss, att Oden var den himmelske hövdingen och prästen. Ty redan i den bibliska litteraturen framträder ju Kristus som den himmelske översteprästen. (Se t. ex. Hebr. 9: 11—13.) Även i den efter-bibliska litteraturen höra vi talas om Kristus som en »evig» och »himmelsk» överstepräst.¹ Tanken, att Gud och Kristus äro identiska, är starkt framträdande i medeltidens kristna diktning.² Ja, identiteten var så fullständig, att Kristus även blev världsskaparen. *Ríkr Krístr skóp alla veröld* »den mäktige Krist skapte hele verden», heter det sålunda i en religiös dikt av Skapti Þóroddsson (död 1030).³

Vi förstå innebörden av Hav. 138 ff., om vi anta, att diktaren velat utsträcka likheten mellan Oden och Kristus dithän, att de utfört samma offerhandling. Han går därvid ut från att de kristnas himmelske överstepräst, Kristus, offrat sig åt Gud,⁴ d. v. s. åt sig själv. På samma sätt kunde man om nordbornas himmelspräst säga, att han, när han utförde den i Hav. 138 ff. omnämnda kulthandlingen, offrade sig åt Oden. Formeln »giva honom åt Oden» blev till »giva Oden åt Oden».

Mot bakgrunden av denna tolkning av Hav. 138 ff. förstå vi också, varför det himmelska trädet hette *Yggdrasill* »Odenshäst». Som Bugge⁵ framhåller, var det vanligt, att den hängde sades »rida galgen» och att galgen betecknades som en häst. Trädet vid Urds brunn var Odens häst, d. v. s. hans galge.

I den himmelska värld, där Oden var hövdingen-prästen, förekom även en gud, som hette Heimdall. På ett par ställen kallas han *vörðr goda*, vilket man brukar översätta med »gudarnas väktare». Den bild av guden, som Snorre ger oss, visar också hän på att Heimdall hade denna funktion i gudavärlden. Hans boning, heter det i Snorres Edda,

¹ Hennecke: Neutestamentliche Apokryphen² (Hänvisningar i registret).

² Paasche: Kristendom og kvad, s. 25.

³ Den norsk-islandske Skjaldedigtning, udg. af F. Jónsson, B I, s. 201.

⁴ Bugge påpekar, att i den nyisl. bibelöversättningen (Vulgata) heter det, att Kristus *gaf sig själfan út Gudij* (Ef. 5: 2), Studier I, s. 297.

⁵ Studier I, s. 396.

ligger vid Bivrost eller regnbågen, d. v. s. bron, som leder upp till gudarnas boning, Asgård. Heimdall är brovakten; när jättarna vid Ragnarök storma fram, skall han väcka gudarna till den sista striden genom att blåsa i Gjallarhorn.

Snorres uppfattning av gudens väsen och vaksamhet har gått till eftervärlden. I populär framställning av nordisk mytologi, i konsten och skönlitteraturen framstår den som odiskutabel. Och likväl är det så, att den icke otvetydigt kan stödjas på de uppgifter, vi ha om guden i den äldre diktningen. Av dessa att döma förefaller det tvärtom, som om Heimdall var något förmer än gudarnas brovakt. Han framträder som stamfadersgud, som rådklok och framtidskunnig, han säges vara »större än andra» och född i urtiden av nio mör. Härtill kommer, att de textställen, där Heimdall kallas *vqrdr goda*, icke med nödvändighet behöva tolkas så, att han var gudarnas väktare.

Särskild uppmärksamhet förtjänar uppgiften i Voluspa, att Heimdall vid Ragnarök »blåser högt» (i sitt horn). Ty den tycks stödja Snorres tolkning av guden som gudarnas väktare. En analys av textstället visar emellertid, att Heimdall blåser i Gjallarhorn icke för att varna för de framträngande gudafienderna utan för att inleda de yttersta tingen. Det är tydligen en helt annan gudagestalt än brovakten, som möter oss här.

Man kan för övrigt fråga sig, om icke Snorres föreställning om gudarnas värld som en borg i världens mitt med bro och brovakt är en anakronism. Borgar av sådant slag voro säkerligen okända under den tid, vars kultur återspeglas i den fornisländska diktningens mytologi. Snorre har helt visst den medeltida riddarborgen i tankarna, när han talar om gudarnas borg och Heimdall som väktare.

Nu är det emellertid så, att *vqrdr goda* icke nödvändigt skall översättas med »gudarnas väktare». *Vqrdr* (svenska »vård») kan också ange »en, som beskyddar» = »försvarar» eller »skyddsande».

I den fornisländska diktningen finns icke någon antydning om att Heimdall var en krigisk gud. Gudarnas försvarare kan han därför näppeligen ha varit. Däremot förefaller det icke orimligt, att han varit gudarnas skyddsande. Vi kunna mycket väl tänka oss, att i den himmelska värld, där gudarna levde under samma förhållanden som människorna på jorden, fanns en gudabygdens eller gudagårdens skyddsande

(vård). I själva verket skingrar denna teori åtskilligt av dunklet kring Heimdallsgestalten.

Flera forskare ha förvånat sig över att Heimdalls namn i olikhet med t. ex. Odens, Tors och Frös icke ingår i några ortnamn. Förklaringen är helt enkelt den, att guden ifråga icke var föremål för kult. Han var en mytologisk gestalt; några kultorter kunna vi därför icke vänta vara uppkallade efter honom.

Mycket gåtfullt har det förefallit, att Heimdall skulle ha nio jungfruliga mödrar. Men om vi räkna med att han var en himmelsk motsvarighet till väten, som skyddade bygden eller gården, blir symboliken i myten klar. Den ger uttryck åt föreställningen, att bygde- eller gårdsvätten efterträtt bygdens eller gårdens nio diser. På samma sätt var ju Frö son till Njord (= Nerthus).

De textställen, som kunna åberopas för att Heimdall var stamfadersgud, ha tidigare tolkats så, att människorna skulle härstamma från honom. R. Meissner har emellertid påvisat det oriktiga häri. Alla textställen visa hän på att Heimdall var gudarnas stamfader. Att han som sådan skulle vara identisk med gudarnas brovakt, förefaller apriori oantagligt. Däremot har denna uppgift god anknytning till teorien, att Heimdall var gudavärldens bygde- eller gårdsvätte. Ty från den jordiska motsvarigheten till detta väsen ansågos bygdens eller gårdens folk härstamma.

Som rådklok och framtidskunnig framstår Heimdall bl. a. i den bekanta dikten Trymskvädet. När gudarna voro rådvilla, hur de skulle kunna få tillbaka Tors av jätten Trym stulna hammare, var det Heimdall, som gav dem rådet att låta Tor utklädd till Fröja fara till jättevärlden och locka jätten att lämna tjuvgodset från sig. Påfallande är, att den nordiske bygde- eller gårdsvätten tycks ha haft en rådgivande uppgift. I den fornnordiska sagolitteraturen kallas ett sådant väsen »spåman» och skildras som gårdsfolkets rådgivare.

Vi komma nu till frågan om Heimdalls egenskap av hornblåsare vid Ragnarök. Först må framhållas, att det blott är i Voluspa, som guden blivit betrodd med nämnda uppdrag. Forskarna äro, som framhållits, ganska eniga om att Ragnaröksskildringen i denna dikt är påverkad av kristna föreställningar. Enligt den bibliska framställningen skall den yttersta domen inledas med basunljud. I den kristna tra-

ditionen är det S:t Mikael, som blåser i basunen. Det är därför icke egendomligt, att han i den medeltida konsten och diktningen här i Norden utrustas med en lång lur.

Att kristendomens änglar sammansmälte med nordiska alv- och vätteväsen, är ett väl omvittnat faktum. Det ligger därför icke något egendomligt i att Heimdall kom att betraktas som en nordisk S:t Mikael. Så mycket större skäl fanns det härtill, som de båda hade flera beröringspunkter. Liksom Heimdall var den högste alven, gudavärldens skyddsande, så var S:t Mikael den högste ängeln, *princeps militiae angelorum, quem honorificant angelorum cives* och »der besondere Schutzgottheit der Kirche Christi».

Det finns sålunda starka skäl, som tala för att Heimdall blivit till hornblåsare vid Ragnarök genom påverkan från kristna föreställningar om S:t Mikael. Assimilationen har emellertid icke stannat här. Snorres skildring om broväktaren Heimdall bär vittne härom.

Föreställningen om regnbågen som en bro mellan himmel och jord är mycket spridd. Enligt tysk folktro finns en ängel som vakt vid bron. Säkert är S:t Mikael åsyftad, ty det sägs om honom, att han skall blåsa i sin basun vid yttersta domen. I Andreas Sunessons Hexaëmeron omtalas S:t Mikael som vakt vid himmelrikets portar, och även annorstädes i den medeltida litteraturen säges han ha denna uppgift. Benämningen *præpositus paradisi* på S:t Mikael har anknytning till hans roll som vakt. I efterhednisk tid har, måste vi tänka oss, Heimdall lånat allt flera drag av den kristna ärkeängeln. Därvid har gudens egenskap av vakt eller väktare alltmer kommit att bli förhärskande. Gudavärldens skyddsande har omvandlats till en himmelsk brovakt.

Den assimilation mellan hedniskt och kristet, som vi här gett exempel på, kan ha sin orsak i en benägenhet hos diktarna under övergångstiden att sammansmälta kristna föreställningar med myter eller minnen av kultbruk från hednisk tid. En sådan uppfattning hade Bugge och hans lärjungar. De sågo i Eddadiktarnas mytologi en »konstreligion» utan anknytning till folkets tro. Men vi måste också räkna med den möjligheten, att ifrågavarande diktare ge uttryck för en folktro, som uppkommit på grundval av hedniska och kristna föreställningar. Heimdallsgestaltens utveckling talar onekligen för att den sistnämnda teorien är den riktiga.

TEOLOGISK LITTERATUR

CARL-MARTIN EDSMAN: *Le baptême de feu (Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis edenda curavit A. Fridrichsen. IX). 237 sid. Uppsala 1940. Pris kr. 7: —.*

Fornkyrkans exegetiska och homiletiska litteratur ägnar ett påfallande intresse åt de bibelställen, som tala om en himmelsk eld (framför allt Daniel 7, 10) och ett dop genom ande och eld (Matt. 3, 11, Luk. 3, 16). Utifrån en riktig uppfattning av den eskatologiska karaktären av dessa ställen kunde man så fatta den himmelska elden på olika sätt: som ett uttryck för den himmelska härlighetens strålgång, som ett ordal vid himmelsfärden, som en renande materia eller ett straffmedel vid den individuella eller universella domen. Men det var inte bara en lärd stridsfråga, hur man närmare skulle fatta denna eld i förhållande till den jordiska och dopet genom eld i förhållande till dopet genom vatten. Den folkliga fantasien greps starkt av det för hinsidesresan så viktiga ämnet och anknöt till Skriftens utsagor egenartade beskrivningar och spekulationer, som ofta synas föra ganska långt bort från vad man brukar förknippa med kristen dopuppfattning.

Det är ett lockande men föga bearbetat ämne C.-M. Edsman valt för sin doktorsavhandling. Det finns inga moderna forskare, som direkt ha tagit upp det till behandling. De förarbeten, som kunna uppletas och som förf. med lärdomshistoriskt nit grävt fram ur 1500- och 1600-talens teologiska litteratur, lämna på sin höjd spridda, mera pittoreska bidrag till behandlingen. Han hade alltså först och främst att söka bringa ordning i ett stort och svåröverskådligt material, som till stor del måste hämtas från den kristna antikens litterära undervegetation, lika folkloristiskt intressant som motspänstigt mot systematisk behandling.

Förf. har med ett gott grepp övervunnit dispositionens svårigheter. Han har uppdelat sin undersökning i två delar, den första om dopet i eskatologien, den andra om dopet i kulten. De spekulationer, som anknyta till bibelställena och alltså lägga huvudvikten vid den eskato-

logiska innebörden i elddopet, ordna sig ju lättast efter texter och textgrupper. Den första delen ger oss främst föreställningens yttre historia, patristiska, judiska och gnostiska förklaringar av dess innebörd, medan den andra delen huvudsakligen analyserar dess rituella betydelse och i anslutning därtill dess historiska förutsättningar i utomkristliga religionsformer. Boskillnaden kan naturligtvis inte strikt genomföras, ty det ligger i sakens natur, att gränserna mellan dessa föreställningar ofta äro flytande. Men det synes ha varit den bästa utvägen att disciplinera den brokiga stoffmassan.

Det är naturligtvis de apokryfa böckerna och apostelakterna och den hagiografiska litteraturen som, jämte vissa österländska kyrkofäder, ge det mesta materialet. Förf. rör sig hemvant och obesvärat bland allsköns obskyra texter. I regel lämnar han en utförlig orientering i de filologiska problem, som knyta sig till hans huvudtexter. I många fall för han även det rent filologiska arbetet vidare: han ägnar ett särskilt intresse åt metriskå frågor och söker återställa den egentliga texten för de citat ur sengrekisk och syrisk hymndiktning, som han behöver anföra. Som en sällsynt merit i en religionshistorisk avhandling får man inte underlåta att nämna hans intresse för och självständiga bedömande av konsthistoriska specialfrågor. I frågan om filologisk metod är boken om elddopet förebildlig för undersökningar på liknande ämnesområden. Att något så när fullständigt referera och diskutera alla de ämnen, som upptas till behandling, är givetvis inom ramen för denna recension omöjligt. Vi få nöja oss med att framhålla några särskilt intressanta resultat.

På flera punkter har förf. utrett, hur förkristna religionsformer inverkat. I den koptiska kyrkan ha gammalegyptiska föreställningar om dödsrikets sjöar och brunnar av eld och dess eldsprutande dösdemoner betytt mycket för den folkliga uppfattningen av den eskatologiska elden. De gåtfulla hermianerna i Mindre Asien ha kanske haft ett slags elldop (sid. 142 ff.). Hos dessa och besläktade gnostiska sekter, som direkt förkasta vattendopet, ser förf. med rätta den egenartade dopuppfattningen mot bakgrunden av en orientalisk dualism, som ställer den högre världens finare materia, elden, i motsats till den lägre världens fuktiga substans (sid. 146 f.). Även naassenerna kallade denna världen, där ormen härskar, för $\acute{\upsilon}\gamma\rho\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\acute{\upsilon}\sigma\iota\alpha$, och i samma anda låter Thomasakternas hymn om pärlan den lägre världen symboliseras av havet, drakens hemvist — en tolkning som kanske bort komplettera den annars riktiga analys av denna hymn, som vi nedan skola referera.

I munkmystiken och i den syriska hymndiktningen fattas inte material till studiet av elddopet, men härtill kommer svårigheten att i de olika skildringarna skilja mellan retoriska klichéer och meningsfulla utsagor. Det är endast, om man kan konstatera att vissa motiv ständigt återkomma i inbördes sammanhang och i fast relation till vissa rituella moment, som man kan tillägga dem större betydelse än att vara tillfälligt valda symboler för de mystiska erfarenheterna. Här har förf., särskilt vid studiet av Efrens hymner, kommit till ytterst intressanta resultat, som bilda avhandlingens toppunkt och samtidigt dess eleganta avslutning.

I en folklig visionsberättelse, såsom Theodor anatolierns martyrakter, äro himmelsstegen och drakkampen i massivt mytisk fattning förbundna med dopet genom eld. I den mystiska och hymnologiska litteraturen spelar naturligtvis stegen en stor roll, men här förekomma i enstaka visioner liksom i det spiritualiserade bildspråket många andra föreställningar: himmelsbron, eldspelaren eller härlighetens pelare, identifierad med ἀνὴρ ὁ τέλειος, den flammande vagnen och framförallt pärlan.

Pärl-symboliken har haft en central betydelse för spekulationerna — eller fantasierna — kring elddopet. Den finns i gnostiska liksom i manikeiska texter, hos Pseudo-Makarios, Afraates och Efrem. Hermann Usener har i en bekant studie behandlat pärlan i Efrens diktning som symbol för den obefläckade avlelsen. Förf. påpekar, att den antika folktron om pärlans tillkomst i ännu högre grad gör den till en träffande dopsymbol: pärlan troddes vara en produkt av blixten, som tränger in i snäckan på havsbotten, på samma sätt är den del i människan, som pånyttfödes genom dopet i eld och vatten tillsammans, pärlan inom hennes förgängliga skal. Men symboliken är inte entydig: Kristus blir efter dopet i Jordan pärlan, men den kan också beteckna den enskilde efter dopet — Kristus är konungen, som bär pärlan i sitt diadem; men även den kristne som konungason kan bära pärladiademet. Med detta typiskt gnostiska tänkesätt och dess ständiga skiftningar i symboliken voro de syriska fäderna fullt förtrogna. Det återfinnes i de nyss upptäckta och publicerade manikeiska hymnerna på koptiska och det kastar framförallt, som förf. framhåller, ett nytt ljus över den märkliga hymnen om pärlan i Thomasakterna. Hans undersökningar ha från olika håll gjort oss bekanta med den andliga miljö, i vilken sagan om konungasonens resa efter den förlorade pärlan naturligt hör hemma, och frågan om den är av manikeiskt ursprung

eller kan hänföras till en bestämd gnostisk sekt föres över till ett annat plan. Med en försiktig anmärkning att det troligen ligger ett gemensamt schema bakom dessa i olika religioner så likartade motivkomplex (sid. 195) tar han avstånd från en närmare diskussion av ursprungsfrågan. För den syriska miljön har messalianismen spelat en viss roll: det är av denna Pseudo-Makarios, Efrem och Liber Graduum äro beroende i den betydelsefulla omkastningen av begreppen i Matteus 3, 11 till »eld och ande», och den torde ha varit en av spridningshärdarna för eldsspekulationer (sid. 150 ff.). Men även här begränsar sig förf. till en beskrivning och inbördes jämförelse av kristna och utomkristna gnosticiserande riktningar, som hyst liknande föreställningar, och lämnar åsido frågan om det fjärrare ursprunget. Han plöjer väl upp den mark han känner men aktar sig för lättvunna och osäkra vinster av strövtåg i det jämförande fältet.

Det hade annars legat nära till hands att citera mera paralleller, särskilt från iransk religion. Men just i denna återhållsamhet ligger en verklig *docta ignorantia*, en medveten tendens mot att söka lösningar just där det kanske varit lättast att lockas till komparativa utvikningar. Ty frestare ha inte fattats på vägen. Indologen Johannes Hertel har i en rik, ofta fantastisk produktion, som emellertid också rymmer nya och viktiga synpunkter, fört fram en teori om den ariska himmelselden och dess motsvarighet inom människan, som mycket väl kunde erbjuda utgångspunkter för jämförelse — han är omnämnd men inte mera. Josef Strzygowski var konsthistoriens fanatiska panirant. Han var starkt influerad av Söderbloms religionshistoriska arbeten, ehuru han dock använder dem i sina speciella och egenartade teories tjänst. Han såg i den »mazdaistiska» konsten en ursprungshärd av oerhörd fruktbarhet och betydelse och tilldelade särskilt den forniranska föreställningen om härskarglansen (*chvarenah*) en stor betydelse för den äldsta kristna konsten. Edsman känner väl till hans produktion, men tar endast på en punkt upp hans teorier till diskussion, och då för att efter en ingående granskning av originalen vederlägga en förhastad intolkning av elddopet i vissa medeltida bildframställningar av dopet i Jordan.

På ett helt annat plan röra sig Reitzensteins forskningar, som med tiden ledde till ett allt starkare framhävande av de iranska inslagen i senantik religion. Av honom har förf. lärt mycket, när det gäller att i berättande eller uppbyggande texter skala fram ursprungliga rituella motiv. Men han har, som redan antytts, lagt upp sina undersökningar

på ett sätt, som i metodiskt avseende liksom i formell utformning skiljer sig himmelsvitt från dennes särpräglade och svårtillgängliga produktion. Det är inte bara den lediga franska språkdräkten som snart stämmer läsaren välvillig — han får vid undersökningens systematiska genomgång av bestämda textgrupper och litteraturgenrer en helt annan känsla av trygghet än i Reitzensteins labyrintiskt trevande tankegångar, där det dunkelt sagda ofta är det dunkelt tänkta och de kategoriska åsikterna i invecklade ursprungsfrågor kunna förefalla mera förutfattade och dogmatiska än de faktiskt voro i hans ärligt sökande forskning.

Desto intressantare måste man finna det vara, att de resultat av handlingen utmynnar i på flera punkter bekräfta och ge en bättre grundval åt vissa av Reitzensteins älsklingsidéer. Edsman framhåller träffande (sid. 193 not 4), att Reitzensteins religionshistoriska produktion faktiskt kan karakteriseras som en enda lång kommentar till hymnen över pärlan. Men först sedan man lyckats ställa in den i ett större sammanhang kan man komma till klarhet över varifrån dess föreställningsvärld härstammar. Det faktum, att medel- och nypersiskan ha ett ord (*gōbr*, *gohär*, *ǰauhär*), som betyder både pärla, juvel och substans, essens, det innersta, är visserligen viktigt nog (en antydning i denna riktning av Reitzenstein i Festschrift Andreas, sid. 46) och hör till indicierna för hymnens om pärlan iranska ursprung. Men det är inte ett enstaka språkligt faktum, som är det avgörande. Begreppet *gōbr* har verkligen på iranskt område en bestämd användning och tillämpning, som i hög grad täcker pärlsymbolens, sådan den nu framstår efter Edsmans undersökningar, ehuru dateringsproblemen i den iranska litteraturen väl länge komma att försvåra ett definitivt klarläggande av sammanhangen. På ett bekant ställe i Schāhnāmāh (Kai Chosraus trontal, ed. Mohl II, 558) heter det, att konungen bör äga tre egenskaper: ädel börd, den duglighet, som vinnes genom uppfostran, och *gohär* »som kommer från Guds härskarglans (*farr*). Den som besitter denna traktar inte efter ont och hör inte på ont tal.» I denna folkliga föreställning ha vi en sen reflex av läran om *gōbr* som den himmelska substansen inom människan. I en annan kombination med härskarglansen (*chvarenah-farr*) omtalas den i Zarathustralegenden på pehlevi (Denkart VII): för att profeten skall kunna födas måste Ahura Mazda sända ned tre ting från himmelen, hans *fravaši*, *chvarenah* och *gōbr*, till hans moder. Zarathustra härstammar enligt samma legend från Irans gamla sagokungar, och det är troligen i denna egenskap han ärver både *chvarenah* och *gōbr*. Till kungasymboliken hör alltså

både pärlan som det himmelska elementet och *chvarenah* som den himmelska härlighetens eld. Irans episka tradition berättar ofta om eldsordal. Och om både magernas kosmogoni enligt Dion av Prusa och manikeismen känna den eskatologiska världsbranden som ett integrerande element i sin mytiska världsbild, så kan man inte med Cumont föra den till de speciellt kaldéiska lärorna (jfr Edsman, sid. 104 not 4) utan måste antaga ett gemensamt ursprung från en av de många iranska religionsformer vi för äldre tider ha så otillräcklig kunskap om. Men alla dessa aspekter av den heliga elden bli just föremål för behandling i Edsmans arbete. Även hos de ofta sekundära eldsspekulationer hans material har att bjuda på lyckas han i regel på ett övertygande sätt uppvisa deras inre organiska sammanhang och därmed deras förutsättningar i kultiska realiteter. Att de till största delen måst härstamma från den iranska kulturvärld, vars utforskande ännu står i sin början, visar redan en hastig blick på det närmast tillgängliga materialet. Men först med ett arbete som »Le baptême de feu» ha problemen hyfsats och diskussionen satts i gång — och först med nya lika väl organiserade undersökningar kunna de hithörande viktiga frågorna inom jämförande religionsforskning föras närmare sin lösning. STIG WIKANDER.

GERHARD DELLING: *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*. 167 sid. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1940.

I denna ganska subtila undersökning vill Gerhard Delling avgränsa det äkta nytestamentliga tidsbegreppet gent emot det grekiska och judiska. I tre kapitel behandlar han respektive grekerna, judarna (och GT) samt NT. De första har »Zeitauffassung», judarna »Zeitgefühl», NT har »Zeitverständnis». Den grekiska uppfattningen av tiden är verkligt »kronologisk»; tiden är ett med rörelsen och immanent i händelsernas ovevkliga följd. Greken är »zeitverhaftet» och förnimmer därför tiden inte som en gåva, en lycka, utan som en förbannelse. Men med denna tidsuppfattning var han i stånd att skapa en historieskrivning i modern bemärkelse. — Juden däremot har intet verkligt förhållande till tiden och historien. Han saknar exakt tidsuppfattning. »Tiden» är t. ex. i apokalyptiken endast ett medel till att ordna händelserna i föregående och efterföljande, och det utvecklar sig ett mekaniskt, alldeles fantastiskt framtidsbegrepp, utan förbindelse med nutiden. Hos de stora profeterna däremot, t. ex. Jesaja, möter vi en »tidsförståelse» i form av äkta, aktuell historietolkning.

Det är denna förståelse som återuppstår hos Jesus och Paulus i det nytestamentliga καιρός, πλήρωμα, τέλος. Dock gör sig det judiska tidsbegreppet på olika sätt bemärkt även i NT. Och Lukas förråder grekisk tidsuppfattning där han inte är bunden av sina källor.

Boken är intressant och givande trots sin skruvade stil och sina onödigt invecklade tankegångar. Det ligger en bibelteologisk realitet i tidsbegreppet. Skillnaden mellan det grekiska och det nytestamentliga καιρός-begreppet är fundamental och principiell. Det är en förtjänst hos Delling att han har utvecklat detta utförligt och hela tiden på grundval av de språkliga termerna.

ANTON FRIDRICHSEN.

OTTO ECK: *Urgemeinde und Imperium. Ein Beitrag zur Frage nach der Stellung des Urchristentums zum Staat.* 136 sid. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1940.

Detta arbete av Otto Eck, som har utkommit i de nu av Althaus utgivna »Beiträge zur Förderung christlicher Theologie», behandlar ämnet, urkristendomens förhållande till staten, så, att först diskuteras problemets uppkomst och innebörd (I—II), och sedan göres Rom. 13 till föremål för en särskild undersökning (III—IV). Arbetet kan inte sägas bryta nya banor; det belyser den nu så väl kända »antinomin» i urkyrkans syn på den hedniska staten. Av intresse är emellertid de två sista kapitlen, som undersöker de gammaltestamentlig-judiska rötterna till traditionen bakom Rom. 13. Förf. finner här en obruten linje, som leder från profeterna via senjudendomen till Paulus. Härutinnan har han säkert rätt, och det stoff han har samlat till belägg för sin tes är man tacksam för. I sista kapitlet hävdar han att när urkristendomen övertog det judiska bedömandet av den hedniska statsmakten, så berodde det på att den från judendomen övertog övertygelsen, att den hedniska överheten i sin verksamhet till ordningens upprätthållande stod under inflytande av Thora och faktiskt tjänade den. Thora ligger till grund för all mänsklig ordning. Lagen är universell. Därmed var också urkristendomens ställning till staten given. Ty även kyrkan erkände lagen som uttryck för Guds ordningsvilja. Till stöd för denna tes hänvisar förf. bl. a. till den roll »samvetet» spelar i Rom. 13. Kristi församling är (som Kristus själv, Gal. 4:4) skyldig Thora lydning i alla yttre ting, och det är lagen som står bakom statsmakten och dess verksamhet. — Förf. torde ha

pekat på något riktigt; Paulus' hållning till överheten kan inte härledas ur någon sorts opportunistisk eller pragmatisk, den är principiell.

Jesu svar på frågan om skattepenningen tolkar förf. i stil med St a u f f e r och G e r h. K i t t e l och talar om denna perikops »eminent teologiska karaktär». Att Jesus med sin till hälften ironiska ripost skulle ha velat binda sin kyrka till lydnad mot staten, borde man dock nu sluta med att påstå.

ANTON FRIDRICHSEN.

KATOLSK REFORMATIONSHISTORIA.

JOSEPH LORTZ: *Die Reformation in Deutschland. Erster Band. Voraussetzungen. Aufbruch. Erste Entscheidung. XIII + 436 sid. Zweiter Band. Ausbau der Fronten. Unionsversuche. Ergebnis. 332 sid. Herder, Freiburg im Breisgau 1939—1940.*

Den katolske kyrkohistorikern professor Joseph Lortz i Münster nämner i inledningen till föreliggande arbete tvenne skäl, som synas honom motivera utgivandet av ännu en ny reformationshistoria. Tidigare katolska skildringar av en Janssen, en Denifle, en Grisar anses numera, ehuru av förblivande värde, dock alltför ensidiga. De ligga dessutom nu på något avstånd och från katolskt håll ha sedan deras tillkomst en rad specialundersökningar sett dagen, vilka såväl till sin tendens som till sina resultat äro av sådan betydelse, att Lortz finner det angeläget att redovisa dem i en sammanfattande framställning. Lortz har gått till sitt verk som kyrkohistoriker. Det är en historisk och psykologisk teckning det är fråga om. Men kyrkohistorien är för Lortz en teologisk vetenskap, och hans ställningstagande och värdering sker därför ifrån en katolsk dogmatisk ståndpunkt, »mit peinlicher Korrektheit» tillägges det. Förf. hoppas, att kunna övervinna den enligt hans mening alltför dominerande motreformatoriska inställningen. Lortz verk är uppenbarligen framsprunget ur en djup smärta över den bestående konfessionella splittringen. Förf. vill gärna tänka sig, att en omprövning av hela reformationshistorien med intet annat än sanningen och hela sanningen för ögonen skall vara i stånd att skänka nya utgångspunkter för ett samtal mellan konfessionerna, eftersom det gäller »die Lösung der ökumenischen Frage vorzubereiten.»

Lortz har såsom han visat i sin kyrkohistoriska handbok »Geschichte der Kirche in idéengeschichtlicher Beleuchtung» (1930—31) en särskild förkärlek för den historiska reflexionen. Så diskuterar han också i sitt

sista stora arbete och särskilt livligt i dess inledande del om reformationens förutsättningar (I, s. 3—144) de drivande krafterna och de stora linjerna. Förf. preciserar här ytterligare den uppgift han ställt upp för sig. Det gäller icke endast att förklara Luthers personliga utveckling, »sondern es soll gezeitigt werden, wie es kommen konnte, dass dieser Mann einen Grossteil der abendländischen Völker mit sich reissen konnte» (I, s. 6). Janssen hade övervärderat senmedeltiden, Denifle undervärderat den. Lortz vill hålla en medelväg. De senmedeltida tendenserna beredde jordmånen för reformationen, men det var Luther, som satte in den erforderliga positiva kraften. Öppet och utan omsvep redogöres för hela upplösningsprocessen på det kyrkliga och religiösa området, och man finner en långtgående överensstämmelse med nyare protestantiska skildringar av både kyrko- och profanhistoriker. Jämför man Lortz' framställning i detta avsnitt med t. ex. heidelbergprofessorn Willy Andreas' grundlärdade och allsidiga översiktsarbete »Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende» (1932), skall man hos den förre icke finna mycket nytt stoff. Båda låta även de högst betänkliga urartningsfenomenen komma väl till synes, och icke heller Lortz vill bestrida, att de dominera bilden. Men liksom Lortz överhuvud genom sin skarpare problemställning — förfall eller levande katolsk fromhet — får in mera spänning i sin skildring, så fångar han i särskild grad läsarens intresse, då han med stor energi söker gripa och väga den goda och äkta katolska fromhet, som likväl fanns under denna övergångstid. Förf. pekar bland mycket annat på den religiöst ganska högstående katolska uppbyggelselitteraturen och den religiösa katolska konsten hos Mattias Nidhart (Grünwald), Dürer o. a. Förf:s varningar för ett alltför onyanserat avfärdande av de kultiska massprestationerna eller de religiösa broderskapen som »försäkringsanstalter» synas dock med tanke på Andreas' väl avvägda framställning tämligen överflödiga.

Lortz inledning är sålunda mycket förtjänstfull. Det hade likväl varit lämpligt att något beröra också de ofrånkomliga, fastän svåråtkomliga efterverkningarna i Tyskland av hussitiska, valdensiska och joachimitiska rörelser, vilka för reformationens spridning voro betydelsefulla. Beträffande inledningen är ännu en reflexion på sin plats. På protestantiskt håll — såväl kyrkohistoriskt som profanhistoriskt — ser man vanligen bakom senmedeltidens oavlåtliga kvantitativa ökning av fromhetsprestationerna med dessas ofta underevangeliska och vilsegångna uttrycksformer en otillfredsställd frälsningslängtan. Antingen det direkt utsäges eller icke menar man, att den romerska kyrkan icke

längre förmådde ge själarna en religiös spis i stånd att stilla oron. Lortz uppehåller sig rätt ingående vid denna religiösa upprördhet. Det är likväl icke tillfyllest att som förf. som förklaringsgrund giva allmänna hänvisningar till tidens politiska och sociala omvälvningar. En annan katolsk kyrkohistoriker har klarare uttryckt sammanhanget, då han betecknat vad som försiggick som »en helt ny tids inbrott med nya ideal, nya levnadsformer, statliga och sociala omdaningar» (Th. van Haag i *Credo*, mars 1941, s. 25). Lortz återför visserligen vid tillfälle alla senmedeltidens upplösande tendenser på epokens subjektivism och ger en god bild av de individualistiska stämningarna i devotio moderna och humanismen. Rättvist nog ger han därför icke heller reformationen ensam skulden till den nyare tidens subjektivism, relativism och sekularisering (I, s. 408). Då härmed en kardinalpunkt i hela kontroversen Rom — reformationen beröres, hade mera konkreta uttalanden i denna fråga väl varit på sin plats. Genom hela verket löper frågan: Var reformationen med hänsyn till de historiska förutsättningarna nödvändig? Förf. lämnar egentligen intet svar på detta spörsmål. Han vill dock icke utan vidare anse reformationen oundviklig. Förf. pekar på den ofördärvade katolicism, som fanns. Vid behandlingen av motreformationen återkommer han till samma synpunkter. Visar icke den kraftutvecklingen, att den romerska kyrkan ägde aktningvärda latent andliga resurser och kunnat regenerera genom dessa? Förf. ställer emellertid icke med tillräcklig skärpa den frågan, huruvida ens en levande och äkta medeltida katolsk fromhet haft möjligheter att tillfredsställa tidens religiösa sökande. Den kritik han ger av dåtida katolskt kyrkoliv sker utifrån en djupt andlig katolsk religiositet och kyrkosyn, som knappast bär medeltidens signatur, ej heller de första efterreformatoriska århundradenas. Han betonar evangeliet, mysteriet, bönen, ja, hela förfallet karakteriseras en gång som »ein Schrumfprocess des Betens». Ofta beklagas den ensidiga klerikalisering, som kyrkan förts in i och vilken lett till ett undanskjutande av lekmännens berättigade krav på medverkan i det religiösa (I, s. 14, 121, II, s. 62 f.).

Huvudparten av Band I (s. 145—436) och bortåt hälften av Band II (s. 3—81, 243—293) ägnas åt den lutherska reformationens uppkomst, genombrott och stabilisering fram till religionsfreden i Augsburg 1555. Det kyrkohistoriska förloppet återges på ett vederhäftigt och välbalanserat sätt. Några nya forskningsresultat framläggas lika litet här som i inledningen. Det tyska bondeupprorets trista historia upprullas i anslutning till den moderna forskningen, t. ex. Günter Franz. I en så

utförlig framställning som Lortz' hade det varit en vinst att få de tolv artiklarna återgivna i sin helhet, som sker hos Brandi i hans »Die deutsche Reformation», vilket skänker en synnerligen värdefull tidsfärg. Sekulariseringen av andliga stiftelser blir för förf. en anledning till mycket skarpa omdömen om motiv och metoder på den evangeliska sidan och kommer honom rentav att lansera tesen: »Bei der fest werdenden Reformierung der Territorien, des Volkes, des Lebens bleibt das eigentlich Religiöse als antreibende Kraft an letzter Stelle» (I, s. 380). Han framhåller Romhatet. Skall något verk nämnas, som Lortz för sina kyrkopolitiska partier står i särskild tacksamhetsskuld till, är det Brandis storslagna »Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches» (1937). Lortz porträtt av kejsaren återgår helt på Brandi, kejsaren som den burgundiske nederländaren, som ännu vid Wormsriksdagen 1521 talar franska, förkämpen för ett övernationellt katolskt imperium, en uppriktig och samvetsgrann katolik, Luthers egentlige motståndare på den katolska sidan och den gestalt i Lortz' reformationshistoria, som för läsaren nära nog framstår som den mest aktningvärda i hela dramat.

Det mest centrala avsnittet hos Lortz är givetvis hans Lutherbild (I, s. 145—192, 381—436). Intet ställer självfallet större krav på en katolsk forskare. Otvivelaktigt betecknar Lortz härvidlag i det stora hela ett framsteg. Skisseringen av Luthers teologiska tankevärld är nog det minst lyckade. Luther var väl, säger förf., ett religiöst geni men ingen systematiker, ingen teolog. Han älskade paradoxen. Sina teologiska begrepp har han icke förmått att entydigt fasthålla. Harmonisering har icke legat för honom. I stället har han trotsigt sammanställt det oförenliga. Som exempel på en dylik motsägelse nämnes Luthers formel simul justus et peccator (I, s. 153). Det är beklagligt, att Lortz så relativt hastigt blir färdig med en hos Luther så central tankegång, som dock klart belysts av senare protestantisk Luther-forskning. Tyngdpunkten i förf:s Lutherframställning ligger därför icke på det teologiska utan på det psykologiska planet. Förf. reagerar mot Grisars tes om Luthers skräck- och chockupplevelser i ungdomen och därav förorsakade förstörda nervsystem. Lortz rör med varsam hand vid de mörka dragen i Luthers inre liv. Han finner det likväl rätt sannolikt, att Luthers starka upplevelser av ångest och skräck för domen, vilka varade livet ut, böra sättas i samband med tidiga ungdomsintryck. Förf. låter skrupulositeten och ångesten utgöra bakgrunden för det, som enligt hans mening är det centrala i Luthers liv, hans förkrossande upplevelse av

Guds fruktansvärda majestät, detta att Gud är allt och människan intet. I denna upplevelse finner förf. Luthers hela program. Däri ligger läran om rättfärdiggörelsen genom tron allena utan gärningar och om den trålbundna viljan. Däri ligger även Luthers subjektivism. Endast vad Luther själv upplevde var sant. Det är glädjande att konstatera, att Lortz likväl aldrig ett ögonblick betvivlar reformatorns ärlighet. När han mycket allvarligt vänder sig mot Luthers dystra skildringar från senare år av sin ungdomstid i klostret, kallar han dem icke för lögner, som Denifle, utan för våldsamma överdrifter — överdrifter bona fide. Ständigt framhäver också Lortz allvarsdraget, samvetskänsligheten ända till skrupulositet, som hos oss betonats framför allt av Söderblom och Runestam, och han talar med påtaglig värme om Luthers samvetsnöd och djupa gripenhet av evangeliet. Men ständigt återkommer förf. till Luthers »subjektivism». Livet igenom var det honom omöjligt att taga emot annan påverkan utifrån än den, som låg fullständigt i linje med hans egen upplevelse. Därför varken såg eller hörde han i klostret något annat än den även från katolsk synpunkt suspekta occamistiska förkunnelsen. Han märkte endast missbruken, icke den sunda katolska läran därbakom. Och därför, säger förf., resulterade hans kamp däri, att han i sig besegrade en katolicism, som icke var katolsk, samtidigt som han därvid gick till häretiska överdrifter. Lortz erkänner givetvis i Luthers tro många mycket viktiga objektiva element, framför allt hans dop- och nattvardslära och hans tro på den Korsfäste (I, s. 400 f.). Men då även dessa stycken stå under Skriftens auktoritet, äro också de till sist och i princip utlämnade åt subjektivistiskt godtycke. Ty varken Skriftens objektivitet eller någon annan kan, menar Lortz, upprätthållas utan en yttersta personlig läroauktoritet. Lortz' kritik kan naturligtvis icke avvisas med blott en hänvisning till att Ordet för Luther var en absolut objektiv storhet. Den protestantiska skrifttolkningens växlingar utgöra ett nog så talande vittnesbörd.

Lortz ger även på andra punkter en tämligen närgången granskning av reformatorn, hans »grobianism», hans självmedvetande etc. För det våldsamma, vulkaniska och driftbetonade hos Luther har förf. klar blick, och om Luther egentligen aldrig blev vad man kallar en helgad människa, beror det enligt Lortz därpå, att han aldrig förmådde nå till en verklig behärskning och ett andligt genomsyrande av denna sin natursida. Det är, som synes, en här och där diskutabel men i det hela synnerligen tänkvärd Lutherbild, som Lortz ger oss.

Större delen av Band II (s. 82—242) upptas av en översikt av »Katholisches Leben. Zerfall und Erneuerung» under reformationstidevarvet i Tyskland. För den protestantiske läsaren är det säkerligen detta parti, som har det största *kyrkohistoriska* intresset. På detta område har den katolska kyrkohistoriska forskningen under de senaste årtiondena gjort viktiga landvinningar, som icke alltid äro så lättillgängliga och som det därför är särskilt tacknämligt att bli konfronterad med. Från detta forskningsarbete må nämnas den betydelsefulla serien »Corpus Catholicorum», 22 volymer sedan 1919, kritiska utgåvor av huvudsakligen polemiska katolska arbeten från 1500-talet, samt skriftserien »Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung» sedan 1927, bland vilka vi framhålla Metzlers studie över Canisius och Grevens över »Die Kölner Kartause und die Anfänge der Katholischen Reform in Deutschland» (1935). I detta forskningsarbete har Lortz tagit en framträdande del. Bland annat utgav han 1931 en undersökning om »Kardinal Stanislaus Hosius», koncentrerad kring dennes insatser som polemiker, en skrift, som präglas av samma kännedom om källorna och samma förnäma ton som förf:s föreliggande större verk om reformationstiden.

Mot en mörk bakgrund av katolskt förfall och likgiltighet tecknar Lortz ansatserna till en katolsk förnyelse. Han låter läsaren blicka in i församlingar, där rätta herdar såsom t. ex. Johan Eck i Ingolstadt oförtrutet arbeta för att ingjuta en levande och allvarlig fromhet. Han ställer fram reformivrande biskopar såsom Otto Truchsess von Waldenburg i Augsburg och Stanislaus Hosius, den mest betydande av alla, i Ermland. Bland ordnarna voro två av synnerlig vikt, nämligen kartusianerna i Köln, som också banade väg ett gott stycke för den andra — jesuiterna. Dessa sistnämnda framträda i en överraskande belysning, såsom bödens män brinnande av kristen hänförelse, fyllda av kärlek, även till motståndare. Om också denna bild bör kompletteras med andra drag, måste uppenbarligen de vanliga protestantiska svartmålingarna revideras icke så litet. I fortsättningen granskar förf. den katolska kontroverteologien. Han fördöljer icke, att den övervägande gör ett talanglöst och torrt intryck, och att den icke har att uppvisa en enda stjärna av första ordningen.

Man vågar hysa den förhoppningen, att ett så monumentalt och ytterligt allvarligt arbete som Lortz' reformationshistoria blir ivrigt läst och begrundat. Den friska och temperamentsfulla stilen, det rika stoffet, fast gestaltat ut ifrån en klart katolsk ståndpunkt, redan detta

ger verket betydande dimensioner. Men Lortz' bok är därutöver såsom tidsfenomen synnerligen märkligt. Det vittnar om den ökade förståelse konfessionerna emellan, som under intryck av tidslägets allvar inträtt på många håll både i förf:s hemland och annorstädes. Det måste anses som en hederssak att diskussionen föres vidare i den förnämliga ton, som Lortz anslagit. Utan tvivel har genom detta verk positionerna på flera punkter klarnat. Om de också djupare sett flyttats närmare varandra, torde vara svårare att uttala sig om.

HANS CNATTINGIUS.

NELS F. S. FERRÉ: *Swedish Contributions to Modern Theology with Special Reference to Lundensian Thought*. X + 250 sid. Harper & Brothers, New York och London 1939. Pris dollars 2: 50.

Under åren 1936 och 1937 gästades Sverige av den svenskfödde amerikanen Nels Ferré, som nu, 33 år gammal, är professor i teologi vid en utbildningsanstalt i trakten av Boston. Han utgav efter sin hemkomst härifrån ett arbete, där svenska bidrag till modern teologi behandlas. Ämnet är begränsat till den systematiska teologien i Lund, och huvuduppgiften är rent refererande och förklarande. De svenska teologer, som framför allt uppmärksammas, äro Aulén, Nygren och Bring, men även Lindroth och Holmström räknas till the Lundensian theologians liksom, ehuru med reservationer, Ljunggren. Arbeten av dessa forskare äro sålunda förf:s material. Övrig svensk teologi behandlas i ett längre inledande kapitel såsom bakgrund till den lundensiska teologi, som förf. gjort det till sin uppgift att framställa. Denna »bakgrund» är ganska vårdslöst tecknad. Stor möda har däremot förf. nedlagt på att ge sin amerikanska läsekrets en riktig bild av den specifikt lundensiska teologien. Att han här lyckas relativt väl, beror i första rummet på att vederbörande auktorer genom långa och väl valda citat själva få tala. Citeringen sker visserligen ofta genom ungefärlig översättning till engelska, men även när Ferré avviker från originalets ordagranna text, sker det med vilja att förstå, icke med vilja att förvränga. Felaktigheter i förf:s framställning bero på missuppfattningar och alltför stor brådska men icke på någon tendens att misstyda materialet. Det är med glädje, man konstaterar detta, och icke utan beundran, eftersom de två kritiska kapitel, som förf. tillfogar efter det rent refererande huvudpartiet, otvetydigt visa, att förf. står helt främmande för de tankegångar, han objektivt sökt referera.

Dispositionen är mönstergill. Efter det nyssnämnda inledningskapitlet presenteras Lundensian theology i två stora avsnitt: metod och innehållsliga bestämningar. Avsnittet om metoden är uppdelat i tre kapitel: religionsfilosofiens uppgift, dogmatikens uppgift och etikens uppgift. Avsnittet om innehållet sätter gudsförhållandet som det allt överordnade begreppet och är uppdelat i två kapitel: gudsbilden och människouppfattningen. Av de två avslutande kritiska kapitlen granskar det ena den lundensiska åskådningen ur filosofisk synpunkt, det andra samma åskådning ur teologisk synpunkt.

Det är lämpligt att här börja med ett par antydningar om förf:is kritik mot vederbörande svenska systematiker, sådan denna kritik föreligger i slutet av arbetet, eftersom Ferré där samtidigt presenterar sig själv och sin egen syn på teologien. Nygrens evighetskategori befinnes vara en ny variant av det absoluta ovan tid och rum och måste enligt Ferré ersättas med någon annan grundkategori, som är mindre statisk och mer empiriskt åtkomlig, t. ex. gemenskap (sid. 203). I det historiska gemenskapslivet äro mänskligt och gudomligt båda till finnandes. Detta liv kan ej behandlas efter samma naturvetenskapliga metod, som tillämpas inom fysik och biologi. All vetenskap om t. ex. religion består i att man ur de många värderingarna griper ut någon eller några, på förnuftiga grunder och i livets tjänst. Verklighet och värde kan man i detta sammanhang icke skilja åt. Inte heller kan man utsöndra det normativa och praktiska ur vetenskapsbegreppet. Det är visserligen lätt att säga, att språkmanen, läkaren och juristen äro vetenskapsmän, endast så länge de studera det förflutna och föreliggande, och att de icke såsom vetenskapsmän kunna föreskriva språkregler, tillråda läkemedel eller avkunna dom. Men då skiljer man på ting, som icke äro skilda åt utan ett. I uppfostrans begrepp kan därför Ferré sägas sammanfatta sin grundsyn. Uppfostraren väljer på förnuftiga grunder och i livets tjänst bland de föreliggande idealen, han präglar normer men meddelar samtidigt kunskap om verklighet. Detsamma måste gälla dogmatikern och etikern (sid. 217 f.).

Att agape är det kristna grundmotivet, är enligt Ferré säkert. Det är dessutom det högsta ideal för gemenskapslivets utformande, som historien överhuvud har att uppvisa. Därför bör kristendomen bringas i effektiv relation till allt vad mänsklig gemenskap heter. I sitt nya arbete om den kristna gemenskapen, som utgavs i fjol, ägnar Ferré ett helt kapitel åt framställningen av agape som denna gemenskaps fundament (*The Christian Fellowship* 1940, sid. 70—110). Men Nygren har

icke konsekvent tänkt agapetanken till slut. I så fall skulle han ha kommit fram till ett enkelt liberalt system, där den eskatologiska domstanken o. dyl. definitivt utrensats (Swed. Contr., sid. 230 f.). Nygren söker förena den liberalt fattade agape med mängder av traditionella trostankar, som helt motsäga föreställningen om Gud såsom kärleken. — Bilden av Ferrés egen åskådning torde med dessa antydningar vara någorlunda klar.

Såsom nyss framhävdes, är arbetets redogörelse för de svenska teologerna i stort sett riktig. Men många felaktigheter falla ävenledes i ögonen, ibland t. o. m. grova fel. Här får det räcka med några exempel.

Einar Billings teologi har blivit ganska vanställd. Den framstår i första hand såsom monistisk (sid. 11—14), men sedan brytes »this monistic stress on the one will» genom Billings »kosmiska, måhända metafysiska, dualism» (sid. 14). När detta dualistiska element tränger in i Billings tankegång, börjar denna för Ferré te sig »mindre klar». Man frågar sig, om det är Brings kritik av Billing, som förf. missförstått i denna riktning. Som det nu står framställt hos Ferré, är omdömet om Billing i varje fall en fri fantasi. Men ännu värre är förf:s påstående, att enligt Billing uppenbarelsen är betingad av människans strävan. Som bevis anföres, att Guds utkorelse »is moralized by the Covenant» (sid. 15). Inga sidhänvisningar stödjä förf:s påstående, men det är tydligt, att Ferrés källa är Billings analys av utkorelsen och förbundet enligt Deuteronomium (De etiska tankarna, 2 uppl. 1936, sid. 134—158). Just den fattning av förbundstanken, som Ferré anför, är enligt Billing emellertid ett steg bort från profetismen in i judendomen. Det är riskabelt att plocka ut yttranden här och var i en historisk framställning för att på så vis teckna en teologs egen syn. Men detta tillvägagångssätt stöter man ständigt på hos Ferré. Ljunggrens redogörelse för Luther betraktas sålunda genomgående såsom en källa för Ljunggrens systematiska åskådning. I fallet Ljunggren har resultatet dock ej blivit så betänkligt, som när det gäller Billing. Ljunggrens beskrivning av t. ex. mystiken har icke tolkats som en självbekännelse.

Det finns mycket, som tyder på att Ferré icke förstått Nygrens filosofiska grundsyn. På sid. 96 sätter Ferré samman Nygrens religionsfilosofi och Lindroths tal om vetandets gräns, bakom vilken trons område tar vid. Lindroth har — under diskussion med Hägerström — utförligt framlagt sin syn på saken, t. ex. i »Tron och vetandets gräns» 1933, särskilt sid. 116—132. Ser verkligen inte Ferré, att detta Lindroths tillvägagångssätt är något alldeles för sig, som inte kan förenas med Ny-

grens avvisande av verklighetsfrågan såsom utgångsfråga? Med förf:s bristande klarsyn på denna punkt sammanhänger hans okritiska övertagande av den populära tesen, att Nygrens metod utgår från Hägerström (sid. 31 f.).

Beträffande eskatologiens behandling i den litteratur, om vilken förf. talar, synes han vara särskilt dåligt informerad. Huvudtesen i Holmströms avhandling anges mycket vagt och delvis felaktigt å sid. 164, helt felaktigt å sid. 167. Althaus påstås mena, att eskatologi »is a tension between the world of fact and the world of value, between the axiological and the teleological aspects of life» (sid. 166). Spänningen mellan the world of fact och the world of value kan i själva verket hellre enligt Althaus sägas vara en spänning inom den axiologiska eskatologien. Barths eskatologi är ensidig, såtillvida som den är »temporal», menar Ferré (sid. 28), varmed torde avses det förhållandet, att allting hos Barth blir »hopp» och intet blir besittning i nuet. Men det säregna med Barths eskatologi är annars snarare tidlöshetsdraget. När det gäller hela denna tankekomplex, är det en viss konsekvens i förf:s felaktiga terminologi, som röjer ett grundläggande misstag.

I sin inledning om bakgrunden till den lundensiska teologien radar förf. upp nästan samtliga kyrkligt och teologiskt ledande män i vårt land under de senaste decennierna. De ordnas ur liberal synpunkt från vänster till höger, varvid lundateologien hamnar mellan högkyrkligheten och »uppsalateologien», vilket senare begrepp synes betyda ungefär Runestams och Bohllins åskådningar. Andræ är i Ferrés ögon klart lundensisk till sina huvudtankar, och Fridrichsen betecknas som »the late convert to Lundensian thought» (sid. 30). Man letar fåfängt efter bevis för dessa påståenden. I fotnoterna spökar en essaysamling till 1920-talets minne av Harrie, och därifrån torde denna ytliga sammanställning av personer vara hämtad. Det finns bättre källor till svensk teologihistoria. Denna konturlöshet i förf:s karakteristiker är så mycket mer förvånande, som man på andra ställen i arbetet ofta möter en ovanlig insikt i föreliggande differenser mellan de lundensiska systematikerna själva.

Genomgående är en viss karikering av människouppfattningen hos de behandlade teologerna märkbar. Sådana uttryck som »värdelös» och »oduglig» förekomma till övermått, till synes nedskrivna med ett stänk av njutning för att chockera liberala amerikaner. Härmed sammanhänger förf:s tendens att likställa barthiansk och lundensisk teologi. Överhuvud har Ferré svårt för att skilja på *värdelös* och *syndig*. Det

ena är passivt, det andra aktivt. Men här är det också otvivelaktigt fråga om en punkt, där vederbörande svenska teologer få finna sig i att bli missförstådda — tills vidare. Ännu har inte den levande människan fått sin beskrivning i deras arbeten. Det finns ansatser till en människouppfattning, som är helt annat än nihilistisk, men temat har icke tagits upp. På flera ställen påpekar också Ferré, att människouppfattningen hos Nygren, Aulén och Bring är svår att teckna, på grund av brist på material (t. ex. sid. 141).

Dessa anmärkningar ge förvisso en orättvis bild av Ferrés arbete, eftersom de icke uppvägas av redogörelser för sådana sidor i framställningen, som äro exakta och utomordentligt träffande. Det ligger tyvärr i sakens natur, att man i en svensk tidskrift inte kan referera de goda partierna: det skulle bli en presentation av idel välkända ting. Här måste eventuella rättelser få ett otillbörligt stort utrymme. Men anmälaren vill för sin del återigen betona, att Ferrés bok i stort sett är fullkomligt förvånande riktig, nämligen i referatet av det specifikt *lundensiska*, vilket ju också enligt titelbladet varit huvudföremålet för förf:s intresse. Och kanske ligger ändå det allra mest anmärkningsvärda icke i detta utan i intresset självt. Det sägs, att denna blick bort från det egna till det främmande, denna vilja att förstå och lära sig något annat, än det man redan har, är ett kännetecken på det unga, nu uppväxande U. S. A. Roten härtill är antagligen någon kris i framstegstron. Det är ett hoppfullt drag med tanke på framtiden.

Men om sålunda ett referat av bokens positiva partier inte kan komma ifråga, så måste dock två riktiga och fina iakttagelser av Ferré här påpekas. Båda gälla en av förf. observerad *utveckling* inom Lundensian theology.

Den ena upptäckten framför Ferré å sid. 199. Det har skett en vändning från »transcendentalism» till »positivism» i lundensiskt tänkande under senare år, hävdar förf. Därmed menas, att den transcendentala deduktionen av en etisk eller religiös kategori inte på samma sätt som förut utgör grundval för det systematisk-teologiska arbetet. I stället utgår man från det historiska materialet. För att förstå vissa utsagor är det *lämpligt* att t. ex. skilja mellan religiöst och teoretiskt och räkna med olika »meningssammanhang» (contexts of meaning). Det primära är alltså den historiska förståelsen. Isärläggandet av olika meningssammanhang är en metodisk lämplighetsåtgärd. Skillnaden är inte så stor, som Ferré gör den till, ty giltighetsundersökningen och den transcendentala deduktionen i Nygrens tidigare författarskap mynnade

just genom sin formala karaktär ut i den tesen: om innehållet skall historien tala. Riktningen mot historien fanns sålunda från början. Men en viss accentförskjutning har ägt rum, det är oförnekligt.

Den andra observationen knyter Ferré till del II av »Den kristna kärlekstanken» och till vissa senare uppsatser av Bring. Nygren bejakar nomos som den nödvändiga bakgrunden för agape (sid. 129 f.). Och Bring har tagit upp lagen till positiv behandling, bl. a. i artikeln »Lag och evangelium» (denna tidskrift 1936, sid. 207—227), en artikel, vid vilken Ferré fäster uppmärksamheten och som han ett par gånger återvänder till (sidd. 151 f., 195 f.). Denna ansats till en utveckling rör icke det formella och metodiska — på det planet ligger vändningen från »transcendentalism» till »positivism» — utan själva *innehållet*: lagens betydelse för gudsförhållandet och lagens ställning i den kristna etiken.

Båda dessa Ferrés observationer av en pågående förändring äro förmodligen riktiga. Han synes för sin del värdera de två fenomenen en smula olika. Vändningen mot historien öppnar ett dystert perspektiv: själva namnet »positivism», som är Ferrés egen skapelse, vittnar om hur förf. betraktar den saken. Av denna utveckling väntar sig Ferré endast ökad traditionsbundenhet och avintellektualisering. Den andra ansatsen däremot, det nya intresset för lagen, hälsas av Ferré med stor glädje. Härav kan komma en välbehövlig inriktning på konkreta etiska problem, en ny syn på samhällsfrågorna och på förhållandet mellan kristendom och kultur. Ferré kunde ha tillagt, att lagen gör människan till ett självständigt och ansvarigt etiskt subjekt, även inför Gud, varför lagens behandling med nödvändighet för in sådana drag i beskrivningen av *människan*, som göra all förväxling med en »nihilistisk» människoupfattning omöjlig.

Ferrés uppfattning om den lundsiska teologiens utveckling till positivism, som han kallar det, skall icke här diskuteras. Däremot måste ett ord sägas om hans syn på lagen — och nu återknyta vi till en sida av hans kritik mot den behandlade teologien. Den åskådning, som förf. framlagt i sina två avslutande kritiska kapitel och om vilken ovan några antydningar gjordes, utgår från en egendomlig dubbelhet. Huvudintresset är praktiskt och socialt, såtillvida ett intresse för »lagen». Å andra sidan riktar Ferré en skarp anklagelse mot Nygren för att han söker förena den eskatologiska domstanken o. dyl. med agapebegreppet. Här går Ferré *emot* lagen. Lagen skall alltså bort ur gudsbilden men in i etiken. Det leder med nödvändighet till en beskäftig etik, som dessutom är falsk och oevangelisk och som till slut inte räknar med att det

finns en verklig lag. Lagen kan på detta sätt ej uppfattas som något annat än som medel för ett etiskt mål. Människan är då icke *underkastad* lagen, utan hon väljer den själv för att få hållning på sitt liv och för att skapa goda samhällsförhållanden. Den tysta förutsättningen för hela detta resonemang är, att det inte finns någon Gud, som är *Herre* över människan.

Yttersta domen, som Ferré tror sig kunna avskaffa, innebär just, att människan är *underkastad* lagen, lika objektivt som hon är underkastad ödet att en gång dö. Lagen hör hemma i själva gudsbilden. Endast på så sätt kan Gud överhuvud taget uppfattas såsom verklig och inte som en religiös tanke blott. Och det är endast utifrån detta, som det har någon mening att tala om Kristi enastående betydelse. Det är mycket betecknande, att Ferré i sitt sista kapitel på ett ställe (sid. 222) låter Kristi verk uttömmas i detta, att han meddelar människorna, att Gud är agape. Naturligtvis måste det sedan bli omöjligt att inifrån förstå *någon* centralt luthersk sats. Det enda, förf. kan ta upp och acceptera i Lundensian theology, är själva agapebegreppet, som han fattar på liberalt sätt. Denna fattning av agape är ett missförstånd, och just en förnyad behandling av lagens problem — som Ferré hälsar med glädje — skulle komma att uppvisa, att ett missförstånd här föreligger, skulle alltså komma att öka avståndet mellan Ferré och den omskrivna teologien. Samtidigt skulle givetvis lagens behandling skapa en för Ferré mera förståelig bild av människan i gudsförhållandet, en mera konkret etik o. s. v. — sådant som skulle kunna minska sagda avstånd. Men förf:s teologiska grundtanke, den liberala kärlekstanken, är själv beroende av att lagen är borttänkt. Så snart lagen tas upp, spolieras detta agapebegrepp.

Mycket annat skulle kunna tilläggas, t. ex. om förf:s filosofiska kritik, vars grundval utan tvivel är den försiktigt framförda tesen om gemenskapskategorien såsom religiös grundkategori (sid. 203). Men det är omöjligt att inom ramen av en anmälan ta upp alla synpunkter. Ferré är receptiv och uppslagsrik på en gång, och det råder en verklig trängsel mellan alla tankar och iakttagelser i hans bok. Så mycket kan i varje fall sägas, som att denna idé om *gemenskapen* såsom religiös kategori synes förutsätta en i första hand social syn på det religiösa livet — vilket bekräftas genom Ferrés ovan nämnda nya arbete, »The Christian Fellowship». Till denna skrift kan här endast hänvisas.

»Swedish Contributions to Modern Theology» kan anbefallas till studium. Under en kort tids vistelse i Sverige har Ferré hunnit lära sig

mer om svensk teologi än många svenska teologer. Och han skildrar, vad han sett, som man skildrar ett äventyr, med stor friskhet, likt en upptäcktsresande, som beskriver vilda seder hos avlägsna stammar. Anmeldaren har här huvudsakligen tagit upp kritiska punkter. Men det skall till sist ännu en gång sägas, att det starkaste intrycket av denna bok är positivt, en glad förvåning över att möta en författare, som från så främmande utgångspunkter kan ge en så pass riktig bild av en ofta misstolkad teologi. På ett ställe talar förf. med ett obetalbart tonfall om för sin amerikanska publik, att teologien i Lund visserligen är traditionalistisk men — »intelligently traditional» (sid. 29). Med samma uppriktiga häpnad måste man ge Ferré vitsordet: intelligently liberal.

GUSTAF WINGREN.

BIRGER EDMAR: *Arv och ande. Var går framtidens kristna väg?* 119 sid. Gleerupska univ.-bokhandeln, Lund 1941. Pris kr. 3:—.

Utmärkande för Edmars ståndpunkt är hans sätt att sammankoppla kristendomens kulturproblem, dess dogmatiskt-kultiska formproblem och dess sociala problem. Hans uppfattning torde kunna sammanfattas på följande sätt.

Kristendomen är en viljemakt, som har sin medelpunkt i Guds uppenbarelse i Jesu personlighet, och denna personlighets medelpunkt åter är gudstron. Denna viljemakt har inom kyrkan blivit hämmad och bunden, så att dess praktiska konsekvenser ej slagit igenom och skapat om hela kultur- och samfundsvärlden efter sin art. Med tvenne band blir den kristne anden bunden av det kyrkliga arvet. Första bandet utgöres av det magiskt-sakramentala i den traditionella kulten och kultuppfattningen. Vad förf. avser, framträder klarast om man tänker på en förstelnad reliktkyrka bland ett folk som sjunkit ned till eller aldrig höjt sig över den rena primitiviteten, där kanske inte ens prästerna förstå det heliga kultspråket, där kulten övas för samma ändamål som på andra håll regn- och soldanser, krigsdanser, demonbesvärjelser. Där kan man ju verkligen säga, att den kristna anden är bunden, och arvet är blott på ett rent utvärtes sätt bevarat men inte tillägnat eller använt. Något av detta har väl funnits och finns kanske i någon mån ännu även i europeiska kyrkor men förf. är nog på fel spår, då han söker det i svenska kyrkan. Det finns fler uppfattningar om kulten än den symbolistiska och den magiska. Vad kyrkan kallar det objektiva i

t. ex. dopet är väl Guds löfte, just till detta barn, att vara dess fader. Denna dopets tillsägelse är ej en symbolisk förkunnelse av en allmän slutsats: Gud är allas fader, alltså även detta barns fader. Utan vi uppleva det så, att när vi söka Gud för att bedja för vårt barn, finna vi, att det är Gud som söker oss, söker just detta barn. Visst skulle dopet kunna kallas en kultsymbolisk, kultdramatisk förkunnelse av Guds personliga kärlek till den enskilda människan, av den kristna personlighetsprincipen. Men när vi tro att Gud står bakom sina ord och löften, blir symbolen en uppenbarelse av en mäktig realitet, av Guds hjärtelag. Barnet får verkligen en gåva, fast det ej kan taga emot den. Denna syn måste man förstå för att kunna förstå något av kyrkans kult. Man måste ju tro, att Gud handlar i och genom sitt ord, och skilja mellan en gudstjänst och en föreläsning eller konsert. Trots dessa kauteler vill jag gärna understryka vikten av att verkligen med rötterna upprycka det som författaren vill komma till livs med sitt tal om det magiskt-sakramentala som ett hinder för kyrkans kristna effektivitet. De sista seklernas kyrkohistoriska skeende innebär dock ej enbart avfall och förtunnande i förhållande till den klassiska kristendomen utan även att dess världförvandlande art klarare fattats och effektivare börjat verka inom kristenheten. Förf. är för sin del fri från den sist antydda ensidigheten i bedömandet av kyrkans historia. Han är snarare hemfallen åt den motsatta ensidigheten, att med Gottfried Arnold betrakta hela den synliga kyrkan, dess former och ordningar, som ett avfall från den levande anden med dess ständiga excelsior, från den profetiska anden, som enligt förf. är så nära släkt med den hellenska, den prometeiska anden. Denna ande, den sanna kyrkans levande arv, finns enligt förf. ej i den synliga kyrkoinstitutionen utan hos ett fåtal martyrer och reformmän, av den synliga kyrkan förföljda. Denna ensidighet märks tydligast i behandlingen av kyrkans förhållande till krig och fred, där förf. icke synes taga med i räkningen, att kyrkan verkligen arbetat för freden hela sin historia igenom, mer eller mindre medvetet visserligen. Man bör dock betänka, att det klena resultatet ej blott beror på de kristnas inre svaghet, oklarhet och splittring utan även på motståndet från en motspänstig och komplicerad verklighet.

Innan man tar upp kyrkans dogmatiskt-kultiska formproblem i dess relation till kulturernas växling, måste man bli klar med sig själv över denna fråga: är kyrkans lära och kult redan från första början ett avfall från och ett hinder för den verkliga kristendomens, den kristna viljemaktens effektivitet, eller ha de traditionella formerna åtminstone

i begynnelsen varit den kristna viljemaktens uttryck och redskap i dess brottning med världens makter?

I förra fallet äro de traditionella formerna hinderliga icke därför att de äro gamla utan därför att de äro magiskt-sakramentala. De ha från början lett kristendomen på villospår bort från dess praktiska uppgifter.

Förf. räknar emellertid med det föråldrade i de traditionella formerna som ett andra huvudhinder för kyrkans missionerande kraft jämte det magiskt-sakramentala hindret. Den kultiskt-dogmatiska formens intellektuella prägel härstammar från en övertvunnen kulturståndpunkt med en världsbild och en verklighetsuppfattning, som inte längre kan vara vår. Låt mig taga ett enkelt exempel till utgångspunkt. Inom den heliocentriska världsbildens ram kan man ej föreställa sig himmelen (i religiös mening) som ett himmelsrum i höjden. Behöver man därför förneka, att Guds tron står fast i höjden alltifrån fordom tid? Kan man ej mer lyfta sina händer upp till Guds berg och hus? Men ett är nödvändigt. Framträda dessa bilder med anspråk på att vara mera än bilder och kräves det vid salighetens förlust att varje kristen skall föreställa sig Gud sitta på sin tron i rumslig mening och med någon slags rumsligt fattad gestalt, måste man säga ifrån, att Kristus icke ställt några sådana krav. Jag känner en akademiskt bildad person, som under en kvällspromenad pekade mot stjärnhimlen och sade: »Jag kan inte tro, att några mil härovanför kvarteret Lokatten en himlakonung sitter och regerar världen.» Det torde till och med finnas präster, vilka ej kunna tänka sig en personlig Gud utan att föreställa sig en individuell gestalt, och till denna föreställning knyta de sin visshet, att Hans öga ser oss, Hans öra hör oss, Hans hand når oss. Omöjligt är att göra sig urarva till alla texter, böner och psalmer, där detta nu antydda bildkomplex förekommer. Den närmaste uppgiften måste bliva av undervisande art. Det gäller att först undervisa och sedan reformera, i den mån ej undervisningen gjort reformer överflödiga. Denna undervisning är redan i full gång. Bland författarens reformkrav synes mig kravet på en entydig och klar lärobok för skola och konfirmandundervisning böra tagas först. En gemensam, auktoritativ lärobok skulle också skänka vårt folk av alla samhällsskikt en gemensam skatt av bibel- och psalmkunskap. Just gemensamheten härutinnan är oerhört viktig. Urvalet av klassiska bibelställen och psalmer kan ej ett enda år längre lämnas åt den enskilde undervisarens enskilda val. För mig har det mer och mer blivit något som oroar mitt samvete: har jag nu verkligen använt den

korta och dyrbara lektionstiden till det nödvändigaste, det fruktbaraste? Skall man sedan gå vidare till det liturgiska området, vilket för mig mera är en folkpedagogisk lämplighetsfråga än en intellektuell samvetsfråga, kan man ej finna någon bättre utgångspunkt än i dessa författarens ord: »Varför skulle icke vår tids människa få taga sin religion lika elementärt och ursprungligt, efter sin tids mått och sin tids insikt, alldeles som de gamle?» Det är ju just den döda reproduktionen efter en utvärtes lärolag som vi äro på väg bort ifrån utan att därför vilja bliva lekbollar för allehanda lärdomsväder och tidsvindar. I liturgin vilja vi komma bort från den dogmatiska retoriken och fram till ett gudstjänstspråk, buret av bönen och den enkla innerlighetens ande. Vi vilja icke bli störda av några påminnelser om dogmatiska kontroverser och vilja icke se några dogmatiska pekpinningar varken i konservativa eller radikala magistrars händer. Jag anser liksom förf., att mycket av värde, av innerlighet och omedelbarhet är nedlagt i E. Linderholms liturgiska arbeten. Men medan förf. liksom Linderholm själv lägger största vikten vid de dogmatiska principerna för dessa liturgiska arbeten, värderar jag dem i samma mån som de äro fria från all påträngande dogmatisk retorik och röja, icke en pekpinne av en magistral dogmatiker, utan det fromma sinnet självt (jfr sid. 99, där gammal dogmatik säges störa andakten vid kyrkliga handlingar; men även modern dogmatik kan nog verka störande). I nära samband därmed står en nyss antydd olikhet mellan mig och författaren. Vad som för honom är ett absolut sanningskrav, t. ex. just ifråga om gudstjänstordningens utformning, det är för mig en pedagogisk lämplighetsfråga. Kunde man verkligen vinna och samla, verkligen missionera genom en liturgisk ordning, som frigjort sig från vissa omdebatterade traditionselement, och som alltså endast talade det s. k. tidens språk, skulle jag ha lust att resa land och rike omkring för att hålla sådana gudstjänster. Om rätten till ett sådant liturgiskt nyskapande är jag ense med förf.: kristendomens dogmer eller principer äro visserligen eviga och oföränderliga, men ändock eller rättare just därför kunna de uttryckas på många olika sätt. Linderholm hyste en rörande och gripande förhoppning om effektiviteten av en ny liturgi. Den skulle befria människorna från de s. k. intellektuella hindren, så att de med glädje åter skulle få känna sin hemortsrätt i kyrkan. Jag har delat dessa förhoppningar. Jag gör det knappast mer. Och jag frågar mig: om dessa s. k. radikala sanningskrav genomfördes, skulle vi då få den äran att se vid den nya gudstjänsten några av dem som inte förut kunde komma på grund av den förras

ålderdomlighet? Jag tror det inte. Denna synpunkt betyder visserligen intet, om reformen vore något som sanningen krävde. Jag får verkligen säga, att jag inte har något som helst behov att förneka något, att rubba något, som för så många måste vara orubbligt, om de ej skola förlora allt.

I varje fall är det författarens mening, att en lösning av kristendomens kulturproblem genom en »modernisering» av läroform och språkform är en förutsättning för att kyrkan skall få sin fulla slagkraft i arbetet på att kristna ett hedniskt samfunds- och statsliv. Då får dock ej kulturproblemet upptagas på ett sådant sätt, att en splittrande lärostrid uppstår, ej heller så, att kyrkans surt förvärvade självständighet äventyras. Det kan också hända, att verkligheten kastar om ordningen mellan problemen. Där kyrkan uppträder som t. ex. i de norska biskoparnas proklamation, alltså som bärare av den kristna viljemakten i den främsta linjen, på de farligaste posterna, icke blott som utövare av ritualenliga gudstjänster med traditionella betraktelser (sid. 35) — där börja de gamla formernas fönstermålningar (sid. 116) att lysa och glöda. De bli omedelbart begripliga, emedan de bli gripande, och detta emedan vi känna igen vår egen kamp i uttrycken för den gamla martyryrkans kämpande och lidande tro. Man förstår i vår tid på ett nytt sätt vad det betyder, att han som blev pinad och dömd under Pontius Pilatus sitter på Guds högra sida. Den dömde har blivit domare, och hans fiender vrida sig under hans dom. Då finnas också förutsättningar för ett verkligt nyskapande på alla kyrkolivets områden. Det kan kanske ske utan många reformer och många debatter. Hur ett sådant nyskapande förhåller sig till det gamla, kan man se i begynnelsen av Luthers förklaring till den andra trosartikeln, sålunda parafraserad: Den Jesus, i vilken de kristna judarna funnit Messias och de kristna grekerna Logos, är också min Herre. Luther polemiserar inte mot de gamla uttrycken, han diskuterar inte vilket som är det bästa. Han nöjer sig ej heller med att reproducera deras bekännelse. Inifrån sin egen erfarenhet förstår han den erfarenhet, som talar i de gamla uttrycken, instämmer i deras hjärtemening utan att tvista om ord men använder sig därvid av ett eget uttryck, som ligger naturligast till för honom själv.

Anden bevaras i arvet, och Anden bevarar arvet.

GUSTAV CARSTENSEN.

KJELL BARNEKOW: *Niels Hemmingsens teologiska åskådning. En dogm-historisk studie. XVI + 311 sid. Ak. avh. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1940. Pris kr. 7: 50.*

Såsom professor vid Köpenhamns universitet var Niels Hemmingsen på 1560-talet den obestridde teologiske ledaren i Danmark. Och i själva verket sträckte sig hans inflytande över hela senare hälften av 1500-talet. Men inte nog därmed. Hans böcker trycktes, omtrycktes och översattes i hela Nordvästeuropa. Efter upprepade anklagelser för kryptokalvinism i nattvardsläran blev den inflytelserike mannen avsatt från sin teologiska professur år 1579 och framlevde sina sista 20 år som kanik på sitt prebende i Roskilde. Detta till trots prisades han vid sin död av danska kyrkomän såsom *praeceptor Daniae*, en värdig efterföljare till den av Hemmingsen varmt hyllade *praeceptor Germaniae*.

De flesta av Hemmingsens skrifter föreligger samlade i två kraftiga folioband. Däri ingår bl. a. en märklig avhandling om den naturliga lagen, två kompendier i dogmatik samt vidlyftiga kommentarer till vissa psalmer, Johannesevangeliet och samtliga nytestamentliga brev.

Hemmingsen har brukat karakteriseras som trogen *melanchthonian*. Denna undersökning jävar väl icke ett sådant omdöme. Hela Hemmingsens tänkande vittnar om lärjungaskap hos Melanchthon. I åtskilliga frågor framstår han närmast som filippist. Han är rent av djärv nog att ansluta sig till Melanchthons åsikt om viljan såsom tredje orsak till omvändelsen.

Barnekow är emellertid dessutom i tillfälle att uppvisa, vilket omfattande inflytande som Calvin utövat på hela utformningen av denna teologi, alltså icke endast i nattvardsläran, där man som nämnt förut kände till hans kalviniserande tendenser. Det kalvinska inflytandet framträder fastmer redan i dispositionen av de båda dogmatiska arbetena, *Encheiridion* och *Syntagma*. Hos Melanchthon behandlas lagen före evangelium. Om man får döma av systemet lägges alltså huvudvikten vid dess andra bruk, dess roll som tuktomästare till Kristus. Hemmingsen åter behandlar det dogmatiska stoffet i fyra klasser, varav den första avhandlar Guds nådesförbund i evangelium, medan den principiella behandlingen av lagen kommer först i den andra. Där införes den såsom regel för livsföringen. Här synes alltså lagen ha placerats helt med hänsyn till dess tredje bruk, att vara en norm för den kristnes liv. Hemmingsen framställer med andra ord — hans egna — först *credenda* och sedan *agenda*. Därmed sammanhänger en rad andra drag,

som likaledes framhäver släktskapen med Calvin. Mera än för rättfärdiggörelsen intresserar sig Hemmingsen för pånyttfödelsen, för gudsbe-lätets återställande i människan, vilket naturligt för fram till den nämnda laguppfyllelsen och den kristna fullkomligheten, både under jordelivet och i slutfulländningen, såsom naturlig utmyning för dogmatiken.

Hemmingsens ställning i nattvardsläran har utgjort ett kyrko- och personhistoriskt problem med åtskilliga besvärliga punkter. Det måste hädanefter anses som fullt utrett, att Hemmingsen från början till slutet på sin lärda bana hyllat en kristologi, som i sin anslutning till skola-stikens lära om *communicatio idiomatum* tar bestämt avstånd från Luther. Till den mänskliga naturens essentiella egenskaper hör enligt denna uppfattning lokal begränsning, och följaktligen kan unio hypostatice icke ändra något i detta förhållande. Ubikvitet skulle enligt Hemmingsen betyda ett gudomliggörande av den mänskliga naturen. Han reser alltså mot Luther och dennes ortodoxa efterföljare anklagelsen för eutykianism, kalvinisternas slagnummer i polemiken mot lutheranerna. Denna kristologi kan mycket väl ha sitt närmaste ursprung hos Melanchthon, som också förkunnat sin anslutning till skolastiken på denna punkt.

Särskilt ingående uppmärksamhet har Barnekow ägnat åt Hemming-sens skolastiska bakgrund. Det är ju välkänt, att protestantismen allt-ifrån Melanchthon i stor utsträckning bygger på skolastikens filosofi. Barnekow har emellertid icke nöjt sig med detta faktum utan har ingående undersökt dennas betydelse för Hemmingsens del. En huvudtes i boken är sålunda, att den för denne avgörande motsättningen icke är den mellan synd och nåd utan den mellan natur och nåd. Nådes-begreppet säges vara orienterat i förhållande till naturbegreppet. Förf. vill med andra ord hos Hemmingsen återfinna det thomistiska schemat natur — övernatur. Detta anses framträda bl. a. i det förhållandet, att Hemmingsen på skolastiskt vis talar om *analogia entis*, en analogi mellan Gud såsom skaparen och världen såsom hans verk, vilken analogi möj-liggör en viss naturlig gudskunskap oberoende av den särskilda uppen-barelsen. Vidare framhålles, att nåden är nödvändig för människan redan i status integritatis, innan synden kommit in i världen. Hennes laguppfyllelse kan icke ens som fullständig förvärva den gudsgemen-skap, för vilken hon är anlagd och som är hennes bestämmelse. Efter fallet når människan genom tro på Kristus denna samma bestämmelse, i det att hon tillföres nådeskvaliteter, som neutraliserar arvsyndens inflytande och ger viljan möjlighet att älska Gud och nästan. Till det naturliga livet lägges nådens nya liv, i kraft av vilket människan har

sin lust i Guds lag. På dessa vägar kommer förf. fram till vad som kan sägas vara hans stora tes: »Den protestantiska teologin överensstämmer i sina grundläggande drag med medeltidsskolastiken» (sid. 302 not 16).

Mot denna tes liksom mot argumenteringen för densamma kan emellertid riktas vägande invändningar. Hela frågeställningen är utan synliga reservationer övertagen från Skydsgaards arbete *Metafysik og Tro*, som ställer emot varandra dialektisk och nythomistisk teologi. Den dialektiska teologin är ju emellertid i stor utsträckning ett anti-idealiskt bakslag, som själv i mycket orienterats från motsättningen Gud — värld. Förf. tycks ha fått med något av denna inställning. Annars skulle han knappast finna det mödan värt att konstatera, att enligt Hemmingsen nåden icke fördärvar naturen eller synden icke upphäver den (sid. 77, 79). Från vem skulle han därigenom skilja sig? Vål icke från Luther, som i denna avhandling om en protestantisk teolog endast skymtar som den store okände? Han har ingen sådan åsikt om en direkt motsats mellan natur och nåd, som här förutsättes. Ett bevis för thomistisk åskådning säges vara, att nåden icke uteslutande är ett korrelerat till synden utan har sin nödvändiga plats även i oskuldens och härlighetens stånd. Men även enligt Luther lever människan i urtillståndet uteslutande av nåd. Och dock torde ingen vilja påstå, att hans uppfattning av förhållandet mellan Gud och värld överensstämmer med den thomistiska »grundkonceptionen». Lika grovmaskiga är andra bevis för Hemmingsens skolastiska nådeslära: att han tänker sig två arter av gudomlig närvaro, två arter av försyn, två arter av liv, naturens och nådens. Det är dock självklart, att relationen natur — nåd måste finnas och ta sig uttryck i all teologi. Att påvisa detta beträffande en viss teolog är att föra ugglor till Athen. Förf:s förfaringssätt får sin förklaring, då han under hänvisning till Skydsgaard säger: »Man antar i allmänhet, att den protestantiska teologien icke har någon plats för eller äger någon motsvarighet till det problemkomplex, som är det centrala inom all romersk teologi och framför allt thomismen, förhållandet mellan naturen och nåden» (sid. 78). Hemmingsens gestaltning av detta förhållande har säkert sitt intresse, men intresset gäller icke dess förekomst utan dess utformning. Men just brytningen mellan skolastisk och luthersk nådesuppfattning, framträdande bl. a. i rättfärdiggörelseläran, utredes icke.

Även på en annan punkt synes Skydsgaard — denna gång se invito — ha utövat ett ödesdigert inflytande. Det spelar en viktig roll för argumenteringen, att Hemmingsen arbetar med en realistisk kunskapsteori,

vilket säges skilja honom från Melanchthons nominalism. Åtskilligt kunde vara att säga om de ganska hårdtagna beläggen för denna realism. Än viktigare är dock, att dess innebörd aldrig göres riktigt klar. Av vissa uttalanden får man det intrycket, att motsättningen nominalism — realism är liktydig med den moderna motsättningen subjektivism — realism. Förf. kompletterar Hemmingsen icke blott med Thomas utan även med franska nythomister, vilket uppenbarligen har sina risker. Sid. 83 not 94 formuleras den realistiska kunskapsläran så: »Scio aliquid esse». Det finns ingen citathänvisning, men i Skydds- gaards a. a. sid. 78 heter det: »Det thomistiske Sidestykke til det cartesianske 'Cogito, ergo sum' er 'Scio aliquid esse'». Genom att detta motstycke till modern subjektivism användes som motstycke till Melanchthons nominalism, göres den senare också til subjektivist. Det framhålls beträffande subjektivismen, att kunskapsförmågan verkligen når objektet (sid. 81). Detta har dock Melanchthon aldrig betvivlat — så länge icke »objektet» närmare bestämmes. I själva verket avses med realism »en ontologisk förening mellan subjekt och objekt» (sid. 281), vilken bl. a. kan förklara, huru den troende i nattvarden åtnjuter Kristi kropp, ehuru denna lokalt befinner sig i himmelen. Mera uppseendeväckande är, att realismen kan rädda sammanhanget mellan tron och den nya lydningen (sid. 303). Melanchthons svårigheter på denna punkt skall bero just på hans nominalism. Den lutherska ortodoxin delar som bekant dessa Melanchthons svårigheter. Likväl förklaras dess unio mystica genom hänvisning till realismen. »Gud bor genom tron i människan sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante» (sid. 192 not 37). Det beaktas icke, att den konsekvent avvisar *varje* beskrivning av sättet för nådesnärvaron. Detta är viktigt, ty lutheranernas sätt att säga nej till metafysiska förklaringar kännetecknar dem på flera punkter. Det visar sig också, att förf. utan att respektera dessa förbehåll bedömer den lutherska nattvardsläran alldeles som dess kalvinistiska motståndare (sid. 291 not 1).

Hemmingsen karakteriseras till sist såsom en kalviniserande teolog, den där dock avvisat den kalvinistiska predestinationsläran och därmed fått över sig ett drag av rationell moralism. Detta torde vara ett bestående resultat. Det skulle dock samtidigt avhållit förf. från att från detta material draga slutsatser rörande gammalprotestantismen i dess helhet. Hemmingsens filippism i omvändelse läran är dock ett varningstecken så gott som något.

MARTIN LINDSTRÖM.