

# SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 16

1940

HÄFTE 4

## INNEHÅLL

### ARTIKLAR:

	Sid.
RAGNAR BRING: Anders Nygrens teologiska gärning . . .	315
GUSTAF WINGREN: Frälsningens Gud som skapare och domare . . . . .	322
SIGFRID VON ENGSTRÖM: Ära, skyldighet, vilja . . . .	340
SVEN KJÖLLERSTRÖM: Striden om 1571 års kyrkoordning under 1600-talet . . . . .	349
FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN . . . . .	372

### TEOLOGISK LITTERATUR:

De store religioner. Under redaksjon av Eivind Berggrav, av professor H. S. NYBERG, Uppsala . . . . .	375
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, in Verbindung mit zahlreichen Fachgenossen herausgegeben von G. Kittel, av professor H. ODEBERG, Lund . . . . .	380
W. Frank: Hofprediger Adolf Stoecker und die christlichsocialen Bewegung, av professor H. ODEBERG, Lund . . . . .	384
H. Odeberg: The Aramaic Portions of Bereshit Rabba with Grammar of Galilæan Aramaic, av kontraktsprosten teol. lic. N. JOHANSSON, Boråby	387
H. Ordning: Dogmatisk metode, av biskop T. BOHLIN, Härnösand . . . .	390
M. Luther: Stora Galaterbrevskommentaren. Ny svensk tolkning jämte inledning av M. Lindström, av professor S. VON ENGSTRÖM, Uppsala	394
A. Fridrichsen: Krig och fred i Nya testamentet, av docent E. SJÖBERG, Lund . . . . .	398

*Manuskript, litteratur och meddelanden till Redaktionen böra adresseras  
till Professor Ragnar Bring, Lund.*

L U N D  
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI  
1 9 4 0

# ANDERS NYGRENS TEOLOGISKA GÄRNING

## NÅGRA REFLEXIONER VID HANS 50-ÅRS DAG

AV PROFESSOR RAGNAR BRING, LUND

Den 15 november detta år fyllde Anders Nygren 50 år. Det är då naturligt att se tillbaka på hans hittillsvarande insatser. Men hans gärning är lyckligtvis ej avslutad, och den låter sig ej heller för närvarande överblicka. I det här följande skall ej lämnas någon redogörelse för hans teologiska verk; detta fortgår ju alltjämt. Blott några strödda reflexioner till hans insats i vår teologi giva vi här.

Då Nygren år 1921 disputerade på en avhandling om religiöst apriori och då han omedelbart efteråt blev docent, trädde han in i det akademiska arbetet som en relativt okänd man. Han tillhörde ingen »skola», han var ej lärjunge till någon särskild svensk teolog, han var ej tidigare räknad bland dem, som man väntade skulle intaga en ledande plats i teologien. Men ett decennium senare var han otvivelaktigt en centralgestalt i svensk teologi; vare sig man anslöt sig till honom eller ivrigt motsade honom, stodo hans namn och hans tankar i centrum för diskussionen. Förvisso är det något ovanligt, att en akademiker så på egen hand skaffar sig sin utbildning och själv söker och finner sin egen väg. Blott en mycket stor begåvning är i stånd därtill. Redan som ung prästman torde Nygren haft sitt religionsfilosofiska och teologiska program ganska klart; det sägs ju också att stora och betydande program på olika områden tillkomma, då deras upphovsmän äro unga.

Då Nygren disputerade, var det framför allt Gustaf Aulén, som med sin vanliga klarsynthet förstod, vad han gick för. Och sedan Nygren 1924 blivit utnämnd till professor i systematisk teologi i Lund, begynte ett enastående samarbete mellan Aulén och Nygren i Lund, vilket också gav de rikaste frukter. Det var en stor tid för teologien

i Lund, då den systematiska teologien förestods av tvenne så markanta teologer. Ej minst denna tidskrift, vars grundare och förste redaktör ju var G. Aulén, har njutit frukterna av detta. Att tidskriften överhuvud står i ständig tacksamhetsskuld till Anders Nygren, må här särskilt betygas.

I Nygrens författarskap är en sak påfallande, nämligen hans enastående förmåga att få fram det väsentliga i också de mest invecklade och svårlösta problem. Därför har han kunnat framställa också svåra frågor på ett sällsynt klart och överskådligt sätt. Han har också blivit en i vissa avseenden utomordentlig pedagog. Hans säkra blick för det väsentliga har också framträtt i hans ställningstagande i praktiska sammanhang. I kyrkomöte och domkapitel har han givit prov på sitt utpräglade sinne för det konkreta och reella i skilda frågor och han har där vunnit stort anseende.

Det är emellertid klart, att Nygrens förmåga framför allt dokumenterat sig i det vetenskapliga författarskapet. Och det behöver ej här särskilt betonas, vilken betydande forskare Nygren blivit och hur stor uppmärksamhet hans arbeten väckt både i vårt land och i andra länder. Hans klarhet och hans förmåga att göra en framställning överskådlig, även då den vilar på ett kolossalt material, har blivit allmänt beundrad. Denna förmåga sammanhänger just med hans klara och skarpa blick för vad som är det i ett problem väsentliga, vad som ifrågavarande sammanhang innerst går ut på.

Kanske är det emellertid just denna Nygrens framträdande förmåga att isolera de för bedömandet av ett komplicerat sammanhang avgörande faktorerna och uttaga och fixera det i en idéhistorisk uppgörelse betydelsefulla och avgörande, som är orsaken till att relativt många ha haft svårt att förstå hans böcker, trots den klarhet, varmed de äro skrivna. Många kunde nämligen ej i Nygrens klara och logiska utredningar återfinna, vad de önskat och varit vana att förbinda med vissa föreställningar och frågor. Och själva knappheten i Nygrens framställning hade den olägenheten med sig, att många bifrågor skötos åt sidan för en central tankegång. Då det emellertid ofta var bifrågorna, som intresserade vissa läsare, kommo dessa att sakna svar på sina frågor eller inläste i Nygrens framställning meningar, som ej stodo där. Man har också stundom kunnat se, att

lärjungar och eftersägare ej förstått, huru utomordentligt noggrant Nygren uttryckt sig och hur väl han har sett möjliga misstag och undvikit dem utan att alltid utförligt redogöra för skälen därtill — något som hade måst minska klarheten och överskådligheten. Men de, som ej förstått, hur utomordentligt noggrant genomtänkt och sluten hans tankegång var, ha på de ytterligt vanskliga områden, varpå Nygren rört sig med suverän säkerhet, kunnat komma in på vägar, som han direkt eller indirekt avvisat, utan att de därvid märkt, att de missförstått honom.

Emellertid är det klart, att många andra motiv än missförstånd legat bakom den strid, som stundom förts mot Nygrens framställning. Bortsett från de rent sakliga invändningar, som kunnat resas, finns det ju i vårt land en vitt utbredd tendens till en obestämd, föga genomtänkt mystik eller känslokristendom; det finns mycken vag idealism, som avskyr kristendomens klara förkunnelse om Guds kärlek och hans verk i Kristus och vill utbyta denna mot ett mer allmänt tal om helande själskrafter hos människan och den enskilda människans eviga värde och förmåga i religiöst avseende. För alla sådana riktningar var det stötande, att Nygren så klart och skarpt påvisade, vad kristendomen historiskt sett betytt, i vilken kamp den stått inställd och hur den ofta måst värja sig mot just dylika riktningar och mot att nedsjunka till en allmän kulturteori, som *en* tid motståndslöst kunde accepteras av alla, emedan den blott innehöll vad som överensstämde med vad som för tillfället ansågs självklart värdefullt och allmänt ideellt, men som under en följande tid också visade sin förgänglighet och sina ödesdigra följder.

Nygrens första arbete behandlade ju frågan om religiöst apriori. Det är därför ej just bevis på kunnighet, då man gjort gällande, att han tenderar att isolera kristendomen från andra livsområden. Nygren har visserligen klart uppvisat, att föreställningarna om ett *psykologiskt* apriori, ett konkret anlag hos människan till kristen religion, filosofiskt sett är en illusion och från kristen synpunkt sett leder helt vilse; men detta betyder ej, att kristendomen eller religionen isoleras. Tvärtom har Nygren sökt angiva religionens plats i andelivet och därvid framlagt en teori om olika erfarenhetsområden och deras förhållande till varandra. Att närmare pröva och eventuellt utföra denna teori

tillhör för närvarande religionsfilosofiens allra angelägnaste uppgifter. Och här är ett av de områden inom den teologiska vetenskapen, där Nygren själv torde kunna väntas giva nya bidrag till forskningen genom att närmare utföra sina intentioner.

Nygrens betydelse som teologisk forskare torde sammanhänga med att han på ett högst ovanligt sätt förenar den skarpsynte filosofens sinne för de principiella, allmänna frågorna och teologens och historikerns vilja och förmåga att tränga in i det konkreta materialet och fixera, vad som är väsentligt i detta. Båda dessa egenskaper framträda på glänsande sätt i trenne av Nygrens arbeten, vilka alla tidigare recenserats i denna tidskrift. I det alltför mycket förbisedda men sakligt ytterst betydande verk om Schleiermacher och konsekvenserna av vissa tendenser i hans teologi, vilket Nygren utgav vid 100-årsminnet av utgivandet av *Der christliche Glaube (Dogmatikens vetenskapliga grundläggning)*; recenserad i denna tidskrift årg. 12, 1936, sid. 287 ff.) har han vidare utfört och historiskt belyst vissa i doktorsavhandlingen framlagda religionsfilosofiska teorier och samtidigt gjort Schleiermachers åskådning på nytt sätt begriplig. I *Filosofisk och kristen etik* (recenserad här årg. 9, 1933, sid. 50 ff.) har han ej blott bestämt den filosofiska etikens vetenskapliga uppgift på nytt sätt utan också klarlagt innebörden av det kristna ethos och därvid utrett en rad betydelsefulla och mycket omdebatterade och svårutredda frågor. Och i hans nu mest kända och omtalade, redan klassiskt vordna och med rätta såsom standardverk betecknade *Den kristna kärlekstanken genom tiderna, Eros och agápe* (del I recenserad här årg. 6, 1930, sid. 367 ff., samt del II årg. 13, 1937, sid. 274 ff.) har han från en bestämd utgångspunkt givit en överblick över kristen idéhistoria, som för närvarande saknar sin like. Att ha kunnat fixera denna utgångspunkt, det kristna agápemotivet, skarpt skilt från och i strid med den erostanke, som man vanligen förblandat därmed, betyder redan det i och för sig en utomordentlig insats i den teologiska forskningen. Framför allt det, att mångfaldiga problem i den kristna idéhistorien ut ifrån den av Nygren fixerade utgångspunkten låta sig lösa och att mycket, som förut varit svårt att förklara, nu blivit begripligt (bl. a. vissa sidor av Luthers reformatoriska insats; hela betydelsen av den framstår ju i klarare ljus) visar, hur djupt Nygrens grepp varit.

Det behöver ej här framhållas, vilken oerhörd prestation det är att kunna bemästra ett så jättelikt stoff och göra framställningen klar och enkel. Men man kan verkligen ställa upp frågan, om ej, paradoxalt nog, just Nygrens med rätta berömda klarhet är *en* orsak till en del missförstånd beträffande innehållet i just sist omnämnda verk. Professor H. Odeberg har pekat på den möjligheten i en tidningsartikel, vari han med anledning av Nygrens femtioårsdag framhåller betydelsen av Nygrens teologiska insats. »Man kan till och med säga», skriver Odeberg, »att hans språk är så kristallklart och logiskt, att det blir alltför lättfattligt. Läsaren märker icke det enorma arbete som ligger bakom de enkelt formulerade satserna och tror därför gärna — om han icke tränger djupare — att själva saken är enklare än den är. Ty Nygrens teologi är skarpsinnig och den är enkelt formulerad, men den kan icke gripas i en handvändning, icke minst därför, att den röjer upp med en mängd djupt inrotade föreställningar, som det kräver stor möda att frigöra sig ifrån.»

Nygrens gärning är som sagt icke avslutad, och den pekar också genom sin innebörd ständigt framåt. Nya problemställningar ha genom denna uppkommit, nya frågor ha blivit brännande. Nu torde det teologiska läget framför allt göra en ny framställning av det nytestamentliga trosinnehållet behövlig. Om därvid exegetik och systematik kunna samarbeta endräktigt och djupast sett bilda en enhet, är detta från systematiskt håll förberett bl. a. genom Nygrens arbete, och man torde också av honom hava anledning att vänta bidrag i nämnda förnyade tolkningsförsök av det nytestamentliga materialet. Men även många andra frågor kan man vänta bli behandlade av Nygren. I klarhetens intresse har han nämligen som nämnts ofta förbigått problem, vilka måste utredas närmare i ett nytt sammanhang. Vi ha redan ovan berört, hurusom man kan ha rätt att av Nygren hoppas på en ny religionsfilosofisk utredning, som närmare utför vissa hans intentioner. En sådan synes nödvändig också därför, att det är vida mer krävande att frigöra sig från hittills gängse utgångspunkter i tänkandet och från förutfattade meningar, än man skulle vilja tro. Om man t. ex. utgår från en platonisk vy, enligt vilket det godas, det sannas och det skönas idéer borde sammanhållas genom att underordnas en högsta idé och så från denna utgångspunkt försöker förstå Nygrens teori om olika

självständiga erfarenhetsområden, måste ju dessa bli fattade såsom på så sätt skilda från varandra, att ingen enhetlig princip kunde angivas, då ju Nygren icke kan antaga någon innehållsfylld idé, varunder de nämnda idéerna kunna på något sätt inordnas. Det är vida svårare att frigöra sig från platonska utgångspunkter i tänkandet, än man kunde tro, och gör man ej det, blir Nygrens tankegång ej blott svårförståelig utan delvis meningslös. Men Nygrens teori är förvisso ej meningslös och avskär ej heller det sakliga sambandet mellan olika erfarenhetsområden, men den förlägger detta till ett annat plan och ger däråt en annan innebörd, än man gjort inom platonskt tänkande.

Men än mer torde vissa frågor i samband med Nygrens stora verk om eros och agape kräva vidare utredning av honom själv. Alltför få torde t. ex. ha observerat, att Nygren för tillfället *med avsikt ej* gått närmare in på förhållandet mellan agape och nomos. Den undersökningen återstår, och många som instinktivt saknat någon sida i kristendomstolkningen vid läsningen av nämnda bok, torde då kunna få se, huru Nygren mer än väl vetat om, att just de problem, som höra samman med »lagen», också kräva hänsyn, ja, så stor hänsyn, att dessa frågor behöva en alldeles särskild utredning. Nygren betonar (Kärlekstanken II, sid. 36 f. och 123 ff.), att agape ej är en bestående värdeordning utan en aktuell omvärdering. »Agape är till sin natur en omvärdering. Den är ett övervinnande av nomos, och den existerar endast i denna spänning. Att undanskaffa spänningen och sålunda förvandla agape från aktuell omvärdering till en ny bestående värdeordning, blir i grunden detsamma som att upphäva den.» Marcion gjorde ett sådant försök, vilket måste resultera i att agape upphävdes. Ty »först mot syndens bakgrund uppenbarar sig den gudomliga kärleken i sitt paradoxala djup, såsom verklig agape» (II, sid. 123). — Många missförstånd både från lärjungars sida och från kritikers torde sammanhänga med att man sett agape som en bestående värdeordning i stället för som en aktuell omvärdering. Men vad detta sista innebär, torde bäst kunna närmare klarläggas genom en analys av problemkomplexet nomos-agape. Och en sådan får man hoppas Nygren själv skall giva.

Då vi sluta tidskriftens tacksamhetsbetygelser och lyckönskningar till Nygren med ett hopp om nya insatser från hans sida på teologiens

område, rikta vi därmed med avsikt blicken framåt. Däri ligger ju nämligen först en förhoppning om att den svenska teologien ytterligare skall bli berikad genom nya markanta och klarläggande arbeten av honom. Och vidare ligger däri den övertygelsen, att Nygrens teologi genom sin innebörd tillhör framtiden; han har ju givit oss en klarare historisk kunskap om vad kristendomen historiskt sett varit och är, han har givit nya problemställningar för framtida forskning och han har lagt grunden till en kristendomstolkning, som kan bidra till kristendomens hållfasthet i hårda tider och till dess förnyelse ifrån, vare sig denna nu kan komma att ske genom en ständig fortgående besinning på vad som är det bärande i kristendomen eller genom särskilda reformatoriska insatser av därtill kallade människor.

# FRÄLSNINGENS GUD SÅSOM SKAPARE OCH DOMARE

AV TEOL. LIC. GUSTAF WINGREN, LUND

Den frigörelse från bundenheten i 1800-talets metafysiska filosofi, som är det mest karakteristiska draget i evangelisk teologi efter det senaste sekelskiftet, har varit av utomordentlig betydelse, inte minst inom svensk systematisk teologi. Att se kristen tro inifrån, att skarpt dra gränsen mellan de två linjerna i Västerlandets andliga historia, linjen från Hellas och linjen från Bibeln, har varit den klart fattade uppgiften för denna teologi. Resultatet har blivit — detta kan icke förnekas — en klarare blick för det karakteristiskt kristna, än man synes ha haft tidigare. Nyorienteringen har emellertid icke betytt en återgång till ortodox teologi. Den organiska synpunkten möter överallt och medför ett förkastande av den ortodoxa teologiens loci-metod. Följden härav har i sin tur blivit, att det endast är ett relativt begränsat antal trostankar, som kommit att behandlas: en noggrannare genomgång av mera »periferiska» trostankar skulle ha medfört faran för den organiska synpunktens borttappande. Urvalet tycks därvid ha skett efter en bestämd princip: den systematiska och idéhistoriska undersökningen har väsentligen inriktats på frälsningstanken, trosbegreppet, uppenbarelsen i Kristus. Sådana trostankar som skapelsetanken och lagtanken ha däremot endast i ringa grad uppmärksamrats. Skapelsen och lagen ha syntts periferiska i förhållande till frälsningen, tron, Kristusuppenbarelsen.

Härmed sammanhänger en annan sak. Skapelsen och lagen ha medfört vissa risker för utglidning till en för kristen tro främmande syn. Skapelsetanken och de med denna sammanhängande tankarna — det naturligt goda, den naturliga gudskunskapen — ha varit ytterst svåra att tangera utan medgivanden åt den av metafysisk idealism bestämda teologien, den teologi alltså, som man just ville bli fri ifrån. När en

sådan teolog som Brunner behandlat dylika problem, har han alltid låtit den *positiva* behandlingen få karaktären av en kompromiss med idealismen, och den *negativa* behandlingen får då innebära angivandet av begränsningen i idealismen. Något försök att också se dessa med skapelsetanken sammanhängande tankar ur trons eget centrum möter man hos honom icke. Och man kan fråga sig, om icke något liknande gäller tanken på lagen. Här är det Kant, som kastar sin skugga över själva ordet lag: med en positiv framställning av lagen i kristet sammanhang synes man eo ipso röra sig i riktning mot kantiansk rigorism. Inte heller lagen har syntts möjlig att utan svårigheter förstå från trons eget centrum.

Det är emellertid nödvändigt, att skapelsen och lagen åter komma till sin rätt i den systematiska teologien, icke såsom en eftergift åt en idealistisk eller moralistisk åskådning utan sedda just ur trons eget centrum, alltså under bevarande av huvudlinjen i de senaste decenniernas nyorienterade evangeliska teologi. Detta kan endast ske genom *historiska* undersökningar av skapelsetanken och dialektiken mellan lag och evangelium på höjdpunkterna av det kristna trostänkandets historia. Undersökningen skulle kunna sätta in i Nya testamentet eller i reformationen. Man kunde också gå till en punkt i kristendomens historia, då riktningar och rörelser framträtt med försöket att helt eliminera skapelsen och lagen ur kristen tro, och därvid låta undersökningen omfatta dels dessa riktningars argumentation mot skapelsen och lagen, dels den kyrkliga teologiens arbete på att avvärja dessa angrepp. Härmed vinnes ett dubbelt resultat. För det första får man ett konkret åskådningsexempel på hur en uppfattning, som gjort rent hus med skapelsen och lagen, ser ut. Man får se, vilken gudsbild som ligger bakom ett sådant tänkande, och vilka konsekvenser skapelsens och lagens bortfallande får för själva frälsningstanken. Om man därigenom övertygats om att skapelsetanken och dialektiken lag—evangelium äro nödvändiga i kristen tro, så får man för det andra — genom studiet av den samtida kyrkliga teologiens positiva arbete med skapelsetanken och lagtanken — se ett försök att ur kristen synpunkt hävda skapelsen och lagen såsom ingående i trons sammanhang.

En lämplig punkt i idéhistorien, där iakttagelser av nu antydd art kunna göras, är motsatsen mellan Marcion och Ireneus. I en uppsats

om Marcion (denna tidskrift 1936, sid. 318 ff.) har ett försök gjorts att klarlägga den gudsbild, utifrån vilken Marcion kommer fram till sin negativa inställning gentemot skapelsen och lagen. Undersökningen mynnade ut i ett konstaterande av att Marcions själva frälsningstro förlorat sin urkristna halt och att detta förhållande beror på hans utsöndrande av skapelse och lag från gudsbilden (sid. 338). I en annan uppsats (denna tidskrift 1940, sid. 133 ff.) togs Ireneus upp till behandling, varvid uppmärksamheten särskilt var inriktad på Ireneus' positiva behandling av skapelsen och lagen. Det systematiskt väsentliga i detta sammanhang var, att skapelsen, lagen och frälsningen i Ireneus' åskådning organiskt hänga samman (sid. 147). Man kan säga, att skapelsetanken hos Ireneus kommer att framstå som en bestämning av frälsningstanken, en bestämning, som ur en synpunkt icke säger något nytt utöver vad som redan rymmes i frälsningstanken men som å andra sidan preciserar denna på ett sätt, som innebär ett skyddande av den gentemot hellenistiska utglidningar. Undersökningen av Marcion visar, att en negligering av skapelsen och lagen medför en destruktion av själva den kristna frälsningstanken. Undersökningen av Ireneus visar sammalunda, att han kan bevara frälsningstanken ren, endast så länge som han håller fast, att skapelsen och lagen äro Guds verk. En sammanfattande jämförelse mellan Marcion och Ireneus, som vi här ämna anställa, skall bekräfta detta. (Beträffande alla detaljer i Marcions och Ireneus' åskådningar, vilka i det följande betraktas som kända, hänvisas till de nyss nämnda två uppsatserna.)

Det som är gemensamt för Marcion och gnosticismen, är uppfattningen om frälsningens innebörd. Den fattas på båda håll som befrielse från sinnevärlden och införlivande med den gudomliga världen. Man kan också uttrycka detta så, att frälsningen är befrielse ur skapelsen: skapelsens gud är ju en annan än frälsningens.

Om skapelsen sålunda måste utsöndras från Gud, så är det i full konsekvens härmed att utsöndra även lagen från Gud. Ty lagen hör hemma i ett sammanhang, där det onda, som står emot Gud, icke är världen i dess egenskap av värld utan den viljemässigt fattade synden. Lagen implicerar viljemotsatsen Gud—synd, liksom skapelsen, när den återföres på Gud, är ett ständigt nej till den religiösa syn, för vilken

världen såsom sådan är något ont. Frälsningen skulle alltså icke kunna förbli frälsning i Marcions mening, om skapelsen och lagen sammankopplas med Gud. Skapelsen och lagen verka förorenande på den gudsbild, som han utifrån sin frälsningstanke måste ha. Ty för Marcion är det så: blir icke människan helt frälst från världen, så har hon intet hopp. Den Gud, som skall kunna verkligen frälsa, får alltså inte själv vara ingången i världen eller stå i positiv ställning till världen. Det är lika orimligt, som det skulle vara för Paulus att karakterisera Gud såsom syndig. Hela frälsningen äventyras för Marcion, om Gud icke sättes bestämt emot världen. Just utifrån sin frälsningstanke måste han sålunda avskilja skapelse och lag från Gud. Ty skapelsen innebär ett positivt förhållande mellan Gud och värld. Och lagen visar på ett irriterande sätt på synden såsom något helt annat än världen i dess egenskap av värld: lagen implicerar även den ett positivt förhållande mellan Gud och värld, erinrar ständigt på nytt om skapelsen, pekar oavlåtligt på det goda såsom goda handlingar, god vilja *i världen*. En Gud, som är besmittad med skapelse och lag, han måste enligt Marcion själv vara förorenad av det onda, han skall frälsa ur. En Gud, som skapat världen och givit lagen, kan icke frälsa oss. Skapelsen och lagen måste utskiljas från den Gud, som vi skola kunna tro på såsom en verkligt *frälsande* Gud.

Det enda, som i detta sammanhang kan tänkas spela en roll, som motsvarar skapelsen i kristen tro, är den gnostiska »fall»-myten. Den gnostiska tron på ett gudomligt element i människan, som skall fräslas ut ur världen, motsvarar ju ur en synpunkt den kristna skapelsetanken. I den mån som skapelsetanken betyder tanken på människans bestämelse och hennes skuld, när hon bryter sin bestämmelse — överhuvud: i den mån som skapelsetanken sammanfaller med den naturliga gudskunskapens tanke, kan det sägas, att gnosticismen ger utrymme åt en motsvarighet till den kristna skapelsetron. Genom detta fall från den högre världen ned i den lägre är dock klyftan mellan Gud och värld överbryggad; överbryggandet är visserligen »fall», något ont, men det har ändå skett. Sedan dess sover kunskapen om Gud i människan. En analys skall visserligen visa, att denna gnostiska »naturliga gudskunskap» inte har ett spår att göra med den kristna tron på skapelsen och den naturliga gudskunskapen, men den innebär dock i sitt sam-

manhang en *motsvarighet* till kristen skapelsetro. Genom Marcions avvisande av »fall»-myten skärpes motsatsen Gud—värld vida utöver vad som skett i gnosticismen.

Klyftan är oöverbryggbar. Den överbryggas icke heller av Kristus, ty Kristus har icke inkarnerats. Den överbryggas på ett sätt icke heller i den tillkommande yttersta tiden, ty världen förgås och kroppen frälses aldrig.

Detta avvisande av »fall»-myten kan ur en synpunkt tolkas som ett utslag av att Marcion står närmare urkristen tro, än gnosticismen i allmänhet gör. Genom gnosticisomens lära om det gudomliga elementet i människan kom ju frälsningen att betyda självfrälsning (Frälsaren väcker något, som sovit i människan). För urkristen tro är det däremot karakteristiskt, att människan så är fången i synd, att hon icke utifrån sig själv kan övervinna synden, ens om hon vet, vad synden är. Nåden kommer alltså — i likhet med inom Nya testamentet — starkt till uttryck hos Marcion. Men hela den gnostiska grundsynen är hos Marcion kvar. Gud och värld stå emot varandra — enda skillnaden är, att om »fall»-myten låter »världen» rymma ett element från Gud, så förnekar Marcion, att detta element finnes. För gudsbilden har detta icke någon betydelse.

Enligt Ireneus åter är Gud till sitt väsen Skapare. För honom står icke världen emot Gud: Guds förhållande till världen är tvärtom idealiter positivt. Världen och människorna äro skapade till Guds värld och Guds barn. Synden är att icke vilja stå i denna gemenskap, icke vilja mottaga, att vara »otacksam», som Ireneus säger. Om Guds förhållande till sin värld i skapelsen är gemenskap och människans förhållande till Gud självklar lydnad, så blir Gud kravets Gud, när lydnaden bytes i trots. I relation till synden blir Guds skapande vilja s. a. s. automatiskt lag. Frälsningen är likaledes skapelse, men i en bestämd aspekt, nämligen som seger över synden. Då segern över synden innebär upphävandet av det, i relation till vilket skapelsen blev lag, betyder sålunda frälsningen frihet från lagen och återgång till skapelsen, en ännu rikare skapelse. Skapelse, lag och frälsning äro sålunda olika aspekter på samma gudsvilja.

Den frälsning, det här gäller, är frälsning i betydelsen av seger över den viljemässigt fattade synden, icke i betydelsen av frälsning

från materien till Gud. På samma sätt som Marcions frälsningstanke för sin renhet var beroende av att Gud icke tänktes besmittad med skapelse och lag, så är Ireneus' frälsningstanke för sin renhet beroende av att Gud tänkes stå bakom skapelsen och lagen. Utsöndrandet av skapelsen och lagen från Gud implicerar en betraktelse, enligt vilken världen såsom sådan står som en självständig storhet emot Gud — eftersom Gud ju icke skapat den — en betraktelse, enligt vilken synden icke är *fiendskap* mot Gud: lagen, som just uttrycker denna viljemot-sats, är ju icke given av Gud. Frälsningstankens olika art hos Ireneus och Marcion tvingar sålunda den förre att sammanbinda skapelsen och lagen med Gud, den senare att utsöndra skapelsen och lagen från Gud.

Om både lagen och frälsningen äro Guds handlingsätt gentemot synden, så innebär detta, att Gud för Ireneus icke är en utifrån människan sett entydig storhet. För Marcion är Gud antingen kärlek och frälsning eller också lag och dom. Den högste Guden är kärlek, den lägre, demiurgen, är lag och dom. Därigenom blir var och en av Marcions två gudar entydiga, deras väsen bli var för sig i teoretisk mening motsägelselösa. Därför saknas dialektiken mellan *magnitudo* och *dilectio* hos Marcion. För Ireneus åter är det typiskt, att vi känna Gud i hans kärlek men icke i hans majestät (*secundum magnitudinem* — *secundum dilectionem*). Guds kärlek är sålunda ett under. Samma under uttryckes genom tanken, att Gud står såväl bakom lagen som bakom frälsningen. Därigenom hindras den i frälsningen uttryckta kärleken att bli en rationell storhet. Denna olikhet mellan Marcion och Ireneus hänger samman med att Gud för Ireneus är suverän, under det att Marcion uppgivit Guds suveränitet. Härmed sammanhänger vidare, att tron för Marcion har teoretisk karaktär — den som tror, *känner till* en annan *verklighet*, nämligen den förr okände, men nu i Kristus uppenbarade Guden. Den teoretiskt omböjda tron svarar emot den entydiga, rationella, motsägelselösa storheten Guds kärlek. Om Gud åter står såväl bakom lagen som bakom frälsningen, om Gud trots sin uppenbarelse i kärlek är ogenomtränglig i sitt majestät — såsom fallet är hos Ireneus — kan tron aldrig bli en teoretisk besittning. Uppenbarelse kan då aldrig bli ett meddelande av en teoretisk sanning. Lagen är i stället en *gärning* av Gud. Frälsningen är en annan *gärning*.

För Marcion måste däremot uppenbarelsen innebära meddelandet

av en teoretisk sanning. Han förnekar uppenbarelse utanför den i tiden infallande uppenbarelsen genom Jesus Kristus. Enligt Ireneus har Gud utfört en ny gärning genom inkarnationen i Jesus Kristus — så ter det sig, där man skiljer mellan *magnitudo* och *dilectio*. Marcion, som inte skiljer mellan *magnitudo* och *dilectio*, kan icke tillvarataga exklusiviteten i Kristusuppenbarelsen på annat sätt än genom att förneka uppenbarelse före Kristus. Eftersom gudsbildens innehåll är entydigt, vore hela exklusiviteten i Kristusuppenbarelsen tillspillogiven, om uppenbarelse erkändes utanför den »historiske» Kristus.<sup>1</sup> Förnekandet av »naturlig gudskunskap» i varje form är alltid ett tecken på att ett teoretiskt uppenbarelsbegrepp föreligger.

För Ireneus vore uppgivandet av den naturliga gudskunskapen en orimlighet. Det skulle betyda förnekelse av Guds rättfärdighet och förnekelse av Guds suveränitet. På yttersta dagen dömer Gud alla människor, och denna dom är endast rättvis, om alla fått veta hans vilja. Den naturliga gudskunskapen är sålunda något, som nödvändigt sammanhänger med Guds rättfärdighet. Men suveräniteten kräver likaledes den naturliga gudskunskapen som något nödvändigt. Om någon skulle påstå, att det finnes en människa utan någon som helst kunskap om Gud, så skulle detta för Ireneus betyda, att någon annan än Gud skapat denna människa och att hon levat sitt liv inom en sfär av universum, där Gud icke haft makten (utan i stället en annan lägre gud). Just utifrån sitt förnekande av skapelsen hävdade gnostikerna, att Gud var okänd. Tron på skapelsen och på Guds suveränitet över jorden och alla människor innebär därför också ett hävdande av den naturliga gudskunskapen. Marcions förnekande av den naturliga gudskunskapen ligger sålunda helt i linje med hans utsöndrande av domen från Gud, hans upphävande av Guds suveränitet och hans avvisande av skapelsetron.

Vår utgångspunkt i början av denna framställning var av rent systematisk art. Vi konstaterade, i hur ringa utsträckning skapelsen

<sup>1</sup> Marcion är sålunda modalist, vilket däremot icke kan sägas om Ireneus, trots W. Bousset, *Kyrios Christos*, 1913, sid. 429 f.: »praktischer Modalismus». Jfr även A. Harnack, *Lehrbuch I*, 4. Aufl. 1909, sid. 584, not 2, där motiveringen dock är en annan än här.

och lagen behandlas i moderna framställningar av det egenartat kristna, och vi betonade svårigheten att förstå dessa båda storheter, skapelsen och lagen, utifrån den kristna trons centrum: en positiv framställning av skapelse och lag finge lätt karaktären av en kompromiss med den idealism och den moralism, mot vilken det gäller att avgränsa den kristna tron. Vi ställde det som en uppgift att söka se skapelsen och lagen utifrån den kristna trons centrum, en uppgift, som närmast hade *historisk* karaktär. Under den historiska undersökning, till vilken vi hänvisat, anse vi oss ha klargjort sammanhanget mellan Marcions frälsningstanke och hans avskaffande av skapelsen och lagen ur gudsbilden. Den frälsningstanke och den gudsbild, utifrån vilken negativiteten gentemot lag och skapelse blev en följd, kunde icke karakteriseras som den typiskt kristna gudsbilden och frälsningstanken. Den historiska undersökning av Ireneus, till vilken vi hänvisat, har sökt visa sammanhanget mellan hans frälsningstanke och hans fasthållande vid skapelsen och lagen som Guds verk. Den kristna frälsningstanken och gudsbilden förutsätter — för att kunna bevara sin renhet — ett bestämt, positivt tänkande över lagen och skapelsen. Vi återgå till vår ursprungliga systematiska frågeställning. Vi ha alltså nu att principiellt söka ange relationen dels mellan lagen och frälsningen (tron), dels mellan skapelsen och frälsningen.

Först något om gudsbilden. Den kristna gudsbilden karakteriseras därav, att det är den viljemässigt fattade synden, som tänkes såsom det, vilket är gudsviljan motsatt. Däremot är världen, materien något, som kan tänkas stå antingen på Guds eller på syndens sida i motsatsen Gud—synd. Om världen skulle tänkas som sådan vara något Gud motsatt, skulle motsatsen omedelbart få färgen av differens mellan ett högre värde (Gud) och ett lägre värde (världen), icke av viljemotsats i egentlig mening. Motsatsen Gud—värld kan sägas vara karakteristisk för hellensk, gnostisk religiositet. Denna visar sin hellenska art även däri, att uppenbarelsen får teoretisk karaktär. Uppenbarelsen blir kunskap om en ny verklighet av högre värde än den verklighet, vi förut känna.

Den gnostiska naturliga gudskunskapen har just denna teoretiska karaktär. Den naturliga gudskunskapen innebär inom denna religiositet *anamnesis* — en konsekvens av »fall»-myten. Den är ett latent vetande

om den högre värld, av vilken människan bär ett element inom sig. Frälsningen innebär ett väckande av detta latent element. När Marcion gentemot denna syn vill hävda det i frälsningen genom Kristus givna som något *nytt*, icke som ett väckande av något förut förefintligt, stryker han anamnesis, »fall»-myten, den naturliga gudskunskapen. Gud får icke ha haft någon kontakt med människan, förrän han möter henne i Jesus Kristus. Och Jesus Kristus visar Guds sig alltid lika väsen, helt bestämt av godheten, »bonitas», från vilken lagen och med denna sammanhängande element avskilt. Det teoretiska uppenbarelsbegreppet ligger sålunda bakom såväl gnosticisms naturliga gudskunskap som Marcions avvisande därav. Då Marcions gudsbild är entydig utifrån människan, motsägelslös, så måste tanken, att uppenbarelsen i Jesus Kristus ger något helt *nytt*, som konsekvens föra med sig den tanken, att den naturliga gudskunskapen strykes.

För kristet tänkande är Gud icke i denna teoretiska mening motsägelslös, utan frågan om gudsbildens entydighet är en fråga om Gud som den enhetliga viljan. Det innebär utifrån denna aspekt ingen motsägelse, att Gud är lagens och evangeliets Gud — trots att lagen ur en synpunkt är evangeliet motsatt — om man nämligen kan se lag och evangelium som utslag av en enhetlig gudsvilja, kärleken. Till detta problem återkomma vi vid behandlingen av *lagen och frälsningen*.

Därnäst något om frälsningstanken. Marcions och gnosticisms inbördes överensstämmelse kan också ses ur en annan synpunkt. Liksom båda ha det teoretiska uppenbarelsbegreppet gemensamt, så äro de även ense ifråga om det väsentliga i frälsningstanken. Deras frälsningsuppfattning är den, som måste följa av motsatsen Gud—värld: frälsningen är frälsning från världen, från sinnlighetens liv. Om gnosticismen tänker denna frälsning realiserad därigenom, att Frälsaren väcker något hos människan latent, och Marcion tänker frälsningen realiserad, genom att Frälsaren giver något totalt nytt, så är denna differens av synnerligen ringa betydelse ur frälsningstankens synpunkt: strukturen av frälsningen är densamma. Marcion betyder en accentförflyttning gentemot gnosticismen.

Den kristna frälsningstanken är tänkt utifrån motsatsen Gud—synd och betyder, såsom påpekats, seger över synden. Frälsningen är något totalt *nytt* — härom är Ireneus enig med Marcion. Den är en ny

gärning av Gud, inkarnationen. Men eftersom uppenbarelsbegreppet i kristet tänkande icke är teoretiskt, hindrar detta faktum, att frälsningen är något totalt nytt, icke den tanken, att samma gudsvilja, som tar sig uttryck i frälsningens gärning, också kan stå bakom andra gärningar — det nya i frälsningens gärning riskeras på intet sätt härigenom. Samma gudsvilja står sålunda bakom frälsningen, lagen och skapelsen. Beträffande den inre relationen mellan dessa tre storheter ha vi nu att ta upp två delproblem, nämligen dels förhållandet mellan lagen och frälsningen, dels förhållandet mellan skapelsen och frälsningen. Det bör emellertid betonas, att det här inte kan vara fråga om annat än att framföra vissa i vårt sammanhang särskilt viktiga synpunkter — dessutom i mycket fragmentarisk form.

Svårigheten i angivandet av den inre relationen mellan *lagen* och *frälsningen* består däri, att ett energiskt fasthållande vid *lagen* såsom något evangelium motsatt och, trots sin motsats till evangelium, uttryckande gudsviljan synes äventyra gudsviljans enhetlighet — eller också är det fara värt, att enhetligheten vinnes under ett äventyrande av evangeliets, frälsningens renhet till förmån för *lagen*. *Lagen* synes ju nämligen icke ge uttryck åt kärleken. Den, som står i *lagens* tillstånd, står i trälldomens tillstånd och Guds egen vilja med *lagen* är just trälldomen. *Lagen* kan då tänkas ge uttryck åt Guds kärlek på så sätt, att det trälldomstillstånd, som *lagen* sätter människan i, har pedagogisk betydelse och avser att uppfostra människan till att mottaga frälsningen, vilken ju i sin tur är uttryck för Guds kärlek. Genom sin finala inriktning på tronen vore *lagen* alltså uttryck för Guds kärlek.

Denna tanke är en riktig tanke, när den tänkes i tronen. Gudsviljans enhetlighet inses utifrån frälsningen: Gud är kärlek. Om denna tanke — *lagen* motiveras finalt genom sin inriktning på tronen — däremot tänkes under *lagen*, upphäver den *lagen* själv, samtidigt som den upphäver Guds suveränitet. Att stå under *lagen* och veta, att detta skall vara en genomgångsport till tronen, innebär, att *lagens* tillstånd icke längre är ett verkligt trälldomens tillstånd — men att *lagen* är trälldom, är konstitutivt för *lagen*: är trälldomen upphävd, så är *lagen* själv upphävd. Att stå under *lagen* och veta, att detta skall vara en genomgångsport till tronen, innebär vidare, att människan förfogar över Guds

framtida handlande — därigenom vore Guds suveränitet upphävd. Därmed är det klart, att den tanke om lagens motivering genom sin finala inriktning på tron, som vi nu berört, icke hör hemma i lagens tillstånd. Då denna tanke är den enda tanke, genom vilken lagen kan ses som uttryck för kärleken, är det samtidigt sagt, att gudsviljans enhetlighet överhuvud icke kan inses utifrån lagen. I den mån gudsviljan ter sig såsom enhetlig utifrån lagen, uttrycker den i varje fall icke kärleken utan något kärleken motsatt.

Lagen och frälsningen äro sålunda två suveräna handlingar av Gud gentemot synden. Därvid kan lagen återföras på frälsningen, så att lagen kan få ett nytt utseende utifrån frälsningen. Då är emellertid att märka, att frälsningen betyder Guds seger över synden. Det rör sig alltså icke här om en växling av synpunkter, som människan fritt kan företaga, utan en real förändring äger rum, och växlingen av synpunkter på lagen är endast en avspeglning av denna reala förändring. Det är i relation till synden, som skapelseviljan blir lag. Den förblir lag, så länge synden består. Den upphör att vara lag, när synden besegras och förintas. Men endast Gud kan besegra och förinta synden — detta sker just i frälsningen, som är seger över synden. Gud är sålunda lag, när han vill, och frälsning, när han vill. Människan är i trälldom, när Gud vill, och i frihet, när Gud vill. Gud är sålunda suverän gentemot synden. Enheten i gudsviljan, det enhetliga bakom Guds två suveräna handlingar gentemot synden, lagen och frälsningen, denna enhet ligger hos Gud, icke hos människan. I sitt majestät (magnitudo) är Gud ogenomtränglig.

Men å andra sidan känna vi verkliga Gud i hans kärlek (dilectio). Enhetligheten i gudsviljan kan inses utifrån frälsningen, som är det klara uttrycket för kärleken. Härifrån ter sig även lagen som uttryck för kärleken. Det vill alltså synas, som om två varandra motsägande satser måste uppställas angående gudsviljans enhetlighet: dels satsen, att enheten i gudsviljan ligger hos Gud och icke hos människan, dels satsen, att människan inser gudsviljans enhetlighet utifrån frälsningen. De båda satserna kunna emellertid förbindas. Mot frälsningen svarar tron. Satsen att gudsviljans enhetlighet inses utifrån frälsningen, innebär sålunda detsamma som att gudsviljans enhetlighet står klar för tron. Detta betyder emellertid exakt detsamma som satsen, att enheten

i gudsviljan ligger hos Gud, icke hos människan. Ty tron håller fast vid att Gud är kärlek, under det att tron lider allt det, som kommer från Gud. Detta kan också uttryckas så, att Gud själv och icke människan får bestämma, vad som skall kallas för kärlek. Härigenom bevaras kärleken från att bli en rationell storhet, liksom tron bevaras från att få teoretisk karaktär.

Däremot blir kärleken en rationell storhet och tron får teoretisk karaktär, om människan under lagen själv finalt motiverar lagen såsom uppfostrande henne till tron. Såsom nyss visades, innebär denna tanke, tänkt under lagen, ett upphävande av lagen och ett upphävande av Guds suveränitet. Av det senast anförda framgår även, att den innebär ett upphävande av tron och frälsningen. Den innebär nämligen, att människan även såsom troende vägrar att se trälldomen såsom sådan som ett utslag av Guds kärlek. Detta betyder, att människan själv vill avgöra, vad som skall kallas kärlek — varigenom tron i kristen mening upphäves. Kärleken blir ett utifrån människan entydigt begrepp, en rationell storhet, som hon med sin tanke kan genomtränga. Därmed följer också, att nåden och kärleken bli något självklart, något som man kan vänta av Gud. I detta, att Guds nåd betraktas som självklar, ligger en förklädd meritum-tanke, vilket återigen betyder ett upphävande av den kristna tron och den kristna frälsningstanken. Om det alltså å ena sidan är sant, att utifrån tron lagen och frälsningen ses såsom manifestationer av en och samma gudsvilja, Guds kärleksvilja, så får å andra sidan denna kärleksvilja sin karaktär av att ständigt på nytt genombryta en lag, som *icke* ses som uttryck för Guds kärlek. Men såsom nyss påpekats, är detta ingen synpunkt, som människan fritt kan anlägga eller låta bli att anlägga. Gud är lag, när han vill, och frälsning, när han vill. Det kristna, konkreta gudsförhållandet självt innehåller sålunda lag och frälsning, varvid särskilt måste observeras, att lagen icke är definitivt upphävd genom en frälsning, som sedan skulle statistiskt vara en människans säkra besittning.

Detta senare förhållande kan alldeles särskilt tydligt klargöras utifrån ett för urkristen tro typiskt drag. Å ena sidan pointeras det mycket starkt, att vi rättfärdiggöras av tro och icke av gärningar. Å andra sidan hävdas det, att vi på yttersta dagen dömas efter våra gärningar. Lagen — gärningarna som måttstock — ligger alltså icke

i tiden före tron utan tvärtom framför tron som en kommande anklagare. Lagen kan aldrig bli något förlegat. Man kan icke stå under lagen och veta, att detta skall leda till tron, d. v. s. till frihet från lagen. Ty som slutpunkt står det oryggliga faktum, att Gud skall döma mig efter mina gärningar. Lagen har evighetens tyngd.

Det budskap om frälsning, som når människan i detta läge, blir budskapet om ett under, som människan icke kan förstå. Den tro, i vilken hon griper om detta under, kan aldrig bli en teoretisk insikt. Lagen övervinnes endast i det ständiga gripandet om frälsningens löfte.

Vi övergå nu till förhållandet mellan *skapelsen* och *frälsningen*. Gnosticisms naturliga gudskunskap är den kunskap, som människans innersta gudabesläktade natur har om Gud och hans värld. Människan äger alltså inom sig något, som höjer henne över det jordiska. Frälsningen består i detta gudomligas befrielse från det jordiska och införlivande med Guds värld. Den naturliga gudskunskapen och frälsningen stå alltså inställda i en för båda gemensam totalsyn. Riktningen är densamma i båda tankarna: inom den naturliga gudskunskapen härskar tanken på motsatsen mellan andligt och sinnligt, och inom frälsningen härskar likaledes tanken på motsatsen mellan, skilsmässan mellan andligt och sinnligt. Gud tänkes som vilande och transcendent. Motsatsen Gud—värld och eroslinjen karakteriserar det hela.

Marcion avvisar den naturliga gudskunskapen. Om gnosticismen i allmänhet placerat en del av frälsningsverket på Guds sida och en del på människans — även denna del ligger dock på Guds sida, då det ju är fråga om *det gudomliga i människan* — så tillskriver Marcion sin frälsargud allt under avvisande av tanken på det gudomliga i människan. Men frälsningen betyder detsamma som inom gnosticismen, motsatsen Gud—värld dominerar hela åskådningen, uppenbarelsen fattas »gnostiskt». Åskådningens struktur är densamma hos Marcion och inom gnosticismen i allmänhet. Marcions strykande av den naturliga gudskunskapen innebär endast en accentförskjutning i förhållande till gnosticismen.

Ireneus hävdar i motsats mot Marcion en naturlig gudskunskap. Innebär detta, att Ireneus på denna punkt ställer sig på den allmänna gnosticisms sida gentemot Marcion? Ett faktum är, att Ireneus'

frälsningstanke är en annan än den gnostiska frälsningstanken. Och vi ha sett, vilket ytterligt intimt samband som råder mellan den gnostiska naturliga gudskunskapen och den gnostiska frälsningen. Bägge dessa tankar gåvo uttryck åt en och samma gnostiska totalsyn. Är det då troligt, att den naturliga gudskunskap, som Ireneus hävdar, kan ha något med den gnostiska naturliga gudskunskapen att göra?

Hos Ireneus stå Gud och människa icke vända emot varandra. Gud har själv skapat människan och den jord, hon lever på. Människan kan stå i gemenskap med Gud utan att lämna jorden. När människan mer och mer förvandlas till likhet med Gud, så innebär icke detta, att hon, i samma mån hon blir lik Gud, mer och mer avlägsnas från jorden och införlivas med en högre sfär. »Gudomliggörelsens» ort är tvärtom jorden, millenniet — detta hävdas polemiskt mot heretikernas tendens mot »himmelen» i motsats mot jorden. När människan på jorden lyder Gud och står i hans tjänst, innebär detta, att Gud fortsätter att skapa. Guds vilja i skapelsen som helhet och i frälsningen är en och densamma, men Gud ger större rikedomar i Kristus än annorstädes och skänker därför också sina största gåvor åt sin skapade värld genom kyrkan, som nu är organet för Kristi verk. Men även utanför kyrkan skapar Gud. Alla människor ha utgått ur Guds hand, och den jord, som människorna leva sitt liv på, har även den in i minsta detalj velats just sådan, som den är, av den skapande Guden. Den hedniska staten med dess krav och straff är ett av Guds redskap. Naturen själv med dess inneboende lag: avlelse, födelse och omsorg om avkomman, är yelad i detta sitt skick av Gud. Och dekalogens enkla bud äro av Gud inskrivna i varje människa. Ingen människa kan säga, att hon icke mött Guds vilja. Därför är det också rättvist, när Gud på yttersta dagen dömer alla människor. »Den . . ., som är tacksam . . ., är ett käril för hans godhet, men den otacksamme, som föraktar sin skapare . . ., är ett käril för hans rättfärdiga dom.»

Härav följer, att den naturliga gudskunskapen för Ireneus endast är andra sidan av Guds suveränitet. Om någon skulle påstå, att det funnes en människa utan någon som helst kunskap om Gud, så skulle detta för Ireneus betyda, att någon annan än Gud skapat denna människa och att hon levat sitt liv på en bit av jorden, som icke varit Guds jord utan någon annans — kort sagt: ett förnekande av Guds

suveränitet. [Det gnostiska talet om den *okände* guden hänger samman med tanken, att *jorden* är i *demiurgens* våld, icke i Guds.] Det skulle vidare betyda ett inskränkande av Guds rätt att döma denna människa på yttersta dagen: Gud kan icke med rätta döma den, som icke vet hans vilja — men Gud skall döma *alla* människor, alltså ha alla människor på något sätt fått veta hans vilja. Den naturliga gudskunskapen är för Ireneus ett enkelt korollarium till tanken på Guds majestät och Guds rättfärdighet. Ingen människa kan fly undan domen. Ingenting på jorden kan människan vända sig utan att stöta på Gud, ty hela jorden är Guds.

Hos Ireneus är den naturliga gudskunskapen den kunskap, som den av Gud skapade människan har om Guds vilja. Guds vilja är i sin tur till sitt väsen skapelsevilja, i kärlek riktad nedåt mot hans skapade värld. Vart människan vänder sig, stöter hon på denna skapelsevilja, som uppfordrar henne till utgivande. Står hon denna vilja emot, blir den lag. Frälsningen är en annan form för Guds skapande verksamhet. Genom frälsningen besegras synden (och därmed lagen): människan insättes totalt i denna Guds skapelseviljas riktning, som hon redan förut genom de »naturliga buden» lärt känna, ehuru hon icke helt gått in i den. Den naturliga gudskunskapen och frälsningen stå alltså inställda i en för båda gemensam totalsyn. Riktningen i båda tankarna är densamma: den utgivande kärlekens riktning ut mot jorden och människorna. Gud tänkes icke som vilande och transcendent utan som skapande och överallt närvarande.

Gnosticisms naturliga gudskunskap är principiellt identisk med den naturliga gudskunskapen i all idealistisk metafysik. Den utgår från det gudomliga i människan och hyllar en frälsningsuppfattning av erotstyp. Den gör i sista hand uppenbarelsen i Kristus onödig. En antiidealistisk teologi, som vill tillvarataga Kristusuppenbarelsen som frälsningens enda grund, känner sig därför lätt uppfordrad till att förneka all naturlig gudskunskap. En sådan teologi hyllar i princip Marcions åskådning. Den avkortar Guds suveränitet. Den avtrubbar allvaret i yttersta domen. Naturlig gudskunskap hör organiskt samman med kristen tro. Naturlig gudskunskap är endast andra sidan av Guds suveränitet och rättfärdighet — och kärlek.

Men det finns två slag av naturlig gudskunskap, liksom det finns två frälsningstankar. På samma sätt som den kristna frälsningstron avvisar den idealistiska, gnostiska frälsningstron, på samma sätt avvisar den även all idealistisk, gnostisk — utifrån människan orienterad — naturlig gudskunskap. Och på samma sätt som den idealistiska frälsningstron är skild från den kristna frälsningstron, på samma sätt står den fullkomligt främmande för den kristna tron på en naturlig gudskunskap, ty därbakom ligger ingenting annat än den kristna skapelse-tron, laddad med en gudsbild, som skulle upphäva allt tal om frälsning i gnostisk mening. Den idealistiska, gnostiska naturliga gudskunskapen ger nämligen uttryck åt detsamma som den *idealistiska frälsningstanken*: motsatsen mellan andligt och sinnligt, Gud som transcendent vara, erosriktningen. Och den med den kristna tron sammanhängande naturliga gudskunskapen ger uttryck åt detsamma som den *kristna frälsningstanken*: Gud som verksam kärlek, människan som Guds skapelse, över vilken Gud fritt förfogar och som han vill sätta in i sin skapelseviljas riktning, agaperiktningen.

Ovan antyddes nyss, att den naturliga gudskunskapen kan ses som ett omedelbart uttryck för Guds *kärlek* eller att den — vilket är detsamma — kan sägas ur en synpunkt sammanfalla med *skapelsetanken*. Man kan fråga sig, om inte ordet »naturlig gudskunskap» är så belastat, att det helt borde slopas i kristet sammanhang. Den realitet, det gäller, rymmes nämligen i en rätt fattad kristen skapelsetanke. Ur denna aspekt är det mera adekvat att tala om det *naturligt goda*, vilket Gud såsom skapare utför genom alla människor. Begreppet »naturlig gudskunskap» anknyter dock bättre än begreppet »naturligt gott» till yttersta domens tanke — något som talar för att termen »naturlig gudskunskap» trots allt i vissa sammanhang bibehålles.<sup>1</sup> Här ha vi emellertid nu närmast att ur en sista synpunkt söka visa sammanhanget mellan skapelse och frälsning, vilket lämpligen kan ske genom en jämförelse mellan det naturligt goda och det goda, som sker i tron.

Det är karakteristiskt för kristen tro, att den ser Gud som subjekt för den kristna kärleken. Ena sidan av gudsförhållandet är kärlek till

<sup>1</sup> Sätillvida är det en bestämd likhet mellan tanken på den naturliga gudskunskapen och odödlichkeitstanken i kristet sammanhang. Lösryckta från domstanken sakna båda relevans.

nästan, och det ligger vikt uppå att det verkligen fasthålles, att denna kristna kärlek till nästan är en etisk realitet. I tron göras verkligen goda verk. Men så snart människan ser till sin egen etiska kvalitet, kan hon hos sig själv icke finna något gott. Blicken bort från Gud till mig själv gör mig själv till subjekt. I tron förlitar sig människan däremot på Gud: Gud är subjektet för de goda verk, som hennes kallelse skänker henne. Detta kan sägas vara frälsningen, sedd ur etisk synpunkt.

På samma sätt utför Gud som skapare ett reallt gott genom människor. Det är av yttersta vikt, att det fasthålles, att det goda, som sker även utanför den kristna tron, är ett verkligt gott, en etisk realitet av samma slag som trons goda verk. Men lika litet som tron är en kvalitet hos människan, lika litet som människan är subjekt för den kärlek, som är trons etiska sida, lika litet är det naturligt goda en kvalitet hos den naturliga människan. Den idealistiska naturliga gudskunskapens drivande motiv är att vindicera fram en kvalitet hos människan, ett *värde* hos människan, något varigenom hon religiöst höjer sig över den övriga naturen. All sådan naturlig gudskunskap är falsk ur kristen synpunkt. Men lika falsk ur kristen synpunkt är den uppfattning, enligt vilken tron förlämnar en etisk habitus. Här råder en fullkomlig parallell. Trots att det är falskt att hävda, att tron förlämnar en habitus, måste det fasthållas, att tron betyder ett reallt, etiskt gott förhållande. Trots att det naturligt goda icke är ett värde hos människan, icke en medfödd habitus, måste det fasthållas, att det goda *sker* i det naturliga jordiska livet. Bägge tankarna — det naturligt goda och trons etik — gälla *Gud*. Gud är subjekt i båda. Agapelinjen behärskar båda. Meritumtanken förrycker båda, om den får smyga sig in: så snart människan ser det som *sitt* goda *inför Gud*, har alltsammans urspårat. Så snart motivet att hävda ett värde hos människan inför Gud tränger sig fram, omintetgöres tanken på Guds suveränitet och i sista hand även den kristna kärlekstanken. Hela betraktelsen vändes uppåt efter erosfromhetens art. Men om man för att komma ur denna falska syn söker stryka tanken, att något faktiskt gott sker, minskar man också Guds suveränitet och förnekar i sista hand hans kärlek. Att påstå, att det goda sker i tron men icke utanför densamma, innebär även det ett avkortande av Guds suveränitet och kärlek. En sådan tankegång torde

i själva verket utgå från föreställningen, att det goda *är* ett värde hos människan — men ett värde, som Gud i frälsningen skänker (caritas).

Lagen och frälsningen ge sålunda uttryck åt samma gudsvilja. Skapelsen och frälsningen ge uttryck åt samma gudsvilja. Om lagen strykes, blir frälsningens kärlek en rationell storhet, som människan har rätt att vänta och som hon med sin tanke kan genomtränga. Om skapelsen strykes, står Gud inte i något som helst förhållande till dem, som icke ha del i frälsningen, vilket innebär att människan kommer till Guds frälsningsuppenbarelse som ett gentemot Gud självständigt subjekt. *Såväl strykandet av lagen som förnekandet av skapelsen avkortar sålunda Guds suveränitet.* Om lagen förnekas, blir frälsningens kärlek icke barmhärtighet emot det, som står kärleken själv emot, utan den överlägsnes »bonitas» emot den mindervärdige och inferiore. Om skapelsen förnekas, blir frälsningens kärlek icke en skapande kärlek, som bryter ned synden och återför människan till kärlek mot Guds värld, utan en kärlek, som upplåter en ny sfär, till vilken människan kan fly undan världen. *Såväl förnekandet av skapelsen som strykandet av lagen förtager alltså renheten i kärleken.* Skapelsen, lagen och frälsningen visa ömsesidigt över till varandra och utgöra tillsammans en tanke: Gud är kärlek, men denna kärlek är suverän och kan av människan endast i tron fasthållas; det som står emot Gud är icke världen utan synden; ingen människa kan undfly Guds dom och ingen förtjänar hans kärlek.

# Ä R A, S K Y L D I G H E T, V I L J A —

## EN AKTUELL DEVIS I BELYSNING AV NUTIDA MORALTEORI<sup>1</sup>

AV PROFESSOR SIGFRID VON ENGSTRÖM, UPPSALA

» Jag går med ära, skyldighet, vilja» svarade en med fyra blesyrer genomskjuten björneborgsk soldat, då Georg von Döbeln vid mönstringen ville befria honom från att *marschera* till Gefle efter fredsslutet 1809. Orden ära, skyldighet, vilja, som von Döbeln sedan upptog till sitt valspråk, äro betecknande för den karaktärstyp, som anser att en mans ära hänger därpå, att han offerar sin viljas yttersta kraft för att icke svika sin skyldighet. Även genomskjuten med fyra blesyrer gör han sitt yttersta.

Sin klassiska formulering i tänkandets historia har denna plikt-moral fått i Immanuel Kants morallära. Jag erinrar om de berömda orden: »Två ting fylla sinnet med ständigt ny och växande förundran, ju oftare och ju mer uthålligt tanken sysselsätter sig därmed: Den stjärnströdda himlen över mig och den moraliska lagen inom mig.» — Pliktens bud fyllde Kant med vördnad, emedan dess lågmälda röst kunde tvinga de mest stormande begär till tystnad och avtvinga oss erkännande, även då våra handlingar gingo stick i stäv däremot. I denna sin makt var den moraliska lagen för Kant ett vittnesbörd om människans medborgerskap i *två* världar. Därför väckte *den* mera vördnad än talang, rikedom och makt. »För en förnäm man bugar sig min rygg, men min ande bugar sig icke», citerade Kant efter Fontenelle. Anden däremot bugar sig, menade han, för en enkel man, hos vilken jag finner större rättskaffenhet än hos mig själv.

De senaste mansåldrarnas moralteori har i stor utsträckning slagit in på andra vägar. Mot en etik, uppbyggd på plikten, stå en rad teorier, vilka härleda moralen ur subjektiva värderingar. I sin *ren-*

<sup>1</sup> Installationsföreläsning den 11 april 1940.

*odlade* form, som här ensam skall sysselsätta oss, utesluta dessa teorier varje tanke på en *gradering* av våra värden efter annan grund än värderingens styrka. En sak eller ett handlingssätt har värde, i den mån det faktiskt värderas av någon. Om någon *tycker*, att ett handlingssätt är ädelt, är detta därmed också så ädelt det *kan* vara, d. v. s. för den bedömande själv. Andra kunna ha motsatt uppfattning. Då är handlingssättet icke ädelt för *dem*. Men det är *meningslöst* att fråga, vilkendera parten som har *rätt*. Varje försök att träffa ett avgörande därom, skulle i sin tur vara en subjektiv värdering.

Denna uppfattning av värdena stöder sig på till synes tvingande argument. Det ligger i öppen dag, att objektiva grunder väga mycket lätt, när det är fråga om värderingar. Egoisten kan icke överbevisas om att han *bör* övervinna sin egoism. Historien synes också illustrera subjektiviteten i alla mänskliga värden. De växla med kulturformerna. Det synes också ligga i sakens natur, att ideal *bli* ideal endast i den mån de fånga känsla och vilja, d. v. s. bli föremål för värdering. Men känslan kan inte underkastas några normer.

Det är härvid särskilt betydelsefullt, att en värdering, som skänker mera varaktig tillfredsställelse, icke därför har ovillkorligt företräde. Om någon hellre vill leva en dag som ett lejon än hundra år som ett får, är det naturligt, att han icke låter hejda sig av påminnelser om att hans bana kan bli kort.

Lägges den subjektiva värderingen till grund, står icke heller *det* värde högre, som är ett värde för många. Största möjliga lycka för största möjliga antal människor är ett värde för altruisten. Men mot denna värdering står övermänniskans och despotens maktvilja. För denna är det *icke* ett värde, att borgerliga idyller få blomstra ostört. Massans värderingar väga icke upp ett fåtals, därför att massan är talrik, och den starkare är icke bunden av någon plikt, som kunde avhålla honom från att följa *sin* väg. »Äppleträdet frågar aldrig bokträdet om hur det skall växa, och ej heller spörjer lejonet hästen, hur det skall taga byte», sade på sin tid Blake.

Den nu antydd relativismen på värdenas område har mig veterligt aldrig av någon blivit konsekvent upprätthållen. Hur ogenomförbart det är att tillämpa teorien, synes mig bl. a. framgå därav, att icke ens en tänkare av så utomordentligt skarpsinne som mina studieårs filosofi-

lärare, Axel Hägerström, lyckats därmed. Han uttalar som sin mening, att den civiliserade människan, sedan föreställningen om rätt och orätt upplösts, »alltid på ett sätt skall känna *ansvar* för sina högsta värden realisation. Hon skall alltid frukta framför allt annat att svika sin uppgift i fråga om dem, att underlåta vad hon kan utföra . . . Hennes fruktan skall vara bestämd blott därav, att det gäller hennes *högsta värden*, vilkas relativa förverkligande allena gör henne livet värt att leva». Det är i detta yttrande en allom synlig inkonsekvens att tala om den civiliserade människans *ansvar* för sina högsta värden realisation, *om* man anser, att allt har värde i den mån det faktiskt värderas. Att svika ansvaret i fråga om sina högsta värden, innebär endast att man värderar något *annat* i stället. Och det finnes ingen plikt, som bjuder oss *trohet* eller troget fasthållande vid en gång gjorda värderingar. I värdenas rike gäller utan avkortning regeln: *ubi bene ibi patria*, jag har mitt fädernesland, där jag har det bra. Den som vänder sina högsta värden ryggen, har gjort andra värden till de högsta. Att i sådant sammanhang orda om svek, är, om man uteslutande lägger den subjektiva värderingen till grund, helt inkonsekvent. Såsom Hägerström eftertryckligt framhållit, är det omöjligt att från den subjektiva värderingens synpunkt tala om plikt, som förbinder.

Svårigheten i tillämpningen av den subjektiva värderingens princip ligger framför allt däri, att den värderande knappast har möjlighet att *handla* för förverkligandet av sina värden utan att tillskriva sina värden giltighet också för andra och utan att döma andras avvikande värderingar såsom oriktiga. Om man överhuvud tror på och arbetar för framåtskridande, förutsätter man väl i själva verket, att de värden man själv hyllar, också äga en förblivande och allmän betydelse. I annat fall skulle det, som för mig ter sig såsom utveckling, lika väl — vid andra värderingar — vara svår degeneration. En utveckling på humaniteteidealets linje är degeneration från det ariska hjälteidealets synpunkt och tvärtom. Om företrädarna för något av dessa ideal tror på *utvecklingen*, har han objektiverat sina värden på ett sätt, som icke låter sig förena med den subjektiva värderingens grundsats.

\* \* \*

\*

Även om tillämpningen av den subjektiva värderingens princip aldrig blir konsekvent, medför den dock en genomgripande revolution, nihilismens revolution.

Det framgår omedelbart av det föregående, att den subjektiva värderingens princip utesluter varje tanke på ett moraliskt grundat *rättfärdighetskrav*. Ingen vanlottad samhällsklass har enligt detta sätt att se någon *rätt* att åberopa. Om av mäktiga förtryckare ett helt folk förvandlas till heloter, äro vi dock icke berättigade att klaga över våld eller orättfärdighet. Ingen grad av grymhet kan heller rubriceras som *orättfärdig*. Vår känsla kan uppröras, men vi få nöja oss att instämma med den engelske diktaren: »lejonet spörjer icke hästen, på vad sätt det skall taga byte». I civilisationens namn, i vår egen lyckas namn kunna vi reagera mot babariet. Men ingen grad av barbari berättigar oss att säga, att barbarerna gjort *orätt*.

Om parollen ära, skyldighet, vilja är uttryck för *en* värdering, vilken icke kan göra anspråk på företräde framför andra, blir konsekvensen också, att ingen dom kan fällas över den, som i ödesmättade tider drar sig undan ansvaret. Bekvämligheten först är också en värdering, lika giltig som någon annan. De kämpande vid Termopyle voro icke mera värda hjältenamn än han, som förde perserna i de kämpandes rygg. Även han hade le courage de ses opinions.

Den subjektiva värderingens grundsats tillämpad på moralen leder oss jenseits von Gut und Böse. Att tala om subjektiva *moraliska* värderingar är egentligen en motsägelse, då alla subjektiva värderingar äro lika riktiga, moralen däremot söker *den riktiga* värderingen, med undanträngande av de oriktiga. Den ståndpunkt, till vilken den subjektiva värderingens grundsats leder, upphäver både det onda och det goda. Det finns icke längre något ont i världen, bara olika smak. Kampen mot det onda blir kampen mot en mardröm, ur vilken man vaknar upp. Icke heller finnes något gott i moralisk mening. De som kämpat under devisen: ära, *skyldighet*, vilja, ha jagat efter hägringar.

Dessa konsekvenser måste, icke minst i en ansvarsmättad tid, leda till förnyad prövning, om den subjektiva värderingens princip är hållbar. Den omständigheten, att den faktiskt icke motsvarar vår verkliga inställning, talar med en viss sannolikhet för att principen stöder sig på en oriktig tolkning av fakta.

Reflexionen över en elementär plikt, om vilken ytterst ringa meningsskiljaktighet föreligger, kan möjligen öppna andra utvägar än den subjektiva värderingens princip.

Hos alla vetenskapens gynnare och vänner i denna församling vågar jag förutsätta enighet på en punkt: vi begära obeskuren *rätt* för forskningen att fritt söka sanningen samt uttala den, och vi erkänna forskarens ovillkorliga *skyldighet* att icke eftersträva något annat än sanningen. Vi räkna det som en självklar sak, att vetenskapen icke skall bäras upp av den syn, som Hjalmar Söderberg låter en av sina figurer uttala i en teologisk debatt: »Sanningen är fattig som Job, ofruktbar som ökensanden och tråkig som en gammal antikvarisk bokhandlare. Men lögnen är rik som påven i Rom! Lögnen uppför byggnader, som trotsa årtusenden och som ge människomillionerna ett hem, där de känna sig trygga och lyckliga. 'Av frukten skall man känna trädet'. Leve lögnens träd med dess rika, saftiga, närande frukter!»

En reflexion över det vetenskapliga sanningskravet i vårt sammanhang kan vara av betydelse ur två synpunkter: I tillspetsad form låter den oss se det alternativ, som vi ha att ta ställning till, och vi ha i det vetenskapliga sanningskravet ett mönsterexempel på förpliktelsens natur.

Det vetenskapliga sanningskravet gör sig gällande som moralisk plikt i två olika avseenden.

*Forskningens frihet* har ytterst sitt skydd i ett *moraliskt* krav: nämligen respekten för sanningen. För ett decennium sedan skulle en sådan antydning ha avfärdats blott med en handrörelse. Men med de realiteter för ögonen, som Uppsala Universitets rektor berör i inbjudningsskriften till terminens installationer, ha vi svårare att avvisa den tanken. Till stöd för denna uppfattning kan man åberopa bl. a. Nietzsche. Denne tangerade en gång tesen, att det blott vilar på *moralisk fördom*, om man sätter sanningen högre än skenet. Vid en konsekvent tillämpning av teorien om värdenas relativitet är det helt naturligt, om sanningen får vika för andra värden. Där viljan till makt tillerkännes allenavälde, blir sanningen, även den vetenskapliga, endast ett underordnat medel, som kan brukas eller lämnas å sido efter omständigheterna. Om den subjektiva värderingen får vara utslags-

givande, har sanningen icke något nödvändigt företräde framför den skickligt begagnade lögnen.

Den orientaliska lögnaktighet, som de västerländska statsledningarna tillåta sig, visar, att staterna ha lika svårt som individerna att tåla sanningen om sig själva. Det är under sådana förhållanden icke en alltför fjärranliggande tanke, att akademierna kunna komma att underordnas propagandaministerierna. Med hänsyn härtill är det svårt att undkomma slutsatsen, att forskningens frihet vilar *även* på en *moralisk* förutsättning: den omutliga respekten för sanningen.

I den enskilde forskarens arbete förhåller det sig på liknande sätt. Strävan att finna sanningen och intet annat än sanningen kan komma i konflikt med forskarens personliga intressen och beröva honom värden, som syntes honom heliga. Denna strävan kan också kollidera med mäktiga klassintressen, nationella fördomar och politiska system. Det är i sådana fall forskarens moral, som blir utslagsgivande för hans förhållande till sanningen.

Diderot berättar, att Rousseau att börja med tänkt med ja besvara den berömda prisfrågan, om vetenskapens och konstens framsteg bidragit till att rena moralen. Men Diderot säger sig ha övertygat Rousseau om att det skulle göra mera effekt att ansluta sig till motsatt uppfattning. Enligt en version skall Diderot ha uttryckt sig så, att ett jakande svar på Dijonakademiens prisfråga var åsnebyggen, som alla medelmåttiga begåvningar skulle beträda. Det skulle erbjuda rikare möjligheter för filosofi och retorik att bestrida vetenskapens och konstens betydelse för moralen. Rousseau ändrade ståndpunkt — och blev ryktbar.

Även om denna historia blivit förbättrad av Diderot, ger den en pregnant illustration till det moraliska elementet i forskningsarbetet. Är historien sann, skulle Rousseau icke vara den ende, som fått minskad synskärpa på grund av fåfänga. Opportunitetshänsyn, koterianda, ressentiment o. d. hota i hög grad att förvandla forskarens arbete rent ut till humbug. Men trots Nietshes auktoritet råder väl bland forskningens målsmän praktiskt taget fullständig enighet därom, att det är forskarens ovillkorliga *plikt* att tillbakahålla alla sidoinflytelser för att sanningen icke skall komma till korta. I detta avseende vägra vi att tillämpa den subjektiva värderingens princip. *Fasthålla vi vid*

*kravet på forskningens frihet och vid det personliga sanningskravet, är därmed också den subjektiva värderingens princip övergiven.*

Förhållandet till det vetenskapliga sanningskravet är belysande för förhållandet till plikten överhuvud. Det är ganska tydligt, att forskaren känner sig bunden av sanningen, även om den kommer i konflikt med de starkaste värderingar hos honom själv. Ändå torde det icke kunna påstås, att denna bundenhet vid sanningen beror på konventionella åsikters tryck eller klokhetsberäkning. Då sanningskravet kommer i konflikt med forskarens personliga intresse, torde han aldrig se saken så, att han fritt kan välja, vilket som tilltalar honom mest: sanningen eller humbugen. Icke heller har sanningen för forskarens *känsla* i varje situation ett sådant värde, att alla andra värden i jämförelse därmed förblekna. Man frestas i stället att tänka på Kants ord om pliktens lågmälda röst, som tvingar till underkastelse, hur stormande begäret än må vara. Märkligt är vidare, att envar i *princip* erkänner sanningens suveräna rätt, även om han är *medveten* om *åsidosättande* av sanningskravet genom bristande självkritik eller liknande.

Hur man skall karakterisera de inre band, som hålla oss bundna vid sanningen, kan vara en strid om ord. Att det icke är fråga om ett teoretiskt konstaterande av sanningens objektiva värde, är tämligen tydligt. Å andra sidan grundar sig förpliktelsen till sanningen icke blott på den enskildes subjektiva värdering, så att den bortfaller, om han skulle värdera annorlunda. Kanske kunde man med all reservation för själva uttrycket tala om en grundvärdering, vars giltighet vi erkänna, oberoende av den aktuella värderingen i mera periferiska skikt av vårt väsen. Ytterligt stora svårigheter äro förbundna med en sådan tolkning av förhållandet. Men fakta driva oss i den riktningen. Vårt ståndpunkttagande grundar sig på ett medvetande om *riktighet* i värderingen, vilket är oförenligt med den renodlade subjektiva värderingens princip.

Antagandet av en grundvärdering av antydd art kan svårigen göras utan att vi förknippa det med tron på en människans *högre bestämelse*, således, om man är konsekvent, med en religiös människouppfattning. Vad vi se såsom ett led i förverkligandet av vår högre bestämelse, känna vi som plikt, samtidigt som vi erfara, att icke hela vårt väsen inordnar sig under denna högre bestämelse.

Mot den tankegång jag nu senast sökt utveckla, synes tala att ej minst teologiska etiker i våra dagar intagit en avvisande hållning mot pliktiden. Mycket framskjutna representanter för teologisk etik uttala sin anslutning till *tesen* om moralen såsom grundad på subjektiv värdering. Det sker *dels* och framför allt på de allmänna grunder, som jag förut antytt, dels också med den motiveringen, att en moral, vilken ställer *upp kärleken såsom ideal*, icke kan grunda sig på plikt: *en kärlek, som man visar, därför att man bör göra det, är ingen kärlek*.

Vad det första argumentet beträffar, nöjer jag mig med en enkel hänvisning. Argumenteringen utgår ifrån, att vår religiösa tro bygger på subjektiv upplevelse. Dess nödvändighet kan icke demonstreras. Därmed följer, att den moral som grundar sig på vår religiösa tro i samma grad får en subjektiv prägel. — Hur därmed förhåller sig, nödgas jag här lämna åsido. Däremot är det uppenbart, att *om* vi äga tro på Gud, denna tro icke tillåter oss att betrakta oss själva såsom suveräna. Hans vilja är för oss oryggligt förbindande. Lydnaden för Hans bud är icke överlämnad åt vårt subjektiva värderande. Religiös moral måste därför *för den religiöse* bli *plikt*moral.

Den andra *tesen*: att ingen pådrivande plikt *behövs*, där det *finns* kärlek, och att ingen plikt *hjälper*, där kärleken *saknas*, synes mig förbise det väsentliga faktum, att vi människor i detta livet icke höja oss över splittringens stadium. Mer eller mindre gäller om alla människor det apostoliska ordet: vad jag icke vill, det gör jag. Endast den, som vi kunde tillerkänna oförbehållsam rätt att vara nöjd med sig själv, skulle utgöra ett undantag. En människa som vore *alltigenom* besjälad av självförglömmande hängivenhet, skulle icke känna plikten såsom ett krav. Icke heller den, som i varje tum vore besjälad av cynisk egoism. Men då man har svårt att jäva Kants ord om den högsta grad av fullkomlighet, som är möjlig för människan, nämligen kämpande sedlig vilja, »moralische Gesinnung im Kampfe», blir förhållandet ett annat. Det *goda*, som eftersträvas, framträder som *plikt*, när *avståndet* till dess förverkligande blir *medvetet*.

Under sådana förhållanden vore det icke rimligt att söka utveckla en kristen morallära, i vilken plikten icke spelade någon roll. Det kan utan tvekan ställas upp såsom något karakteristiskt för kristen moral, att den utomordentligt stegrad känslan av avståndet mellan vad som

är och vad som bör vara. I särskilt hög grad är detta förhållandet med den reformatoriska kristendomen. Därmed följer också oundvikligt att plikttanken får en starkt framskjuten plats.

Blaise Pascal har i sina *Pensées* en aforism: »Människan är varken ängel eller kreatur (ni ange ni bête), och olyckan vill, att den som vill spela ängel, blir ett kreatur». Pascal har väl icke tänkt sig, att satsen kunde vändas om. Då man försökt att från det etiska tänkandet utrensa tanken på plikt och skyldighet, har det berott på att man icke delat Pascals syn på människan, på dubbelheten i hennes väsen. Om han har rätt, får man säga, att människans öde är att som den björneborgske soldaten, bildligt talat, genomskjuten med fyra blesstyrer gå — med ära, skyldighet, vilja.

# STRIDEN OM 1571 ÅRS KYRKOORDNING UNDER 1600-TALET<sup>1</sup>

AV DOCENT SVEN KJÖLLERSTRÖM, LUND

I förordet till Kyrkoordningen av 1571 skriver ärkebiskop Laurentius Petri: »Den som bygger vid allmänna vägen, han får många skådare, så kan man ock inte där om tvivla, att när denna vår kyrkoordning för vars mans ögon utkommer, skola ock väl ibland andra de skådare här över komma, som sakta finna det de kunna lasta.»

Laurentius Petri har i detta avseende verkligen blivit sannspådd. Få kyrkohistoriska dokument ha blivit så skärskådade och granskade som vår första evangeliska Kyrkoordning (KO). Somliga ha beundrat den och höjt den till skyarna; andra däremot kritiserat, tadlat och lastat den. Från en synpunkt sett står också hela debatten om en ny kyrkoordning under 1600-talet kring frågan om KO av 1571.

Belackarnas rad inleddes med Karl IX. För honom var KO ett miss-tänkt aktstycke både i fråga om tillkomst och innehåll. Den hade antagits på ett kyrkligt möte utan de övriga ständernas medverkan. Innehållsligt fann Karl i densamma mycket, som »ännu hade smak av den papistiska surdegen» och som icke var grundat i profeternas och apostlarnas skrifter. Och vad värre var: överhetens myndighet, lag och rätt hade blivit kränkta i och genom KO.

Drottning Kristina delade helt sin farfaders avoga inställning till KO och chockerade i hög grad sina präster, då hon i 1647 års privilegier lät inflika orden, att KO »icke finnes uti allt bekvämat till vår kristeliga religion och församlingens uppbyggelse». Ense med sin drottning var i detta fall adelsmannen och jorddrotten, biskop Joh. Matthiae i Strängnäs, liksom i viss mån de honom åtminstone under ett tidigare skede närstående kyrkomännen Erik Emporagrius, Lars Stigzelius och framför allt Johannes Elai Terserus. De båda förstnämnda förklarade också

<sup>1</sup> Föredrag hållet i Teologiska föreningen i Uppsala den 24 nov. 1939.

vid ett tillfälle, att KO av 1571 mera förhindrat än befördrat arbetet på KO:s revision.

De ledande kyrkomännen Kenicius, Rudbeckius, Paulinus Gothus, Lenaeus, Laurelius och Erik Benzelius den äldre hade emellertid en helt annan uppskattning av reformationstidens klassiska urkund. I debatten om KO:s revision hävdade dessa, att KO av 1571 skulle vara den självklara utgångspunkten, den historiska grundval, på vilken den nya KO måste vila. Denna skulle både formellt och reellt anknyta till Laurentius Petris verk. Detta skulle, som man älskade att uttrycka saken, vara en cynosura och regel för revisionsarbetet. I polemiken kunde man emellertid anslå även andra strängar. Så skrev t. ex. Laurelius vid ett tillfälle: »Laurentius Petri hade en synnerlig Guds ande uti sitt ordalag, som är väl till att se av hans psalmer på svensko utsatte och borde nu vara hos posteritatem uti en hög respekt och vyrdesam åminnelse, efter han ett synnerligt Guds organon eller värketøy varit haver på de tider reformationen här först skedde, vars like hos oss näppeligen sedan funnen är, ty begynna en reformation med Guds ord likmätig och anställa den uti gudelig och skickelig ordning, det är ett verk, som fordrar Guds synnerliga nåd, hjälp och bistånd.»

Denna olika inställning till 1571 års KO sammanhänger naturligtvis i första rummet med vissa säregenheter i själva KO:s innehåll, som här något måste beröras.

Varken i sina nu kända skrifter eller i KO har Laurentius Petri åberopat Confessio augustana som bekännelsenorm för den svenska kyrkan. Enligt KO är Guds ord högsta auktoritet, och någon annan bestämmelse av läran ges icke. — Redan samtiden krävde emellertid på denna punkt en komplettering i en formulerad trosbekännelse.

Karakteristiskt för den svenska KO är vidare det stora utrymme, som beretts åt de liturgiska föreskrifterna. Det är ofta omvittnat, att Laurentius Petri som liturg intog en påfallande konservativ ståndpunkt och uppskattade det värdefulla i den medeltida traditionen. Ärkebiskopen anknöt på denna punkt närmast till reformkatolicismens »Abusus non tollit usum», och hävdade liksom många av sina efterträdare på ärkebiskopsstolen, att »omnis mutatio etiam neccesaria, est periculosa». Laurentius Petri såg därför mycket gärna, att äldre seder och bruk bibehölls, såsom t. ex. elevationen föregången av klockringning, kors-

tecknet, bilderna, mässkläderna, altarkläderna och de brinnande ljusen. Men han fordrade aldrig, att dessa med nödvändighet skulle bibehållas. De voro verkliga adiafora, d. v. s. varken påbjudna eller förbjudna i Skriften. Det var mot dessa ceremonier, som de mera radikala kultivrarna på Erik XIV:s och Karl IX:s tid satte in sin kritik, otvivelsaktigt inspirerade från kalvinistiskt håll.

För att förstå de kyrkorättsliga idéer, som ligga bakom den svenska KO, räcker det icke att försöka fastställa Luthers uppfattning om förhållandet mellan det andliga och världsliga regementet. Ty den äldre lutherdomen både i Tyskland och Sverige är i detta fall helt beroende av Melankton. Liksom Melankton givit läran om de tre kyrkliga stånden den form, i vilken den kom att behärska den följande utvecklingen, så har han ock givit läran om förhållandet mellan det andliga och världsliga regementet, mellan kyrka och stat, den form, som åtminstone under 1500-talet varit bestämmande för lutherdomen.

Liksom Luther skiljer Melankton mellan tvenne olika regementen: det andliga och det världsliga. Båda äro Guds stiftelser och stå i samme Herres tjänst. Dessa båda regementen få emellertid icke sammanblandas, då de ha vart och ett sitt eget verksamhetsfält, staten och kyrkan. I staten härskar den världsliga överheten och för sitt regemente med hjälp av yttre tvångsmedel. Den världsliga överheten tillkommer »potestas gladii». Det andliga regementet däremot utövas icke med yttre våld utan är av rent andlig karaktär och tillhör Kristus själv. Här på jorden har han emellertid överlätit detta regemente åt predikoämbetet. Detta har alltså icke såsom överheten någon egen »potestas» utan utför endast sin Herres uppdrag, utövar kyrkoregementet på hans befallning och i hans namn genom ordets och sakramentens förvaltning. Vilken ställning intar då överheten till kyrkan?

Det är för Melankton och reformationens män överhuvud karakteristiskt, att man endast föga talar om överhetens rättigheter utan i stället om dess plikter. En del av dessa sammanfattar Melankton i termen »custos utriusque tabulae». Med detta från Aristoteles och den heliga Skrift hämtade begrepp, som ingenting har att göra med den medeltida uppfattningen om fursten som »advocatus ecclesiae», har Melankton från en synpunkt sett velat klarlägga överhetens »cura religionis», som just består i denna »custodia utriusque tabulae».

Men i Kristus, som är kyrkans huvud, äro alla medlemmar ett. Alla ha del i kyrkans uppgifter, då nyckelmakten är given åt hela kyrkan. Härav följer för kyrkan tvenne uppgifter: plikten och rätten att kalla lämpliga personer till predikoämbetet resp. avsätta falska lärare samt »cognitio doctrinae». Såsom medlem av kyrkan har överheten del i dessa skyldigheter och rättigheter, men han utövar dem icke »in obrigkeitlicher Weise». Melankton stannade dock icke vid det sagda. I den synliga kyrkan intar överheten genom sitt ämbete och sitt stånd en särställning. Han är icke blott »membrum ecclesiae» utan »praecipuum membrum», ett uttryck, som Melankton säkerligen skapat i anslutning till det dåtida Tysklands politiska författning. Denna särställning ger icke överheten någon yttre makt i kyrkan utan endast ett större anseende. Det är i sin egenskap av »praecipuum membrum ecclesiae», som överheten t. ex. sammankallar kyrkomöten.

Denna uppfattning av överhetens förhållande till kyrkan behärskar KO av 1571 och den närmast följande tiden. Åtskiljandet av de båda regementena är det allt dominerande intresset, och överhetens »cura religionis» är egentligen endast plikter.

I formellt hänseende har KO närmast karaktär av en bekännelse, hållen i en stil, som senare brukade karakteriseras med orden »stylus ecclesiasticus», och försedd med många bibelhänvisningar och teologiska motiveringar. Detta framställningssätt var, framhöll en motståndare en gång, nödvändigt på den tiden »för mangel på böcker och brist på vettiga lärare».

Även beträffande själva sättet för ett fortsatt lagstiftningsarbete kom Laurentius Petris uttalanden i KO att bli av största om och omstridd betydelse. Under nära 40 år hade han varit sysselsatt med arbetet på KO och ständigt och jämt gjort ändringar och tillägg. Med sitt utpräglat historiska sinne insåg han klart, att KO även i fortsättningen kunde behöva kompletteras. Därför avslutade han den med följande ord: »Ändock man haver sig beflitat, att vad som helst det är för stycken, som nödtorftig vara kunna, skulle inkomma i denna kyrkoordningen, så kan likväl sakta ske, att några sådana stycken än nu fattas. Där med må ock detta till beslutningen sagt vara. Att där sådana stycken kunna finnas, måga de väl med tiden här till satt varda.»

Med dessa ord har Laurentius Petri icke blott sanktionerat ett fortsatt kyrkligt lagstiftningsarbete utan även angivit de riktlinjer, efter vilka detta arbete skulle bedrivas. Redan 1575 kom också den första kompletteringen av KO. *Nova ordinantia*, som i så stor utsträckning bygger på skrifter av de båda reformatörerna, är och utger sig endast för att vara en förklaring och komplettering av KO. I denna riktning kom även arbetet att fortgå under de närmaste 75 åren.

Genom Uppsala mötes beslut ställdes KO vid sidan av kyrkans bekännelseskriterier såsom sammanfattande den religion, som utövats i Sverige under ärkebiskop Laurentius Petris tid »både i lärdom och kyrkoseder». KO fick härigenom en i hög grad ökad auktoritet, fastän den aldrig ansågs som bekännelseskriterium i egentlig mening.

I Uppsala mötes beslut antyddes emellertid, att en komplettering och revision av KO kunde och borde äga rum. Det var till dessa antydningar, som hertig Karl knöt sina krav på en snar revision av KO. Men kyrkans män svävade icke i okunnighet om vad Karl syftade till, och då han vid riksdagen 1602 genomdrev, att revisionen skulle uppdras åt både präster och lekmän, vägrade biskoparna att medverka, och planen gick om intet. Under de följande åren blev förhållandet mellan hertigen och prästerskapet alltmera kritiskt. Här är icke platsen att dröja vid dessa strider. Påpekas skall blott, att prästerna i sina postuler vid kröningsriksdagen 1607 fordrade, att hertigens kalvinistiska böcker skulle avskaffas, att inga förändringar finge göras i kyrkoceremonierna och att biskopar och präster skulle tillsättas enligt 1571 års KO. En uppgörelse mellan konungen och prästerna på denna grundval, som skulle ha inneburit ett erkännande av KO, var givetvis otänkbar. Vid rådsrådet i Örebro i början av följande år ställde också Karl de där närvarande biskoparna inför ett formligt ultimatum i kyrkolagsfrågan. De skulle, heter det, »med nej eller med ja förklara sig, om de vele överse katekesen, KO och handboken och regulera dem efter Guds ord utan någon människas anseende». I princip erkände biskoparna revisionskravet men förklarade tillika, att KO »måtte av ministerio överses och förbättras efter Guds ord uti några stycken», d. v. s. en revision enligt Laurentius Petri och Uppsala möte av utslutande teologer. Karl fogade sig, och biskoparna togo hand om

revisionen. Men för att samtidigt komma med ett lämpligt motgift beslöt konungen att själv granska den nu reviderade medeltida kyrkobalken. Vid riksdagen 1609 överlämnade Karl sitt förslag till ny kyrkobalk. Detta mottogs emellertid mycket kyligt, och vredgad förklarade konungen, att han hädanefter icke ämnade besvära ständerna med någon lagrevision.

Biskoparna drogo en lättnadens suck, och det kyrkolagsförslag (KOF), som de utarbetat och som brukar kallas 1608 års KOF, överlämnades aldrig till Karl IX.

Genom Gustav II Adolfs konungaförsäkran blev situationen i kyrkolagsfrågan en annan än under Karl IX:s sista år, i det att den unge konungen de facto bekräftade KO av 1571 och även utlovade att trycka den förbättrade. Vid riksdagarna 1614 och 1617 begärde också prästerna, att det reviderade KOF skulle tryckas och utgivas i konungens namn. Gustav Adolf svarade emellertid, att han icke sett KOF och begärde därför en avskrift av detsamma. När detta granskats, ville han låta trycka det. Någon kunglig revision ville dock prästerna icke veta av. I något reviderad form inlämnade de likväl 1620 sitt KOF till Gustav Adolf.

De nu nämnda KOF liksom även det av 1626 äro helt utarbetade efter Laurentius Petris principer och Uppsala mötes beslut. Det nya förslaget är egentligen endast en komplettering av den gamla KO på vissa punkter, särskilt i fråga om läran och kyrkotukten.

I likhet med sin fader hade Gustav Adolf helt andra tankar om KO:s revision än prästerna. Det år 1623 föreslagna generalkonsistoriet erhöll också i uppdrag att utarbeta en ny KO. Häremot genmälde prästerna med mycken bestämdhet, att KO redan vore översedd och förbättrad.

Något generalkonsistorium blev aldrig inrättat, och den »senatus ecclesiasticus», som man 1625 tills vidare enades om och som skulle bestå av uteslutande teologer, har icke stor likhet med Gustav Adolfs och Axel Oxenstiernas ursprungliga plan. Den var endast ett administrativt kollegium utan några större befogenheter. Förslaget upptogs emellertid av Paulinus Gothus i hans »Ethica christiana» (1628) som en legitim form för det konsistorium, som en monark upprättar i huvudstaden »sig till hjälp uti de kyrkosaker, som hans konungliga

ämbete och inspektion vidkomma». Paulinus motiverar också anledningen till att överhetens ämbete »sträcker sig så vitt till kyrkoregementet». Det »kungliga konsistoriet» hade härmed upptagits i litteraturen som ett av kyrkans män godkänt »generalkonsistorium».

I instruktionen för detta kungliga konsistorium nämnes ingenting direkt om KO:s revision. Om några nya eller gamla »constitutiones» skulle överses eller förändras, heter det, skulle några av biskoparna tillkallas. Det är i denna situation, som man måste se tillkomsten av det redan omnämnda KOF av 1626. Förslaget blev emellertid aldrig stadfäst av Gustav Adolf.

I den kyrkohistoriska litteraturen har man ofta understrukt, att det kyrkorättsliga ideal, som de svenska biskoparna förde till torgs under striderna om consistorium generale, var ett ganska troget återgivande av reformationstidens och icke minst KO:s idéer. Ett studium av akterna i målet jävar icke dessa slutsatser. Den bärande principen, den röda tråden, som går genom alla utlåtandena, är reformatorernas krav på de båda ämbetenas, överhetens och kyrkotjänarens, åtskiljande. I andens rike, regnum spirituale, är det Kristus och icke överheten som för regementet. Ett uttalande av Linaeus må citeras, enär det utgör ett koncentrat av hela den reformatoriska grundsynen. »Medan i Guds församling är icke ett världsligt rike utan att det kallas regnum Christi, uti vilket Kristus allena är konung och sitt regemente förer non jure magistratus terrenae utan genom ordet och predikan.» Rudbeckius ger uttryck åt samma sak med orden: »Supremus judex in hoc consistorio debet esse Spiritus Sanctus per scripturam loquens.» Ät predikoämbetet, ministerium verbi, har emellertid Kristus uppdragit detta regemente. Överheten är därför icke »dominus ecclesiae sed principalis auditor et nobile membrum». Eller från en annan synpunkt sett: »Magistratus politicus est patronus et nutricius, nec non custos utriusque tabulae.»

Så långt är betraktelsesättet helt i överensstämmelse med den äldre lutherdomen. Det är emellertid lika påtagligt, att en förskjutning har ägt rum både i fråga om uppfattningen av biskops- och prästämbetet och i själva kyrkosynen. Den synliga kyrkan, den yttre anstalten, uppfattas nära nog som en förening, som med all makt värjer sig mot

främmande ingrepp. Kyrka och stat uppfattas som tvenne mot varandra stående storheter.

Om de svenska teologerna sålunda, låt vara med viktiga modifikationer, hävdade reformationstidens kyrkorättsliga ideal, blir frågan, vilka kyrkorättsliga idéer, som ligga bakom Karl IX:s, Gustav Adolfs och Axel Oxenstiernas kyrkliga maktfördelningspolitik.

I praktiken hade redan tidigt det landsfurstliga kyrkoregementet i Tyskland tagit allt fastare former. Det visade sig också snart varken möjligt eller ens opportunt att teoretiskt försöka dölja det verkliga sakläget utan fastmer nödvändigt att helt enkelt erkänna landsfurstens kyrkoregemente såsom en överhetens rätt.

Uppslaget till en teoretisk lösning av problemet kom från några reformerta teologer, som voro påverkade av Zwinglis statskyrkoideal. På ett sätt, som till ett minimum begränsade kyrkans autonomi, betonade en del bland dessa överhetens kyrkliga rättigheter. Enligt Wolfgang Musculus t. ex., läst i Sverige redan på 1560-talet, är överheten icke kyrkans tjänare och gäldenär, utan dess härskare och har en verklig »potestas in religione». Att det hos ett och samma folk skulle kunna finnas »duae potestates authenticae, duae diversae legislationes ac dominationes nisi per subordinationem» är för Musculus oförenligt med begreppet »gubernatio». Som det för alla förpliktande författningsidealet framställde Musculus den judiska statens politiska och religiösa enhet, sådant som detta ideal tecknats i Gamla Testamentet.

Musculus' samtida läkaren och teologen Tomas Erastus blev också den statliga suveränitetens förste talesman och den territorialistiska naturrättens lärofader med dess lösensord »potestas regia circa sacra».

Det för vår uppgift viktigaste är emellertid, att dessa teologer funno en sådan formel för överhetens rättigheter i kyrkoregementet, att den kunde accepteras även av lutheranerna. Den för sina enhetssträvanden kände teologen David Pareus besvarade frågan om överhetens rättigheter i kyrkoregementet genom att skilja mellan »potestas ecclesiastica interna et externa». Den förra tillkommer predikoämbetet, den senare överheten. I termen »potestas ecclesiastica externa» hade sålunda Pareus sammanfattat överhetens kyrkliga befogenheter och samtidigt avgränsat dessa från predikoämbetets. Denna viktiga distinktion upptogs sedan allmänt av de lutherska teologerna. Första gången

möter det hos ingen mindre än Johann Gerhard i dennes Loci. »Distinguendum est inter potestatem ecclesiasticam internam et externam. Illa ministris ecclesiae insolidum relinquitur, haec vero magistratui christiano communis est.» Allt som rör gudstjänstens yttre anordning, »dispositio», är överhetens sak; »administratio et executio» tillkommer prästerna.

Sitt sammanfattande uttryck fick denna åskådning i termen »jus in sacra», som första gången synes förekomma hos den kände filologen och historikern Justus Lipsius i dennes mycket lästa och högt skattade statslära: »Politicorum sive civilis doctrinae libri sex.» Enligt Lipsius innebär »jus in sacra» icke »jus absolutum» utan »inspectio quaedam, idque tuendi magis quam cognoscendi».

Av Gustav Adolf och hans närmaste omgivning voro dessa nya kyrkorättsliga idéer icke okända. Både Johan Skytte och Axel Oxenstierna voro väl insatta i de tongivande stats- och rättslärdes främsta arbeten. Oxenstierna hade även stiftat personlig bekantskap med Pareus. År 1625 utgav också professor Jonas Magni en serie disputationer, av vilka en kan betraktas som ett synnerligen viktigt, fastän i litteraturen helt förbigånget, inlägg i debatten om consistorium generale. I »De jure majestatis» behandlar Jonas Magni frågan om potestas ecclesiastica. Denna potestas är dels intern, dels extern. Det heter härom: »*Potestas ecclesiastica interna* jus continet praedicandi verbum & administrandi sacramentum & jus clavium. *Externa potestas* continet jus dispensandi media, quae ad cultus divini institutionem, administrationem & executionem pertinent, id est, modum religionis in rempublicam introducendae, modum religionem ex verbo Dei reformandi, eiusque per ritus & ceremonias administrandae; continet ministerij & scholarum, consistoriorum seu judiciorum ecclesiasticorum, institutionem; vocationem ministrorum & episcoporum; ordinis inter ipsos ministros constitutionem; eorum curam et sustentationem; in officio directionem, censuram & remotionem; errantium in doctrina correctionem, conciliorum indictionem; & dispensationem bonorum ecclesiae.» Denna »potestas ecclesiastica externa» tillkommer den världsliga överheten. Den engelska kyrkans bestämning av konungens ställning i kyrkan såsom »supremus gubernator regni . . . in spiritualibus seu ecclesiasticis rebus & causis» anser sig förf. böra godkänna, om blott detta uttryck tolkas på rätt sätt.

Jonas Magni drar också konsekvenserna av sin åskådning och förklarar, att det tillkommer överheten att upprätta ett konsistorium, som representerar *hela* kyrkan. Detta konsistorium skall därför bestå dels av präster, dels av »fromma och förståndiga» lekmän »ex plebe electi», åt vilka »rerum ecclesiasticarum externa administratio & de ijs consultatio» kan överlåtas. I denna »senatus ecclesiasticus» bör praeses helst vara en kyrkans man, vilken »nomine non praesidentis principis causas in senatum adducat, proponat, sententias colligat, totamque actionem in collegio gubernet.»

I den kyrkorättsliga utvecklingen i vårt land betecknar Jonas Magnis dissertation en viktig vändpunkt. Den innebär ett teoretiskt försvar för Gustav Adolfs planer på kyrkostyrelsen och blev för framtiden av allra största betydelse. I juristen Joh. Loccenius fingo sedan dessa kyrkorättsliga idéer en försvarare i vårt land. De accepterades också av Matthiae, Emporagrius och Stigzelius, under det att Lenæus och Laurelius ansågo dem mycket farliga för kyrkans frihet, om de upptogos »sine limitatione». Inflytelser från Grotius och de naturrättsliga auktorerna skulle också tillspetsa de kyrkorättsliga debatterna i vårt land.

Gustav Adolfs vägran att stadfästa det av prästerskapet framlagda KOF fick ganska märkliga följder. De olika biskoparna började att i sina stift utfärda olika »constitutiones ecclesiasticae», kyrkostadgar, avsedda att komplettera KO av 1571. Denna egenartade lagstiftning kom emellertid icke blott att befästa den redan förefintliga olikheten i kyrkliga ceremonier och bruk utan även ge upphov till nya olikheter och avvikelser. Stiften blevo på detta sätt alltmer särpräglade i kyrkligt hänseende. Förmyndarregeringen under drottning Kristina åsåg icke stillatigande denna utveckling. Alltsedan Gustav Vasa hade de svenska konungarna närmast betraktat kyrkan som en korrektionsanstalt eller ett uppfostringsinstitut i medborgerliga dygder. Utifrån ett sådant betraktelsesätt blev kravet på kyrklig uniformitet ett viktigt led i de maktägandes kyrkopolitik. Drottning Kristinas förmyndare utgöra i detta avseende intet undantag. Gång efter annan fäste de biskoparnas uppmärksamhet på de svårigheter, som måste bli en följd av deras kyrkliga lagstiftning.

Vid riksdagarna 1634 och 1636 hade också regeringen lyckats

genomdriva beslut om »en ny, allmänlig, likformig och riktig KO». Någon ny KO ville emellertid prästerskapet minst av allt höra talas om. Vid den sistnämnda riksdagen protesterade de också häremot och begärde i stället, att den gamla KO skulle förbättras, om några fel funnos. Regeringen avgav visserligen en tillfredsställande förklaring, men något försök att verkställa ständernas beslut gjordes icke från biskoparnas sida.

Situationen skulle emellertid ganska snart visa sig fullständigt ohållbar.

År 1637 förordnades den 70-årige Strängnäs-biskopen Paulinus Gothus till ärkebiskop. Bristerna i det rådande systemet framträdde nu i ohöjld dager. Genom Herman Lundströms biografi ha de stridigheter, som den nye ärkebiskopen fick utkämpa i Uppsala, i detalj klarlagts, utan att dock orsakerna till dessa tvister satts in i sitt rätta sammanhang. Personliga motsättningar mellan Paulinus och den förre ärkebiskopens båda mågar, Laurelius och Lenaeus, ha givetvis spelat in, men de verkliga orsakerna äro att söka på annat håll. Paulinus begick nämligen det stora misstaget att även i sitt nya stift försöka införa sina för Strängnäs stift skrivna konstitutioner, sin psalmbok och sin katekes utan att ta någon som helst hänsyn till den tradition, som utbildats i ärkestiftet. Lenaeus' och Laurelius' uppträdande är därför icke så egendomligt, som Lundström vill göra gällande, utan tvärtom ganska naturligt, om man ser saken från Uppsala stifts synpunkt. Med full rätt hävdade dessa, att ingen biskop av egen maktfullkomlighet och utan församlingens samtycke kunde införa några förändringar i den bestående ordningen.

Förgäves klagade Paulinus inför regeringen. Denna hade emellertid klart för sig, var skon klämde, och tog vid riksdagen 1640 upp hela frågan i dess rätta sammanhang. Vad regeringen krävde var ingenting mindre än en verklig kyrklig uniformitet: enhetliga ceremonier, enhetliga böner, enhetlig katekesundervisning och en enhetlig psalmbok. I diskussionen i prästeståndet framhöll ärkebiskopen, att regeringens klagomål voro betydligt överdrivna. Ville den blott stadfästa den sedan länge utarbetade KO, skulle frågan genast vara löst. Regeringen hade emellertid konstaterat, att i det reviderade KOF »föga fel voro förändrade», och vidhöll därför kravet på en ny KO. På detta strandade frågans lösning under förmyndarstyrelsen.

År 1644 tillträdde drottning Kristina regeringen. Med stort intresse ägnade sig den unga drottningen åt de kyrkliga uniformitetssträvandena. Hennes handgångne man blev Matthiae. Han var, skriver ärkebiskop Paulinus en gång, drottningens »särdeles consiliarius in sacris». Vid riksdagen 1644 framlade också Matthiae sitt stora i litteraturen förbigångna program för uniformitetens genomförande. Hans förslag var uppsatt i biskoparnas namn och innebar bl. a. utarbetandet av en ny katekes på svenska, latin och grekiska, en ny skolordning, en ny KO och en ny psalmbok samt ett stort antal nya läroböcker. Detta arbete skulle fördelas på domkapitlen i Uppsala, Strängnäs och Linköping. Västerås är betecknande nog icke med. Den nya KO skulle utarbetas av Matthiae själv och granskas av Uppsalakapitlet.

Förslaget var oantagbart, och förhandlingarna slutade med att prästerskapet begärde, att den gamla KO skulle omtryckas. Vore något att ändra, kunde ett tillägg göras vid ett senare tillfälle. Kristina var emellertid av annan mening. I sin konungaförsäkran lovade hon att vinnlägga sig om likformighet i kyrkoceremonierna och att låta utarbeta »en god och bekväm KO». Detta löfte gavs också i prästernas privilegier av år 1647, ehuru de begärt, att revisionen skulle genomföras så, att den gamla KO förbleve oförändrad.

I likhet med sin fader ville drottning Kristina, att det av henne föreslagna consistorium generale skulle utarbeta den *nya* KO. Redan 1645 hade emellertid prästerna föreslagit, att denna fråga skulle behandlas av en kommission, som också skulle ta hand om KO:s revision; kanske denna kunde göra konsistoriet överflödigt, framhölls det.

Vid riksdagen 1649 beslöts också, att en kommission av andliga och världsliga skulle tillsättas för att överse, tillöka och förändra KO samt »allt däri författa låta, som till kyrkoregementet höra kan». Redan under riksdagens lopp hade prästerna inlämnat ett betänkande angående KO:s revision, undertecknat av två prästmän från varje stift. Till deputerade föreslog ståndet 6 teologer — Lenaeus, Laurelius, Matthiae, Stigzelius, Emporagius samt kyrkoherden i Stockholm Simon Benedicti — och 3 lekmän — prof. Loccenius, sekr. Joh. Olai Stiernhöök och assessor Olaus Martini Berglin. Samtidigt krävdes, att KO av 1571 skulle förbli oförändrad; vad som behövde tilläggas, skulle tillfogas i slutet av varje kap., och helt nya kap. tillsättas »ad calcem

operis». Detta program har med säkerhet utarbetats av Laurelius, och med vissa modifikationer har han under de följande 20 åren kämpat för dess realiserande.

Drottning Kristina tog tillsvidare ingen notis om prästerskapets önskemål. Hon gav i stället Matthiae i uppdrag att utarbeta en KO. Resultatet härav blev ett helt nytt KOF. Både i det av Matthiae författade bekräftelsebrevet i drottningens namn och i hans eget förord understrykes vikten av kyrklig uniformitet. Själva förnuftet medger, skriver Matthiae, att det är »otjänligt, obilligt och föraktligt att berömma sig av enahanda gudstjänst och likväl förrätta densamma på åtskilligt sätt och vis». Angående det brännande problemet om KO av 1571 framhåller Matthiae, att den nya KO i själva saken och »fundamenta fidei» helt kommer överens med den gamla men icke i orden, ordningen och några ceremonier.

Matthiaes KOF är emellertid i förhållande till KO av 1571 alltigenom nytt med ett likaledes nytt förslag till handbok. KOF blev dock aldrig färdigt. De utarbetade delarna ge emellertid en föreställning om tendenserna. Nyheterna äro både många och stora, och någon överdriven hänsyn till 1571 års KO har Matthiae sannerligen icke tagit. Flera kyrkliga ceremonier ha helt utmönstrats, nattvardsgudstjänsten har fått en kalvinistisk utformning med nattvardsgång 6 gånger om året, en helt ny grupp av kyrkotjänare, acoluter eller lektorer, har införts, likaså särskilda vigningar icke blott för dessa utan även för prostar, superintendenten och ärkebiskopar. Liksom så många andra bland tidens »synkretister» var Matthiae anhängare av en stark statsmyndighet i kyrkliga frågor, och han har också dragit konsekvenserna av lekmännens krav på ökat kyrkligt inflytande och berett plats för dessa i biskopsvalen och gjort patronus till församlingens ledare, dess »regent».

Den 6 april 1650 utgick kallelsen till drottning Kristinas kröning och en allmän riksdag. I slutet av juni skulle ständerna infinna sig i Stockholm. Riksdagens sammankallande tvingade drottningen att göra allvar av 1649 års riksdagsbeslut beträffande KO. I slutet av maj tillsattes också den förut nämnda kommissionen. I fråga om dennas sammansättning gjorde Kristina ett par ändringar i prästerskapets förslag. Lekmännens antal ökades, och en prästerlig ledamot uteslöts, så

att kommissionen kom att bestå av 5 lekmän och 5 präster. Den 8 juni skulle de kommitterade vara i Stockholm. Tre veckor stodo alltså till deras förfogande för en revision, som diskuterats i över 50 år. Tillsättandet av kommitterade var emellertid knappast mer än en gest åt ständerna. Att deras arbete skulle leda till något större resultat har drottningen säkerligen aldrig ens drömt om. Detta uteblev också. Kristina kunde emellertid två sina händer.

De närmast följande årens arbete på en ny KO har hitintills varit så gott som okänt. Enär de kommitterade enligt drottning Kristina arbetade »något långsamt» och voro upptagna av andra ämbetsgörömal, överlämnades KO:s revision åt en kammarjunta bestående av Matthiae och hennes båda för tillfället mest betrodda män Johan Adler Salvius och Magnus Gabriel de la Gardie. Det av dessa utarbetade förslaget skulle granskas av ärkebiskopen och kapitlet i Uppsala. Sedan lyckades även pastor primarius Erik Emporagrius att utverka drottningens tillstånd att få granska förslaget. — Genom dessa åtgärder hoppades Kristina kunna genomdriva Matthiaes förslag och undgå 1571 års KO.

Arbetet gick till en början efter beräkning, och de 18 första kap. översändes och granskades både i Uppsala och Stockholm. Längre hann man dock icke. Salvius togs i anspråk för andra uppdrag och dog för övrigt redan i aug. 1652. Kritiken blev också allt högljuddare. Uppsalakapitlets anmärkningar mot förslaget voro många, och i några fall omarbetades detta helt och hållet. Anmärkningarna mot Matthiaes handboksförslag kunna sammanfattas i ärkebiskopens egna ord: »Retineatur, quantum fieri potest, consuetudo usitata, ne turbetur ecclesia», eller som det heter angående nattvardsgudstjänsten: »Synes rådeligast vara uti actu coenae bliva vid den gamla, goda form, som härtill i församlingen haver varit brukad och är beskreven i vår vanliga handbok till att undfly förargelse hos de enfaldiga».

Även Emporagrius, som eljest alltid försvarade den åsikt, som kungl. maj:t ville ha igenom, ansåg, att man borde förfara mera pietetsfullt mot KO av 1571.

Vid riksdagarna 1651 och 1652 behandlade biskoparna det nya KOF. Motviljan mot detta var dock mycket stor. KO av 1571 vore god nog, hette det; de många nyheterna i förslaget skulle blott åstadkomma förvirring och schismer. Biskoparna uppvaktade även drottningen och

bönfölla om att få förbli vid KO av 1571. Ärkebiskopen försökte något senare att genom den hos Kristina väl anskrivne Emporagrius övertala henne att lämna kyrkolagsfrågan i prästerskapets händer. Försöket ledde emellertid icke till något resultat. I mars 1653 infordrade drottnen Stockholmskapitlets anmärkningar över KOF, och därmed slutade drottning Kristinas intresse för en ny KO.

I oppositionen mot Matthiaes KOF hade Laurelius alltifrån 1650 varit den drivande kraften. Under de följande åren nedlade han också ett oerhört arbete på KO:s revision och drev samtidigt en intensiv propaganda för bibehållandet av KO av 1571 såsom utgångspunkt och grundval för en ny KO.

Fastän Laurelius icke erhållit något officiellt uppdrag att på egen hand revidera KO, hade han omedelbart efter hemkomsten från riksdagen 1649 tagit itu med detta arbete. Sitt första KOF framlade han för kommissionen 1650. I detta förslag bygger Laurelius helt på KO av 1571 och följer de principer, som prästeståndet framlagt i sitt betänkande 1649. Under hela sitt liv var Laurelius sedan sysselsatt med att förbättra och utöka detta förslag.

Redan under riksdagen 1650 började Västerås-biskopen även att bearbeta opinionen. Han försökte förmå drottningen att uppskjuta KO:s revision, samtidigt med att han i sitt stånd förklarade sig villig att låta prästerna ta del av sitt KOF. Och när Laurelius under försommaren 1651 visiterade i Dalarna, medförde han ett av honom i stiftsprästernas namn uppsatt aktstycke, vari dessa begärde, att den gamla KO skulle bibehållas. Detta aktstycke har undertecknats av flera prostar och kyrkoherdar, bl. dem Johannes Gezelius i St. Skedvi. Även i övrigt utvecklade Laurelius en livlig verksamhet. Han uppvaktade Magnus Gabriel de la Gardie och påvisade för honom, »huru vitt . . . episcopus Strengnensis med sitt uppsatte förslag gick från den gamle vår KO och ecclesiae praxi». Han försökte också vinna biskopskollegiet och förmå detta att underskriva ett liknande aktstycke som Västeråsprästerna, ett försök som dock misslyckades. Det är väl detta misslyckande, som förklarar, att Laurelius i fortsättningen inriktade sig på att för sina syften vinna det lägre prästerskapet, som vid riksdagen 1650 spelat en så viktig roll och för vilket en ny KO var en nödvändighet.

Genom drottning Kristinas länge förebådade abdikation vid riksdagen i Uppsala i maj 1654 hade den kyrkopolitiska situationen ändrats, och Matthiaes möjligheter väsentligt beskurits. Han framstod för övrigt snart nog »som schismatiker, ja nära nog som heretiker», skrev Gezelius. Laurelius utnyttjade situationen och överlämnade sitt KOF till consistorium regni. Genom tronskiftet hade emellertid andra frågor än KO trätt i förgrunden, nämligen konungaförsäkran och privilegierna. Enligt flertalet biskopar skulle dessa frågor lösas först, innan man tog någon befattning med KO. Men för det lägre prästerskapet var en användbar KO av långt större intresse än privilegiefrågan. Med Gezelius i spetsen fordrade också det gemena prästerskapet, att det av Laurelius utarbetade KOF skulle granskas av biskoparna och sedan underställas kungl. maj:t. Resultatet blev dock negativt, och prästerna måste med sorg konstatera, att »detta gudeliga, högnödiga och välmenta arbete blev intet av dem som vederbör till ett enhetligt och önskeligt utslag befordrat». Man enades därför om att till nästa riksdag hemma i stiftet agitera för Laurelius' KOF.

Riksdagen 1655 kom också att bli av avgörande betydelse. För-gäves hade Laurelius till en början försökt att få Gezelius med sig till Stockholm. Dennes närvaro visade sig snart absolut nödvändig. Vid riksdagens öppnande hade nämligen endast ett fåtal biskopar infunnit sig, och då både ärkebiskop Lenaeus och Matthiae voro frånvarande, förordnades Laurelius till ståndets preses. En mera gynnsam situation för Västerås-biskopens strävanden kunde knappast tänkas, och genom ilbud fordrade han, att Gezelius omedelbart skulle infinna sig i huvudstaden. Gezelius gav vika och var om ett par dagar i Stockholm. Med alla till buds stående medel försökte nu det lägre prästerskapet att förmå biskoparna att ta upp kyrkolagsfrågan i enlighet med Laurelius' principer. Snart nog anlände emellertid både Lenaeus och Matthiae och omintetgjorde alla försök. Gezelius skriver i ett brev, att Matthiae »ligger hemma på sängen och haver sina corricaeos och bjuder till att riva ned allt det andra bygga . . . Gud hjälpe sin församling ifrån den förstöraren».

Mot slutet av riksdagen, då Laurelius insåg det omöjliga i det lägre prästerskapets strävanden, lät han författa ett utförligt program för KO:s revision. Denna skulle uppdras åt 5 eller 7 prästmän,

valda av prästerna själva. Till grund för revisionen skulle läggas KO av 1571. Det av de deputerade utarbetade förslaget skulle sedan underställas de olika domkapitlens granskning, varefter KOF skulle underskrivas av hela prästerskapet och överlämnas till kungl. maj:t. I sinom tid skulle detta Laurelius' program i stor utsträckning realiseras.

Under riksdagen 1655 hade emellertid även Karl X Gustav vidtagit sina mått och steg och personligen kallat både Emporagrius och Stigzelius till riksdagen. Det blev också Emporagrius, som i samråd med konungen kom att bestämma utgången. Då flertalet präster redan rest hem, infann Emporagrius sig i ståndet med ett förslag till kyrkolagsfrågans lösning. Det var detta förslag, som sedan ledde till den kungl. instruktionen för kyrkolagskommissionen 1655—1659. Enligt denna instruktion tilldelades Emporagrius och Stigzelius den ledande rollen, under det att Laurelius sköts åt sidan.

På kyrkolagskommissionens arbete kunna vi här icke ingå. Motsättningen mellan Laurelius och Emporagrius förlamade i hög grad arbetet. Enligt Laurelius skulle den gamla KO läggas till grund för arbetet, varje kapitel definitivt slutbehandlas och underskrivas av de kommitterade. Enligt Emporagrius, som stöddes av Stigzelius och senare även av Terserus, borde man stå fri och oberoende av KO av 1571. De kommitterade skulle endast leverera materialet, och detta skulle sedan formellt bearbetas av Emporagrius, som i den kungl. instruktionen förordnats att vara verkets redaktör. Härtill kommer de avvikande meningarna om överhetens »jus circa sacra», patronatsrätten och consistorium generale. Arbetet på den nya KO kom på grund härav att bedrivas på tre olika fronter. Laurelius skrev sin, Emporagrius sin KO, och i kommissionen grälade man mest men lyckades åstadkomma en kladd eller ett koncept till KO, i vilket dock de mest omtvistade kapitlen saknades.

Under Karl XI:s förmyndare stöttes och blöttes frågan om KO:s revision vid varje riksdag, och vid olika tillfällen infordrade regeringen de utarbetade KOF. Samtidigt fortsatte Laurelius sin propaganda och bearbetade både rikskanslern och riksdrotsen. Genom aktionen mot Matthiae och Terserus, Västerås-biskopens ivrigaste motståndare, fick denne alltmer den allmänna opinionen på sin sida, och under förmyndar-

regeringens sista riksdagar voro ständerna ense om, att KO av 1571 skulle förbli oförändrad men utökas med en del tillägg. Genom dessa beslut hade ständerna accepterat den ståndpunkt, som de ledande kyrkomännen under hela tiden förfäktat. Vid Karl XI:s trontillträde åtnjöt den gamla KO en mera auktoritativ ställning än någonsin förut.

I överensstämmelse med Laurelius' principer beslöto också prästerna vid riksdagen 1680 att låta de olika domkapitlen ta del av de nya KOF. Innan biskop Svebilius lämnade Stockholm, »anammade» han därför i Riksarkivet Laurelius' KOF, som sedan studerades av kapitulares i Linköping, Kalmar, Växjö och Göteborg, där det emellertid av okänd anledning blev liggande. Domkapitlens anmärkningar äro icke kända. Skarabiskopen, som på grund av ålderdom icke kunde bevista den till Stockholm 1682 sammankallade riksdagen, skrev dock till prästeståndet att icke vidare förhåla tiden med »mycken correction» utan anta Laurelius' KOF. Samtidigt erinrade Gezelius d. y. ärkebiskopen om »hela rikens gamla längtan efter den nya KO:s förfärdigande».

Krav på den länge omdiskuterade KO:s utarbetande kom emellertid nu också från annat håll. Efter de skånska provinsernas definitiva erövring hade Karl XI i dessa områden bedrivit en skickligt iscensatt propaganda för att förmå prästerna att begära den s. k. uniformitetens genomförande. På våren 1681 stod konungen vid målet för sina strävanden. För att verkligen kunna genomföra programmet krävdes med nödvändighet en ny KO. I det brev från april 1681, vari konungen uppdrog åt ärkebiskop Baazius att revidera KO, framhöll han också, att församlingarna i Skåne, Halland och Blekinge, »som sig med KO här i riket conformera skulle, icke veta varefter sig att rätta, sålänge icke någon rätt KO är uppsatt och auktoriserad». Vid riksdagen 1682 fick emellertid prästerskapet befallning att icke lämna riksdagen, förrän KO vore färdig. Det revisionsarbete, som nu verkställdes under pågående riksdagsarbete och som resulterade i KOF av 1682, är främst Hakvin Spegels verk.

Slår man upp det numera tryckta KOF av år 1682, finner man, att ett stort antal paragrafer utelämnats med hänvisning till att dessa äro ordagrant lika med resp. Laurelius' och Emporagius'. I de bevarade uppgifterna från riksdagen 1682 uppges också, att prästerskapet jämförde dessa båda KOF. Det är därför ganska begripligt, att

man allmänt karakteriserar 1682 års KOF som »en sammansmältning och bearbetning av Laurelius' och Emporagrius' KOF».

Denna karakteristik återger dock icke det verkliga förhållandet. Redan förut hade Erik Benzelius i Uppsala tagit del av kyrkolagskommissionens koncept och dess protokoll, och vid förhandlingarna om KO i Linköping våren 1682 hade Svebilius stiftat bekantskap med det exemplar av kommissionens koncept, som ännu finnes bevarat i kyrkoherde Melkior Glattes renskrift. Svebilius medtog detta exemplar till riksdagen 1682.

Uppsala domkapitel hade emellertid redan i början av 1660-talet påbörjat en revision av kommissionens förslag, en revision, som dock huvudsakligen bestod i en närmare anslutning till Laurelius' KOF. Det är detta förslag, som ligger till grund för prästerskapets KOF av år 1682. För de partier, som Uppsalakapitlet icke reviderat, har man använt kommissionens koncept, men i vissa fall även Laurelius' och Emporagrius' förslag. De partier, som saknades i kommissionens koncept, såsom om överhetens jus in sacra, patronatsrätten, consistorium regni o. s. v., ha hämtats från Laurelius' förslag. Det nya i 1682 års KOF är därför ytterst obetydligt. Hela förslaget kan närmast sägas vara en seger för Laurelius' gamla program.

Det nya KOF, som redan under riksdagen blev föremål för granskning av en ständerkommitté, utsattes för en mycket amper kritik från olika håll. Bönderna, som bittert klagde över prästernas girighet, förbjödo KOF:s tryckning, och på ärkebiskopens uppmaning att närmare precisera sina klagomål, uppsattes i deras namn en mycket skickligt hopkommen kritik av KOF. Denna riktades bl. a. mot prästerskapets försök att »vela inskränka höga överhetens makt, rätt och myndighet så väl i världsliga som andliga saker». »Aron», heter det, »var visserligen överstepräst, men Moses skulle vara Arons Gud, det är alldeles över honom råda». Skrivelsen slutar med ett par värtaliga bibelcitater: »Ve Eder, I Israels herdar, som haven sörjt allenast för Eder själva. Var det då icke för hjorden, som herdarna borde sörja? I stället åten I upp det feta, med ullen klädden I Eder», o. s. v.

I jämförelse med böndernas kritik var adelns mycket mild och inskränkte sig till en del detaljanmärkning.

Trots angreppen mot det nya KOF utgick initiativet till fortsatt

arbete från Svebilius och Spegel. På ärkebiskopens uppmaning vände sig Spegel i febr. 1683 till den inflytelserike Erik Lindsköld och anmodade denne att vid lägligt tillfälle »nämna något ord om KO:s fullbordan inför H. K. M.». Resultatet härav blev, att en kommission av uteslutande lekmän tillsattes för att granska KOF av 1682. Den 29 jan. 1684 voro de deputerade färdiga med sitt uppdrag.

För att icke ens ge sken av att det framlagda KOF skulle kunna antas, om det blott vederbörligen korrigerades, ha de deputerade undvikit en detaljgranskning. I stället riktade de sin kritik mot den kyrkorättsliga åskådning, varåt förslaget gav uttryck, en åskådning, som föreföll granskarna »främmande» och »orimlig». Särskilt vände de sig mot kapitlet om consistorium regni och det stora avsteg från KO av 1571, som förslaget bar vittne om. Kommissionen föreslog därför, att ett nytt förslag skulle utarbetas. Till grund för detta skulle läggas KO av 1571. Vad som behövde tilläggas, kunde »ad finem capitibus veteris ordinantiae eller loco convenienti som ett additamentum bifogas» från prästernas förslag.

De deputerades handlingssätt väckte visserligen motstånd i rådet, men då Karl XI tog deras parti, fattades genast beslut om att utarbeta ett nytt KOF i enlighet med de av de kommitterade förordade principerna. Det blev nu lekmännens tur att försöka förverkliga det gamla prästerliga önskemålet att endast komplettera KO av 1571. Uppdraget var betydligt vanskligare än lekmannakommissionen hade tänkt sig. Att samtidigt bibehålla KO av 1571 och likväl ge uttryck åt de nya kyrkorättsliga idéer, som enväldet aktualiserat, var omöjligt. Man måste därför överge denna plan, och i juli 1684 gav konungen en av kommissionens medlemmar, Anders Lilliehök, fria händer att utarbeta ett förslag till en KO, som innehöll »de essentiella och nödvändigaste stycken, varav en sådan egentligen bör bestå, lämnandes allt överflödigt och onödigt åsido». Efter många om och men blev detta KOF äntligen färdigt i sept. 1685.

Med detta förslag, känt under namnet ridderskapets projekt (RP), kom den *nya* KO. Kapitelrubrikerna och dispositionen är densamma som i KO av 1571. Men längre sträcker sig icke likheten.

Både till innehåll och form är avståndet mellan 1571 års KO och RP mycket stort. »Stylus ecclesiasticus» har här utbytts mot »stylus

legalis»; i detta liksom i flera andra fall har den danska kyrkoordningen av 1683 stått som mönster. Alla teologiska utredningar och motiveringar och alla bibelhänvisningar ha uteslutits liksom ock alla handboksföreskrifter. Uppdelningen i kyrkolag och handbok är konsekvent genomförd. I kyrkorättsligt avseende är det ett svalg mellan KO av 1571 och RP. I RP är det den enväldige konungen, som talar; det är han, som i lag föreskriver, vad undersåtarna skola tro och fastställer deras kyrkliga skyldigheter. En genomgående tendens är att så mycket som möjligt beskära prästerskapets makt och inflytande. Prästernas uppgift är icke att fastställa domar utan att förmana och varna; t. o. m. bannlysningen göres beroende av kungl. maj:t. Inflytandet från de naturrättsliga idéerna är påtagligt, och man kommer osökt att tänka på den distinktion, som Grotius genomfört mellan »auctoritas jubendi», som tillkommer överheten, och »auctoritas suadendi», som hör prästerskapet till.

Överhuvud taget vilar det ett mycket profant och påvert drag över hela förslaget. Någon förståelse för kyrklig sed och ordning finner man icke. Dop och kyrkotagning kunna förrättas i hemmet, nattvarden kan utdelas i sakristian, och vid gudstjänsten lämnas prästen frihet att bruka sina egna kläder o. s. v.

De tendenser, som möta redan hos Matthiae, att göra adelsmännen till kyrkans »regenter» ha i detta förslag blivit ännu mera påtagliga.

På hösten 1685 kallades rikets biskopar och några andra prästmän, bland dem Erik Benzelius, till Stockholm för att granska RP och sedan sammanträda med lekmanakommissionen för att utarbete ett slutgiltigt förslag. Från dessa sammanträden finnas inga protokoll bevarade. Stämningen bland prästerna kan man emellertid avläsa i ett brev från Stockholm, där det heter: »Prästerna storma med KO. Jag tror hon är dem ej synnerligen behaglig».

Såsom huvudopponent mot RP framträdde Benzelius, gift med Laurelius' dotterdotter. Rustad med Laurelius' alla akter i kyrkolagsfrågan drog han en lans för KO av 1571 och de principer, som denne så framgångsrikt kämpat för. — Icke utan oro konstaterade Benzelius Grotius' inflytande. Gentemot denne hävdade Benzelius, att »summae potestatis jura circa sacra» innefattar icke »jus absolutum»; överhetens rätt är begränsad så till vida, att den bör utövas »cum consensu eorum quorum interest».

Benzelius kom emellertid rätt snart att stå ganska ensam, och han beskyllde i förbittringen häröver sina kolleger för att ha varit allt för undfallande och mera strävat efter popularitet och gunst än av uppriktig önskan att hela kyrkans sår och bistå några nödställda bröder. Dessa hade dock gjort det bästa möjliga och försökt att med andra medel påverka lekmännen i kommissionen. Även den som teolog och kyrkoman ännu ganska obetydlige pastor primarius Matthias Iser gjorde sitt bästa. Kommissionens ordförande Edv. Ehrensten berättar nämligen, att en bjudning hos denne och det förtroliga umgänget med ärkebiskop Svebilus och dennes måg, biskop Carlsson i Västerås samt överhovpredikanten Samuel Wirsenius, bidragit till »verkets befordran». Iser var en god värd, som trakterade länge och väl, tillfogar Ehrensten.

Vid utarbetandet av det nya förslaget ha prästerna i kommissionen på tvenne olika sätt försökt att genomdriva sina synpunkter. Genom mindre ändringar förstodo de att bryta udden av många bestämmelser i ridderskapets projekt. Vidare ha de försökt att få med så många §§ som möjligt från KOF av 1682 och framför allt sådana, som saknas i KO av 1571, t. ex. om kyrkoinvigning och kyrkoherdeinstallation, som icke upptas i RP men väl i Kyrkolagen.

Den 17 febr. 1686 överlämnade kommissionen sitt förslag till Karl XI. De följande förhandlingarna i rådet och med några av kyrkomännen måste här förbigås. Enligt gängse framställning skall Lindsköld, som även deltagit i kommissionens förhandlingar, i hög grad ha satt sin prägel på den fortsatta revisionen, varefter konungen den 3 sept. 1686 stadfäste den nya Kyrkolagen, som sedan antogs som lag. Härtill må endast anmärkas, att Lindsköld från medio av febr. till början av april 1686 låg mycket allvarligt sjuk och icke kunde delta i förhandlingarna, då Kyrkolagen första gången genomgicks i rådet, och att Kyrkolagen varken var tryckt eller slutreviderad, då den underskrevs av Karl XI och godkändes såsom lag av ständerna. I slutet av maj 1687 förutspådde också en av rådsherrarna, att eftervärlden skulle finna det »något sällsamt, att den ordning, som ständerna uti ett riksdagsbeslut förmäla sig hava anno 1686 för en lag antagit, finnes varken vara densamma utan i mycket ändrad samt året därefter daterad». Först i slutet av år 1687 blev 1686 års Kyrkolag färdig och kunde utsändas till de olika domkapitlen.

Kyrkolagen av 1686 betecknar den mogna frukten av den teologiska och kyrkorättsliga utvecklingen i vårt land under 1600-talet. I bestämningen av kyrkans lära och de kyrkliga ceremonierna segrade kyrkomännen över hela linjen. Den så mycket omstridda Liber Concordiae upptogs i Kyrkolagen bland bekännelseskrifterna, och en § i första kapitlet fastställde, att de ceremonier, som hittills brukats och ännu brukas, allt framgent skulle bibehållas. Ingen har därför makt att av eget godtycke göra några ändringar härutinnan. Härmed hade den grundsyn segrat, som Laurentius Petri en gång så energiskt förkänt och som utgjort en av huvudteserna i Laurelius' program.

Men i och med Kyrkolagen segrade också den kyrkorättsliga åskådning, som i stor utsträckning tillerkände överheten »summa potestas circa sacra». Det bör emellertid tilläggas, att för flera av kyrkans män var detta något ganska naturligt. Biskop Carlsson i Västerås förklarade t. ex. vid ett tillfälle, att konungen har »översta biskopsämbetet». Vad man däremot fruktade, var lekmännens direkta deltagande i stiftsstyrelsen. I det längsta hade också biskoparna hoppats, att domkapitlen »immediate» skulle lyda under kungl. maj:t. Karl XI förklarade emellertid, att biskoparna måste välja antingen mellan »consistoria mixta» eller »consistoria pura» men i så fall underordnade hovrätten. Biskoparna valde det senare alternativet. Det världsliga regementet hade överordnats det andliga.

Det var givetvis meningen, att Kyrkolagen skulle ersätta KO av 1571. Men den kunde det icke. KO innehåller en rad liturgiska formulär, som utmönstrats ur Kyrkolagen. Då dessa sedan icke infördes i den nya handboken av 1693, måste man alltfört använda KO. Laurentius Petris klassiska prästvigningssermon kom därför att med vissa modifikationer begagnas under hela 1700-talet. Först genom 1811 års handbok blev KO av 1571 överflödig.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Vid Lutherakademien i Sondershausen hölls i augusti den sedvanliga teolog-konferensen. Om denna har Redaktionen erhållit följande berättelse från en av de svenska deltagarna däri.

Som den märkligaste händelsen i teologiskt avseende innevarande år torde kunna betecknas, att den nionde högskolekongressen i Sondershausen kunde hållas trots brinnande krig, och att deltagandet i kongressen icke var mindre än förut utan större än det någonsin varit. Lutherakademien, under vars egid denna kongress hålles, har härmed visat sig hava en stor betydelse för uppehållet av kontakten och gemenskapen mellan teologer och kyrkomän från Europas olika länder. Icke minst anmärkningsvärt är, att det tyska rikets myndigheter gjorde allt för att befrämja kongressens hållande; den beredde de utländska ledarna alla möjliga lättnader och visade dem det största tillmötesgående.

Kongressen pågick från den 5 till den 17 augusti med ett mycket rikhaltigt program. Ledare var såsom föregående år den i vårt land välkände, oförlikneligt vitale professor Carl Stange från Göttingen. På grund av dennes vida intressen och förbindelser, hade kongressens program utvidgats utanför ramen av de rent lutherska kyrkosamfundet och även utanför de rent teologiska intressena. Sålunda funnos representanter även för den reformerta riktningen, för den ortodoxa kyrkan och för den katolska. Den senare företrädde av en italienare.

Den tyska teologiska forskningen företrädde utom av Carl Stange främst av den framstående exegeten Gerhard Kittel, vilken höll kongressens mest uppmärksammade teologiska föredrag: en exposé över de olika inflytelserna på den reformerta teologin.

Såsom föredragshållare från nordiska länder hade på inbjudan infunnit sig ärkebiskopinnan Söderblom — vilken valdes till akademins

hedersledamot —, vidare biskop Runestam, professor Rafael Gyllenberg från Åbo, doktor Åke Ohlmarks från Lund, docent Pinoma från Hälsingfors och undertecknad. Dessutom hade som deltagare från Sverige infunnit sig ett tjugotal präster och teologer samt från Finland ett tiotal. Bland de svenska deltagarna märktes kontraktsprosten Fredlund, kyrkoherde Helldén, stadskomminister Andrén och domkyrkoadjunkt Bodemar. Den sistnämnde lämnade vid kongressen en redogörelse för de olika kristna studentrörelserna i Sverige. Professor Stange själv höll ett fångslände, flera timmar långt föredrag om den ortodoxa kyrkan. Dennas problem behandlades också av dess egen representant professor Arseniew från Königsberg. Över de flesta föredragen förekommo diskussioner (»Besprechungen»), vilka höllos på ett högt plan.

Nära nog lika betydelsefullt och givande som föredragen och de med dem sammanhörande diskussionerna var det tankeutbyte som den personliga samvaron lämnade möjlighet till. Särskilt stämmingsfullt var det »geselliges Zusammensein», varmed kongressen avslutades, varvid de olika nationernas sånger sjöngos. Särskilt bifall rönt finnarna, såväl för sina sånger som för det vackra tack- och hyllningstal, som professor Rafael Gyllenberg riktade till de tyska värdarna och till kongressens ledare, professor Stange. Uppmärksammade blevo även de ungerska deltagarna, med professor Karner i spetsen.

Tyska propagandaministeriet hade denna gång, liksom vid föregående tillfällen, frikostigt ställt medel och kommunikationer till förfogande för en längre utflyktsresa genom Harz, varvid tillfälle beretts att bese det nya Tysklands olika välfärdsinrättningar, anstalter för barnavård och ungdomsvård, sjukhus och skolor. Under denna resa blevo kongressdeltagarna, till ett antal av tvåhundra, bl. a. mottagna av staden Wernigerode, som anordnat en bankett för oss.

Efter kongressens slut hade de finska och svenska deltagare som voro kvar inbjudits till Berlin, att vara gäster hos Kirchliches Aussenamt under biskop Häckels presidium. Vid den middag, som Kirchliches Aussenamt höll för oss, närvaro även Oberkonsistorialrat Andersen och Dr Grüner, den senare förut professor vid Herderinstitutet i Riga. Biskop Häckel riktade ett mycket hjärtligt tal till de nordiska representanterna, i vilket han klarlade den tyska lutherdomens ställning

och vädjade till representanterna för de nordiska kyrkorna om fördjupat samarbete. Talet besvarades å de inbjudnas vägnar av under-tecknad, varjämte stadskomminister Andrén framförde hälsningar från präster i Göteborgs stift. Någon vecka tidigare hade biskop Häckel haft som gäster doktor Wollmer från Lund och kontraktsprosten Rhedin, vilka även avlagt ett kortare besök i Sondershausen.

Besöket i Tyskland efterlämnade hos samtliga deltagare ett djupt intryck av den andliga kraft och lugna energi, som finnes hos den tyska nationen mitt under brinnande krig och alla uttryckte den önskan, att det måtte förunnas dem att D. V. åter mötas vid nästa kongress, för vilkens anordnande nästa år, det tionde, redan planer uppgöras.

HUGO ODEBERG.

# TEOLOGISK LITTERATUR

*De store religioner. Under redaksjon av EIVIND BERGGRAV. De tusen hjemms bibliotek, vol. 10. 400 sid. Gyldendal norsk forlag, Oslo 1938.*

Denna översikt över religionshistorien innehåller följande avsnitt: Primitiv religion av Georg Sverdrup, Germansk religion av Nils Lid, De østasiatiske religioner av K. F. Reichelt, De indiske religioner av Sten Konow, De vestasiatiske religioner (israelitisk religion, judendom och islam) av S. Mowinckel, Hellenismen av A. Fridrichsen, Oldkirkens kristendom av Einar Molland, Kristendommens kirkelige forgrening av Lyder Brun och Det hellige og kristendommen av Eivind Berggrav, som samtidigt är verkets redaktör och utgivare. Verket är rikt illustrerat.

Vad som i denna bok främst tilldrar sig uppmärksamheten är själva greppet på uppgiften. För en gångs skull få vi en religionshistorisk framställning, i vilken den i varje hänseende förnämsta och viktigaste religionen, kristendomen, icke är utesluten utan tvärtom intar den främsta platsen — åt den historiska och systematiska skildringen av kristendomen är drygt en fjärdedel av hela utrymmet tillmätt, och de avsnitt, som handla om de västasiatiska religionerna och om hellenismen, tjäna väsentligen som bakgrund för skildringen av kristendomen. Därigenom undgår denna bok på det hela taget den fara, som hotar varje framställning av de utombibliska religionernas historia och liv: den att bli en uppräkningslista av mer eller mindre intressanta kuriosa ur historien och etnografien. Föreliggande översikt samlar sig kring ett stort och centralt tema, som verkligen angår oss, och ger därför trots sin korthet på ett helt annat sätt än de flesta likartade verk perspektiv och tillfälle till fruktbara jämförelser.

Likväl är det icke utan, att man i bokens uppläggning tycker sig skönja en viss brottnings mellan motstridiga tendenser. Den traditionella synen på religionshistorien är bruten men gör sig dock i viss mån gällande. Då kristendomen så bestämt dominerar framställningen, kan det

väl sättas i fråga, om det varit nödvändigt att överhuvud medtaga Indiens och Östasiens religioner, som alldeles falla utanför den gamla världens horisont och först det senaste århundradet utövat något inflytande på Europas andliga liv, i regel utanför kristendomens rāmärken. Det är en sak för sig, att särskilt Indiens religioner spelat en ofantlig roll i en äldre epoks allmänt religionshistoriska forskning och på sätt och vis bildat inkörsporten till hela det religionshistoriska studiet, liksom Indiens fornspråk en gång gav impulsen till hela den jämförande indoeuropeiska språkforskningen; i bägge fallen har forskningen så småningom övervunnit sitt utgångsläge och skjutit andra, viktigare områden i förgrunden. Däremot hade väl någon plats bort beredas de forniranska religionsformerna; från detta håll stammar dock i sista hand en både för kristendomen och islam så eminent viktig företeelse som det apokalyptiska schemat, sannolikt också betydelsefulla ingredienser i den judiska Messiasföreställningen. En samlad framställning hade måhända också bort ägnas den allmänt utbredda hedniska gnosis, som infiltrerade sig i kyrkans liv och för hela dess utveckling fick en så ofantlig betydelse. I en skildring av den gammalkatolska kyrkans uppkomst och utveckling, särskilt på det dogmatiska området, kan numera manikeismen näppeligen saknas.

Å andra sidan skall villigt medgivas, att Indiens och Östasiens religioner från en viss synpunkt sett väl försvara sin plats även i en framställning, som direkt tar sikte på kristendomen och grupperar sig kring den. De behövas för den *typologiska* översiktens skull. En klar konfrontation av kristna och indiska religiösa grundbegrepp är icke blott vetenskapligt utomordentligt fruktbar utan också från livets egen synpunkt i högsta grad behövlig; just på den punkten hade 1800-talet lyckats åstadkomma en grotesk begreppsförvirring. Emellertid saknar man i denna bok ett försök att klart och målmedvetet konfrontera de stora världsreligionernas religiösa grundbegrepp med varandra. Man riktar ogärna en anmärkning mot en så briljant analys av de kristna grundbegreppen som den Eivind Berggrav ger i bokens sista kapitel Det hellige og kristendommen; där sätter man sig hellre tacksamt ned och lär. Men är det något man saknar däri, så är det just det som skulle motivera dess upptagande i en religionshistorisk översikt: kristendomens insättande i de andra stora världsreligionernas perspektiv. Helt visst får läsaren just i denna bok tillräckligt med material och synpunkter för att själv anställa en sådan jämförelse och draga sina slutsatser, men här behövdes mera.

Man kan också tänka sig en religionshistorisk översikt orienterad på annat sätt. Man kan skildra världens religiösa situation i dag mot historisk bakgrund. Då ha de stora världsreligionerna: kristendomen, judendomen, islam och buddhismen, sin givna förgrundsställning, och därtill borde komma en framställning av Indiens, Kinas och Japans nationella religionsformer och av den primitiva allmänningen, sådan den ter sig hos de s. k. naturfolken och i kulturfolkens lägre föreställningsskikt. Gångna tiders nu försvunna religioner finge då principiellt uteslutas från självständig behandling och det historiska momentet överhuvud skjutes något i bakgrunden. Otvivelaktigt vill föreliggande bok även fylla behovet av en översikt över världens religiösa livsformer just nu, men i så fall hade nog islam bort komma mer till sin rätt; den är nu den knapphändigast behandlade av de stora världsreligionerna.

Assyriens och Babylonien religioner ha icke fått någon plats sig anvisad i denna framställning. Man antecknar det som ett symptom på den strömkantring som ägt rum inom forskningen sedan panbabilonismens glansdagar. För en mansålder sedan hade en religionshistorisk framställning utan ett kapitel om Assyrien och Babylonien knappast ansetts förtjäna namnet. I forskningens nuvarande situation har utslutningen kunnat ske utan att förrycka bilden av semiternas *väsentliga* religiösa insats i mänsklighetens historia. Forskningen har fått lära sig, att den på detta område har felbedömt proportionerna. Faran är nu snarast, att man går till motsatt ytterlighet och underskattar Assyriens och Babylonien betydelse. Geo Widengrens undersökningar av de akkadiska klagopsalmerna och deras samband med de hebreiska visa, att det gamla Babel-Bibelproblemet dock icke är bragt ur världen utan väl tål att diskuteras på nytt, om också frågeställningen måste bli väsentligt nyktrare. Egyptens religion är också utesluten; det är märkvärdigt hur litet man saknar den i en framställning av större religionshistoriska sammanhang.

De enskilda avsnitten i boken äro av hög kvalitet och utmärka sig samtliga för en sträng koncentration på de stora linjerna och de väsentliga tingen. Den största korthet har eftersträfvats och var en tvingande nödvändighet, om boken skulle kunna hållas inom rimliga gränser. Någon gång kunde man väl önska större fyllighet, men i stort sett ha alla författarna lyckats väl i sitt uppsåt att inom en begränsad ram ge en klar bild av det område de behandla.

Man är glad att av en så eminent kännare av Kina och Östasien som missionären K. F. Reichelt ha fått en översikt över de östasiatiska reli-

gionerna, som hos oss i allmänhet äro mer omtalade än kända. Sten Konows kortfattade skildring av Indiens religioner är i betraktande av ämnets ofantliga omfattning så orienterande som rimligtvis kan begäras; endast en gammal erfaren forskare kan på så få sidor ge så mycket i ett sådant ämne. De stora förariska fynden i Harappa och Mohenjo Daro ha fått sin vederbörliga plats vid bedömandet av den specifikt indiska utvecklingen.

Med största intresse tar man del av S. Mowinckels översikt över de västasiatiska religionerna. Den berömde forskaren har här fått ett tillfälle att ge en helhetsbild av det område, på vilket han själv utfört en sällsynt omfattande och fruktbar forskaregärning. Resultatet har blivit en glänsande exposé, som icke blott sammanfattar en mångförgrenad och hart nära oöverskådlig forskning under säkra och strama grundlinjer utan också bär en starkt personlig prägel. Blickfältet hålles genomgående öppet mot kristendomen, som skulle födas ur Israels sköte; ur Israels religionshistoria växa grunddragen av en uppenbarelsehistoria fram. Kristendomen står i blickpunkten också vid skildringen av judendomen, som med några raska penndrag på slutet föres fram ända till den modärna sionismen. Kanske har kristendomen här t. o. m. väl starkt fått kasta slagskugga över det skildrade föremålet. Det är förvisso ingen lätt sak att göra judendomen full rättvisa, klämd som den är från två håll: Israels stora förflutna och den efterföljande kristendomens väldighet, och dessutom belastad med nedgångsperiodernas förfall och antisemitismens odium. Det är lätt att här se skuggsidorna, men man glömmer gärna, att judendomen varken religionshistoriskt eller allmänmänskligt är en isolerad företeelse; många frånstötande drag i den ha tyvärr sin fulla motsvarighet på kristendomens egna marker.

Den bild av det klassiska Israel, som Mowinckel ger, är naturligtvis i stort sett den som vuxit fram ur våra dagars exegetiska forskning, men den är alltigenom självständig, såsom ju också var att vänta av en sådan de gammaltestamentliga studiernas mästare. Många nya drag ha arbetats in i bilden — självfallet ha de epokgörande Ras Schamrafynden utnyttjats — och linjerna ha flerstädes kunnat dragas på ett nytt sätt. Att anm. i flera principiella spörsmål icke delar den exegetiska forskningens åsikter skall här icke giva anledning till någon diskussion.

Mowinckels framställning av islam får på det hela taget med alla väsentliga drag i bilden men är dock måhända något för kortfattad för att ge en riktig föreställning om vad islam varit och är för sina bekännare.

Förf. underskattar islams livskraft och grepp om sina anhängare i våra dagar. Det må så vara, att under inflytande av europeisk kultur en viss upplösning gjort sig gällande och att islam icke synes ha funnit någon riktig väg att komma till rätta med de problem som på så sätt uppstått. Men man bör icke låta bedraga sig därav. Frågan om »förynelse» har en annan aspekt i Orienten än hos oss. Traditionen är för orientalen en levande makt, vars motivbildande kraft vi västerlänningar ha svårt att föreställa oss. Om islam både i det offentliga och privata livet har trängts i bakgrunden i Turkiet — en viss återgång har dock gjort sig märkbar efter Atatürks död — så betyder detta med visshet *icke*, att »vägen öppnas för Kristus» — en förmodan som förf. försiktigt nog förser med ett frågetecken. Kristen mission är uttryckligen förbjuden i Turkiet, kristna kyrkor få överhuvud endast finnas i Istanbul, och turken är av naturen religiöst indifferent. Så vitt anm. kan bedöma, är en kristianisering av Turkiet otänkbar inom den framtid vi kunna yttra förmodanden om.

I överensstämmelse med bokens allmänna syftning är den sedvanliga framställningen av Hellas' och Roms religioner ersatt med ett kapitel om hellenismen, författat av A. Fridrichsen. Detta kapitel är ett av bokens allra bästa och mest fängslande. Det har utmärkt lyckats förf. att få fram denna brokigt sammansatta epoks allmänna grundkaraktär och drivande religiösa krafter och så giva den rätta bakgrunden till kristendomens framträdande som världsreligion. Med särskild värme tecknas stoicismen; man märker förf:s personliga deltagande i ämnet.

Avsnitten Primitiv religion och Germansk religion meddela pålitlig och väl sovråd kunskap i kortfattad form. Här i Norden har ett kapitel om den gamla germanska hedendomen sin självskrivna plats i en än så kortfattad översikt över religionshistorien, även om den råkar ha titeln »de stora religionerna.» Så vitt anm. förmår bedöma, ger detta kapitel ett mycket värdefullt bidrag till förståelsen av våra förfäders religion, skrivet som det är med nykter och kritisk blick och utan alla romantiska försköningar. Varför en sådan framställning just i våra dagar är alldeles särskilt behöfvlig behöver ej närmare utredas.

Helt präglade av modärn realistisk historiesyn och skarp blick för det väsentliga och egenartade äro de tre stora huvudkapitlen i bokens slut om kristendomen. I kapitlet Oldkirkens kristendom ger E. Moland en mästerlig översikt över den nytestamentliga forskningens resultat och uppdrar med säker hand en bild av urkristendomen, som verk-

ligen till läsaren förmedlar att levande intryck av vad urkristendomen både i sig själv och till skillnad från andra religioner är. Med samma säkra hand tecknar Lyder Brun i kapitlet Kristendommens kirkelige forgrening de olika kyrkornas egenart. Eivind Berggravs slutkapitel Det hellige og kristendommen uppdrar de stora linjerna av en kristen religionsfilosofi och innehåller så att säga bokens slutfacit. Om anm. i det föregående har uttalat, att framställningen även borde ha givit jämförande utblickar till de andra världsreligionerna, så har detta skett för att peka på en alltmer ofrånkomlig arbetsuppgift, som hittills icke fått den behandling den förtjänar, och icke för att förringa värdet av detta kapitals storslagna helhetssyn, som är präglad i korta och koncisa satser och utförd med utomordentlig andlig energi och spänstighet.

Ett par småsaker: s. 13 rad 7 nedifrån: varenah, läs hvarenah; s. 178 rad 11 nedifrån: *al-qa'ba*, läs *al-ka'ba*; s. 199: bilden är upp- och nedvänd.

Boken De store religioner ingår i De tusen hjems bibliotek. Låt oss hoppas att den finner vägen till många tusen hem i Skandinavien. Den behöver läsas av var man, och den *kan* läsas av var man — den är i bästa mening populärvetenskap. Men den har också mycket att lära dem som mera fackmässigt studera religionsvetenskap. Det är en kostbar gåva norsk forskning med denna bok har givit det andliga livet i Norden.

H. S. NYBERG.

*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, in Verbindung mit zahlreichen Fachgenossen herausgegeben von GERHARD KITTEL. Band IV, Lieferung 1—13. W. Kohlhammers förlag, Stuttgart. Subskriptionspreis pro Lieferung RM. 2: 90.*

Gerhard Kittels nytestamentliga ordbok har med fjärde bandets 13:de och sista Lieferung nått t. o. m. vokabeln *μυστήριον*. Denna såväl till omfång som plan enastående ordbok har av en del anmälare icke tillräckligt uppskattats. Man har därvid icke kunnat komma med några vägande sakliga anmärkningar mot innehållet. Oförmågan att tillerkänna den dess fulla värde — trots att man tvingats erkänna dess noggrannhet, fullständighet och höga filologiska, litteraturhistoriska, religionshistoriska och teologiska standard — torde ha berott på, att det icke gått att inränga den i någon av de kategorier, man förut varit van att behandla.

Denna ordbok är nämligen för det första icke blott en nytestamentlig teologi, trots att den ger en rikhaltigare belysning av och kunskap i den nytestamentliga teologin än någon handbok i detta ämne. Den brist som ingen handbok i nytestamentlig teologi kunnat undkomma är den, att man med eller mot sin vilja fullföljt endast någon eller några bestämda linjer och därför icke gjort rättvisa åt de nytestamentliga skrifternas rikedom. Genom att Kittels arbete däremot är en ordbok, som i bokstavs-följd genomgår alla Nya testamentets vokabler, måste nödvändigt alla termer och begrepp komma att behandlas.

För det andra åter är denna ordbok inte blott ett filologiskt arbete, ehuru den filologiska uppgiften tillgodoses på ett mönstergillt sätt. Här samarbeta nämligen såväl semitister som grekiska språkvetare och litteraturkännare, så att varje ord och term får sin allsidiga språkliga och litterära belysning. Men den språkliga analysen kompletteras och sammanväves med den religionshistoriska och teologiska. Det vill säga: man får så väl en översikt av respektive termers religionshistoriska användning, med paralleller från orientaliskt och grekiskt håll, som en klar definition av vad de i sitt nytestamentliga sammanhang betyda.

Därför kan man instämma i det omdöme som Emil Brunner fäller om Kittels arbete: här blir det i lika mån tydligt, att man icke kan förstå den Heliga Skrift utan att känna hela det andeliv, i vilket den gudomliga uppenbarelsen bryter in och av vilket det betjänar sig såsom språkligt medel, och likaså, att — såsom Luther säger — alla vokabler få en alldeles ny mening i Nya testamentet. Det nyartade i denna ordbok är att båda dessa synpunkter fullt få göra sig gällande och förbindas på ett sätt som förut varken förverkligades eller ens var möjligt. Den bjuder för det första på resultatet av ett århundrades hittills okända språkforskning. Med denna förbinder sig sedan den teologiska prestationen.

En föreställning om hur detta åstadkommes vinnes bäst genom att undersöka behandlingen av en bestämd vokabel. I *Lieferung 11* i detta band finna vi till exempel ordet *μιμέομαι* (efterlikna, efterfölja) med de därtill hörande *μιμητής* och *συμμιμητής* (efterföljare, medefterföljare). Vokabeln behandlas under följande huvudrubriker: 1) det profana språkbruket, 2) det kosmologiska Mimesis-begreppet, 3) Septuaginta och Pseudepigrapherna, 4) Philo och Josephus, 5) ordgruppen i Nya testamentet och 6) ordgruppen hos de apostoliska fäderna.

Under rubriken »det profana språkbruket» få vi veta, att ordet ännu saknas hos Homeros och Hesiodos, men uppträder i den grekiska

litteraturen på 500-talet f. Kr. i betydelsen »jag efterhärmar», »jag gör efter». Därefter ges en mängd belysande litteraturcitat. T. ex. från Aristoteles: »att efterhärma är människorna medfött från barndomen», från Democritus, som förklarar den mänskliga kulturens begynnelse med, att människorna togo de olika djuren till förebild, spindeln för vävnadskonst, svalan för byggandet av hus o. s. v., eller huru man hos grekiska författare möter föreställningen att konsten härflutit ur efterapningsbegäret och efterhärmningsförmågan. Däremot få vi veta, att Platon definierar efterhärmmningen såsom något lägre i förhållande till den verklighet som återspeglar idén. Från sanningen själv är efterhärmmaren långt avlägsen. Å andra sidan kan hos olika grekiska författare efterliknandet ställas som uppgift för den etiska uppfostran. Efterliknandet återger det förhållande som bör bestå mellan föräldrar och barn, mellan lärare och lärjungar o. s. v. Detta är givetvis endast några spridda utdrag av det som innehålles i den första avdelningen.

I den andra avdelningen, »det kosmologiska Mimesis-begreppet» hänvisas först till Platon i dennes *Timaios*. Verkligheten betraktas här som en efterlikning av idén. Tiden är en efterhärmmning av evigheten. I världsskapelsemyten efterhärma de synliga gudarna den gudomlige världsskaparen, när de skapa de dödliga varelserna. Även människorna ha att öva mimesis: men denna blir i detta sammanhang samtidigt ett utvecklande av inneboende anlag.

I Septuaginta förekommer termen icke i de äldre böckerna. På det hela är efterliknandet ett för Gamla testamentet rätt främmande begrepp och framför allt saknas varje tanke på att efterlikna Gud. (Men hur förhåller det sig med uppmaningen: »I skolen vara heliga liksom jag, Herren eder Gud, är helig»?)

I Pseudepigrapherna möter man såväl maningen att efterlikna förebildliga människor som tanken på efterliknandet av Gud. Hos Philo är ordgruppen talrikt företrädd. Här möter såväl den kosmologiska mimesis — särskilt Logos såsom en avbild av Gud — som den etiska.

Huvudparten av artikeln — i själva verket är den en hel liten avhandling — ägnas åt termernas användning i Nya testamentet. Härvid framträder den ovan anförda skillnaden mellan denna ordbok och de vanliga religionshistoriska parallellsamlingarna. Ty de senare ha haft benägenhet att översudda olikheterna: parallellen har ofta fått tjäna som tillräcklig tolkning. Här åter bildar det rika religionshistoriska parallellstoffet bakgrunden till en noggrann fixering av den specifika valör som begreppen ha i de nytestamentliga skrifterna. Sam-

tidigt förhindrar den språkliga-religionshistoriska bakgrunden en schematiskt-ensidig teologisk behandling.

Belysande härför är det sätt på vilket författaren besvarar frågan om förebildens betydelse i Nya testamentet. När församlingarna be-tecknas såsom apostelns μιμηταί (efterliknare), så ligger däri tanken, att de skola vara hörsamma mot honom och följa hans anvisningar. När Paulus kallar sig själv för en Kristi efterliknare, så innebär detta att han är Kristi tjänare, följesman. Man har att helt bortse från tanken på en efterlikning, efterhärkning, av Jesu jordeliv, såväl i dess enskilda drag som i helhetsbilden. Fordran på en imitatio Christi har intet stöd i de paulinska utsagorna. Man har icke heller att tänka sig, att Paulus avsåge en mystisk relation till den upphöjde Herren: efterliknare blir man endast genom lydnad mot Kristi ord och vilja. Paulus känner alltså ingen egentlig imitatio av Kristus eller Gud, utan blott en lydig efterföljelse som uttryck för livs- och viljegemenskap. »Lärjunge» och »efterföljare (efterliknare)» äro ett och detsamma.

Jag har valt denna artikel såsom exempel icke därför att den hör till de bästa i Kittels ordbok, utan snarare därför att den hör till de mera bristfälliga, nämligen vid jämförelse med den standard, som i allmänhet är uppnådd i boken. Den tjänar därför att framhäva den höga standard, som kännetecknar ordboken i dess helhet.

Såsom brister hos denna artikel, vilka icke ha sin motsvarighet i ordbokens artiklar i allmänhet må anföras att den icke ställer de grekiska termerna ifråga i relation till de semitiska termer, som sammanhänga med begreppet. När författaren kommer till det — för övrigt icke alldeles oemotsagda — resultatet, att »efterliknelse» hos Paulus är det samma som »efterföljd», »lydnad», »lärjungaskap» synes det ha varit på sin plats att upptaga till ingående diskussion frågan om, i vad mån denna egenartade användning av den grekiska termen hos Paulus beror på inflytande från det begrepp som på semitiskt språk uttryckes med »att följa efter» (הַלֵּךְ אַחֲרָיִךְ), och som också specifikt tillämpas på »lärjungaskap» och »lydnad». Om författaren gjort detta hade han dessutom »efterföljt» det föredömliga exempel, som utgivaren, Gerhard Kittel, på ett så fruktbringande sätt givit. (Se t. ex. Gerhard Kittels på svenska utkomna bok »Religionshistorien och urkristendomen», i vilken Kittel visar begreppsfrskjutningen i bibelspråket för det grekiska ordet δόξα »ära—härlighet» under inflytande av det rika begrepps- och föreställningskomplexet kring ordet קָבוֹד.)

Han hade här även kunnat lära en del av Tomas Arvedsons avhandling om Das Mysterium Christi.

Det trettonde häftet av fjärde bandet (sid. 809—832) påbörjar en mycket utförlig behandling av det högtintressanta ordet μυστήριον (mysterium, hemlighet). Planen för denna artikel upptager följande rubriker: Ordets etymologi; A. mysterierna i grecciteteten och hellenismen: 1. det kultiska mysteribegreppet 2. mysterierna i filosofin 3. mysterierna i magin 4. mysterierna i det profana språkbruket 5. mysterierna i gnosticisimen. B. mysterion i septuaginta, apokalyptiken och den rabbinska judendomen. C. mysterion i Nya testamentet: 1. gudsherraväldets hemlighet Mark. 4: 11, 12 med paralleller 2. Kristusmysteriet 3. den allmänna användningen av ordet mysterion hos Paulus och i det övriga Nya testamentet D. mysterion i den äldsta kyrkan: 1. de apostoliska fäderna 2. apologetiken 3. den alexandriska teologin 4. mysterion såsom beteckning för sakramenten 5. mysterion och sacramentum. Redan av denna översikt inses att det här är fråga mindre om en artikel i en ordbok än om en hel avhandling.

Overhuvud taget kan sägas att Kittels ordbok ger mycket mera än vad dess titel gör anspråk på. Den som förskaffar sig detta arbete har fått i sin ägo icke blott en hjälpredda för förståelsen av det Nya testamentet — och därtill en handledning av högsta vetenskapliga kvalitet — utan har kommit i besittning av ett helt teologiskt bibliotek, varvid »teologiskt» icke får tagas i inskränkt mening utan i den betydelse, som innefattar därmed sammanhängande, allmänbildande vetande: humaniora, historia, språkvetenskap, religionshistoria. Subskriptionspriset RM. 2: 90 är förvånansvärt lågt.

HUGO ODEBERG.

WALTER FRANK: *Hofprediger Adolf Stoecker und die christlichsocialen Bewegung. Zweite durchgesehene Auflage. 347 sid. Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg.*

Den 11 december 1835 föddes Adolf Stoecker i ett fattigt arbetarhem nära Wernigerode i Harz. Själv säger han om sin barndom att de tidiga årens upplevelser för alltid inpräglade i honom sinnet för sociala förhållanden, kärlek och intresse för den ringe mannen. Han gjorde till en början en lysande karriär, som förde honom till befattningen som hovpredikant och domkyrkopräst i Berlin, vilken tjänst

han tillträdde den 1 okt. 1874. Hans livsverk blev emellertid arbetet för den sociala välfärden. I detta arbete hade han först framgång, men han ärlighet och oförmåga att böja sig för dagspressens av dunkla intressen dirigerade växlande stämningar förde honom snart in i en kamp, som ledde honom allt längre bort från det offentliga gunstlingskapets skenbart solbeklädda höjder. Med levande intresse och medkänsla skildrar professor Walter Frank, numera ledaren för Das Reichsinstitut für die Geschichte des neuen Deutschlands, denne lutheriske prästmans liv och hans tappra och oförskräckta kamp. Boken är intet blott populärvetenskapligt arbete, som bygger på forskningar, som andra utfört. Det är ett förstahandsarbete, som bygger på mödosamma forskningar i Stoeckers efterlämnade papper, i det preussiska hemliga statsarkivet, i det preussiska kultusministeriet, det preussiska inrikesministeriet, det evangeliska Oberkirchenrats arkiv, hohenzolleriska privatarkivet och det kejsrerliga hemliga civilkabinettets arkiv. Utifrån skildringen av denne enskilde mans öden öppnas därigenom utsikten över hittills föga belysta eller icke alls kända förhållanden i det kejsrerliga Tyskland i slutet av 1800- och början av 1900-talet. Det är en verkligt levande historieskrivning som här ges. Då därtill kommer, att Walter Franks stil, trots historikerns exakthet och kyliga nykterhet, är synnerligen klar och medryckande, utgör boken en för en större allmänhet både lärorik och njutbar läsning. Den förtjänade att bliva översatt till svenska, då de förhållanden som där skildras bjuda på många intressanta och instruktiva paralleller till förhållanden i vårt land, som ännu äro aktuella.

En liten inblick i den kamp, åt vilken Stoecker gav sin kraft, ger repliken mellan Oberkonsistorialrat von der Goltz och Stoecker på den senares sjuttioårsdag. von der Goltz hade hyllat honom med följande ord: »Förvisso äro våra åskådningar icke alltid lika om vad som är till kyrkans fromma liksom om vägar och förfaringsätt. Det ligger i vår livsföring liksom i vår utrustning och egenart, att min verksamhet mer blev förlagd till det gröna bordets, lärostolens, den begränsade församlingskretsens lugn och stillhet, under det Ni, enligt eder art och begåvning fördes till offentligheten, ut på torget, där hela folket är församlat.» På detta svarade Stoecker: »Vad beträffar kyrkans och det offentliga livets stora angelägenheter, så är det ju naturligt, att två män av så olika egenart icke alltid kunna vara lika. Om jag icke alltid kan följa med, så beror det på den olika ställning vi båda intaga. Ni hör till kyrkans styrelse, jag är — i ordets bästa mening — fri-

skytten, som uppsöker fienden och angriper honom, där varest man kan träffa honom. Ni har den ställning, som David hade när han var konung, jag den han hade, då han var en herdegosse, som hämtade upp stenar ur bäcken och kastade dem mot jätten Goliaths huvud. Tillåt mig nu att vara en herdegosse, även fast jag blivit gammal! Storstadens Goliath, som ödelägger oss med sin otro, är för mig något fruktansvärt. Om jag kunde krossa hans panna med tre kiselstenar och därtill hugga av honom huvudet, naturligtvis blott bildligt talat, så skulle det vara mig den största glädje. Herrarna från kyrkostyrelsen kunna icke göra det. Orsak och mål för min strävan är, att icke det heliga äkta förbundet mellan tyskhet och reformation må upplösas utan sammanhållas.» För Stoecker var ett av detta förbunds grundfästen att kyrkan skulle fortsätta att göra gemensam sak med de ringa och betryckta och icke låta locka sig av tillfälliga tidsstämningars yttre gunst. När den av skumma intressen dirigerade tidningspressen finner det lämpligt, så smädar och hånar den kyrkan, när den finner det opportunt, ger den kyrkan ett yttre erkännande, dock mot offret av friheten att kämpa för det, som är kristendomens sanning och väsen, likasom samma skumma intressen kunna för en tid utbyta sitt naturliga förakt för fosterlandskärlek och nationell enhet mot lyriska ord till fosterlandets ära. »Det är en livsfråga för det andliga ståndet, att det kan övervinna misstron genom att göra de fattigas sak till sin. Detta kan det emellertid icke utan att komma i motsättning till penningens män. Det går icke att vara vän både ovan och nedan, både med Gud och Mammon.» Detta var ord som yttrades vid kongressen för inre mission i Nürnberg den 16 september 1890, alltså för ett halvt sekel sedan.

Walter Frank slutar sitt arbete med ett citat ur den minnesruna, som skrevs av Hans von Wolzogen i Bayreuther Blätter efter Stoeckers död: »Man klagar över att tiden saknar personligheter; men när de uppträda, så äro de för personliga för den. Man ropar på *män*: och när det finnes någon, som är man nog att lystra till ropet, så följer man honom icke, utan motsätter sig honom med hela den breda kraften av tidsandans ljumhet och könlöshet (wenn einer Manns genug ist, dem Rufe zu folgen, so folgt man ihm nicht, sondern stemmt sich ihm mit aller breiten Wucht des zeitgenössischen Neutrums entgegen).»

HUGO ODEBERG.

HUGO ODEBERG: *The Aramaic Portions of Bereschit Rabba with Grammar of Galilaeen Aramaic. I. Text with transcription. 206 sid. Pris kr. 12:—.* II. *Short Grammar of Galilaeen Aramaic. 177 sid. Pris kr. 8:—.* Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 36. Nr 3—4. Lund 1939.

Bland de midraschim, som med ett gemensamt namn kallas Rabboth — midraschim till de 5 Moseböckerna och till de 5 Megilloth — intar Bereschit eller Genesis Rabba den förnämsta platsen. Den gör detta både på grund av sin ålder och på grund av sitt innehåll. Hermann Strack och George Foot Moore hålla båda före, att den redigerades vid ungefär samma tid som den palestinensiska Talmud, d. v. s. under första hälften av femte århundradet. Både vad språket och vad många av tankarna beträffar, är det lätt att finna släktskap mellan dessa tvenne verk av judendomens säregna och märkliga ande. Redigeringen av Bereschit Rabba har troligen skett ej blott under samma tidsskede som redigeringen av den palestinensiska Talmud utan även i samma kretsar. Båda tillhöra Palestina.

Var och en som äger minsta kännedom om den judiska litteraturens art och tillkomst, vet emellertid, att vad här sagts om tiden för Bereschit Rabbas redigering, ej gäller dess verkliga ålder. Den återspeglar diskussioner från långt äldre tid än femte århundradet. Moore förmodar, att vi på några ställen höra ekon av debatter i Cesarea i andra och tredje århundradet mellan representanter för kristendom och judendom. Säkerligen gå vissa delar av den tillbaka till ännu äldre tid. Bereschit Rabba är därför en källa av rang för vår kunskap om judiska tankar och idéer vid tiden för kristendomens uppkomst och första utveckling.

Bereschit Rabba är en homiletisk kommentar till Genesis. Den förklarar ord och uttryck i den heliga texten. Överallt möta längre eller kortare utläggningar i den stil, som vi äro vana vid i haggadan. Här må anföras en karakteristik, som Moore med instämmande citerar ur *Jewish Encyclopedia*: »This Midrash is eminently rich in sublime thoughts and finely worded sentences, in all kinds of parables, in foreign words, especially Greek, used freely and intentionally for the sake of elegance of diction» (*Judaism I, sid. 165*).

Bereschit Rabba är skriven på hebreiskt språk. Dock äro vissa partier avfattade på arameiska, företrädesvis anekdoter, små folkliga berättelser, liknelser o. d. Ibland kan ett sådant arameiskt parti bestå

av blott några få ord. Denna användning av tvenne språk i en och samma skrift, som ju förekommer redan i Esra och Daniel, är en egendomlighet i judisk litteratur, betingad av särskilda förhållanden. Om evangelietraditionen, helt eller delvis, varit upptecknad på semitiskt språk, innan den kläddes i grekisk språkdräkt, kunna vi antaga, att också där hebreiska partier omväxlade med arameiska. Liknelsen om såningsmannen har väl då — för att taga ett exempel — varit traderad på arameiska, uttydningen av densamma på hebreiska.

Professor Hugo Odeberg har förra året skänkt oss en edition av de arameiska partierna i Bereschit Rabba. Vad texten beträffar, följer han i huvudsak en edition med kritisk apparat och kommentar, som påbörjades 1903 i Berlin av J. Theodor och efter dennes död 1923 fortsattes och fullbordades av Ch. Albeck. I stället för att förse den arameiska texten med sonanttecken lämnar Odeberg till denna en fullständig transkription å motstående sida. Detta förfaringssätt är till praktisk nytta särskilt för den, som vill använda boken vid elementära studier i galileisk arameiska. Han har härigenom ett hjälpmedel att arbeta på egen hand. Redan från början kan han läsa opunkterad text och har den nödvändiga kontrollen till hands varje ögonblick. Ett studium av detta språk är av stort värde för varje teolog, som vill tränga djupare in i den nytestamentliga exegetiken. Den galileiska arameiskan var ju ovedersägligen Jesu modersmål. Även om vi aldrig kunna komma åt just den arameiska dialekt, som talats i den by i Galileen, där han tillbringat sin barndom och ungdom, kunna vi utan vidare säga, att vi i föreliggande partier av Bereschit Rabba komma det språk mycket nära, som talades av Jesus och hans första lärjungar.

Men Odebergs transkription bör givetvis ej i första hand bedömas som ett praktiskt hjälpmedel vid elementära studier i galileisk arameiska utan som ett betydelsefullt bidrag till den semitiska filologien. Den är resultatet av ett djupt inträngande i de olika arameiska dialekterna och vilar på omfattande primärundersökningar av den galileiska arameiskans formlära och syntax.

Texteditionen följes av utförliga »notes» och »additions». Förutom textkritiska anmärkningar, grammatiska hänvisningar och övriga hjälpmedel för förståelse av texten ger Odeberg i dessa notes och additions utförliga och belysande citat ur övrig judisk litteratur. Ett par ställen (68: 12 och 89: 8), som handlar om drömmar och drömtydning, ger honom anledning att sammanställa en del intressanta

partier från olika skrifter, som behandla detta tema. Man förvånas över att i denna judiska litteratur finna en drömtydning, som starkt påminner om Sigmund Freuds.

Andra delen av Odebergs arbete är en formlära och syntax till den galileiska arameiskan. Dennas formlära har ju tidigare behandlats i arbeten av Gustaf Dalman, W. B. Stevenson och J. T. Marshall. I synnerhet den förstnämndes »Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch» (2 uppl. 1905) har länge och med rätta ansetts som ett standardverk. Den är emellertid sedan flera år tillbaka utgången ur bokhandeln. Även om Odebergs framställning av formläran naturligtvis bygger och måste bygga på de nämnda semitologernas arbeten, är den dock grundad också på djupgående egna iakttagelser och kan på många punkter korrigera och komplettera föregångarnas. Uppställningen är klar och överskådlig. Fastän boken bär titeln 'short Grammar', innehåller den så mycket, att man knappast torde kunna behöva större utförlighet, vilken av de hithörande texterna man än läser. De som använt Dalman, ha säkert ofta många gånger önskat att få en kortare och lite mer överskådlig grammatik.

Med partiet »Notes on Syntax», som omfattar grammatikens huvudparti (sid. 76—160) har Odeberg utfört ett viktigt pionjärarbete på den semitiska filologiens fält. Någon dylik syntax har ej funnits förut. Alla de många exemplen, som anföras, ha hämtats direkt ur texterna. Överallt anges noga stället, varifrån de tagits. Ett genomögnande av dessa citat ger strax vid handen, att syntaxen bygger på och tar hänsyn till *hela* textmaterialet. Av de partier, som synas anmälaren särskilt värdefulla, både genom sin klarhet och genom den fina känsla för arameiskans egenart, de vittna om, må nämnas de som behandla participet, de »modala verben» — de verb, som i satsen följas av ett nödvändigt komplement, såsom t. ex. *'atū*, *'azal*, *s<sup>e</sup>lak*, *n<sup>e</sup>fak* — och verbal- och nominalsatserna.

Efter syntaxen följer en kort men klar sammanställning av de karakteristiska dragen i den galileiska arameiskans ljudlära (sid. 152—160).

Först nu, då vi fått en utförlig och god framställning av den galileiska arameiskans syntax, blir det möjligt att djupare tränga in i de texter, som finnas bevarade på denna för urkristendomens utforskande så betydelsefulla dialekt. Odebergs banbrytande arbete gör det också betydligt lättare än förut att läsa dem. Säkert kommer detta att öka förståelsen för sambandet mellan semitisk filologi och nytesta-

mentlig exegetik. Denna senare skulle ha besparats många meningslösa vandringar på oframkomliga vägar, om den ej så länge varit obenägen att använda hela det material, som finns bevarat på hebreiskt och arameiskt språk. Visserligen är vår ojämförligt viktigaste urkund, vårt Nya testamente, skriven på grekiska, men urkristendomen har dock sina rötter och sitt hem på semitisk mark. Detta faktum borde vara ett axiom. Men på många håll har det under lång tid lämnats nästan utan avseende. För att religionshistoriskt belysa urkristendomen har man hämtat jämförelsematerial från alla möjliga håll men glömt det som ligger närmast.

Till sist skall ett önskemål framställas. De anmälda arbetena skulle bli ännu värdefullare, om de kompletterades med en fullständig ordlista, helst en arameisk-engelsk och en engelsk-aramaisk. Visserligen äga vi fullgoda arameiska lexika — de av Dalman och av Jastrow — men då arameiskan är splittrad i flera dialekter, erbjuda de ej så bekväm hjälp vid läsningen som en ordlista skulle kunna göra, åtminstone ej för nybörjaren. Den engelsk-aramaiska ordlistan skulle vara värdefull, framför allt då man söker få reda på den arameiska motsvarigheten till ett ord eller ett uttryck i vårt grekiska Nya testamente.

NILS JOHANSSON.

HANS ORDING: *Dogmatisk metode*. 232 sid. Gyldendal norsk forlag, Oslo 1939.

*On revient toujours à ses premiers amours*. Sentensen kommer en i tankarna, när man sammanställer Ordings senaste, betydande arbete med hans doktorsavhandling, 1921, *Entwicklungslehre und Teleologie*, vari han med mycken energi gör gällande teleologins princip för teologins vidkommande.

O:s följande produktion har visat, att hans förkärlek för teleologibegreppet (som visserligen inte blivit alldeles entydigt fixerat) ingalunda var tillfällig eller övergående. I *Dogmatisk metode* vill han nu ådagalägga, inte bara att en teleologisk synpunkt kan anläggas på det kristna trosinnehållet utan att denna princip tillhör det »särkristna». Det visar sig strax, att denna tes icke kan drivas utan att »teleologin» begränsas till en metafysisk-religiös storhet; den har blivit döpt. Förf. skiljer nämligen mellan äkta och oäkta teleologi och förklarar att den »äkta» förutsätter en personlig målsättande vilja, sådan som möter

blott i den profetisk-kristna uppenbarelsetron (s. 179). Härav följer att den »äkta» teleologins subjekt icke är mänsklig aktivitet utan denna gudomliga vilja, som ansatsvis i historien och slutgiltigt hinsides förverkligar mänsklighetens av evighet uppställda frälsningsmål. Saken kan också uttryckas så, att den kristna uppenbarelsetron ensam hävdar ett framåt i historien, Guds herraväldes seger, och att alla trosutsagor skola sättas i relation till denna måltanke. Anmälaren kan för sin del så mycket mindre inlägga gensaga mot en sådan uppfattning, som just gudsrikestanken bestämmer hans egen *Troslära*.

Vissa randanmärkningar önskar jag däremot göra till O:s bestämning av den teleologiska metoden i förhållande till tre andra metoder, som av O. betecknas såsom normativ, empirisk och dialektisk.

Till en början måste ifrågasättas, huruvida dessa tre metoder verkligen avgränsats från varandra på ett betryggande sätt. I verkligheten synas de delvis skära varandra, och avgränsningen betingas egentligen bara av frågan: var ligger betraktelsens tyngdpunkt i ena och andra fallet? (Jfr s. 11.)

Mer eller mindre ingående, med större eller mindre polemisk kraft håller O. under rubriken normativ metod uppgörelse med olika försök att bestämma »normen» oberoende av filosofin (K. Barth, W. Koepp, K. Heim, A. Nygren). I empiriska metoden sammanfattar han erfarenhetsteologin i trängre mening och värderingsteologin, varvid särskilt är att märka den intresseväckande behandlingen av olika företrädare för norsk teologi (Gisle Johnson, O. Hallesby, Joh. Ording).

Kapitlet om dialektiska metoden inledes med en historisk översikt (Platon, Hegel, Kierkegaard). Kierkegaards paradoxtanke har förf. emellertid tagit alltför lätt på. Synpunkten att den är en estetisk kategori är såsom *helhetssynpunkt* otvivelaktigt missvisande. O. har tydligen förbisett, att paradoxtanken ingalunda är entydig hos Kierkegaard.

Så mycket mer klagörande finner jag svaret på frågan, vilken betydelse dialektiktanken skall ha för att bli teologisk fruktbar. Det dialektiska förhållandet är, heter det, ett förhållande mellan relativa motsättningar, som positivt, låt vara under spänning, samverka till förståelsen i sådana fall, då denna icke kan uttryckas entydigt, och som befinner sig i ständig rörelse ut ifrån och hän mot en dold syntes (s. 144). Detta uttrycker bra vad saken gäller, varvid O. själv hänvisar till Fr. Traubs uppslagsrika uppsats om dialektikbegreppet (*Z. Th. K.* 1929), som pekar i samma riktning.

O. tillämnar den så vunna bestämningen på Nya testamentet (gudsriket och det eviga livet) samt på dogmatiken. Det dialektiska grundförhållandet i dogmatiken finner han i bestämningen av transcendens och immanens, vilka skola fattas på en gång i sin relativa självständighet och i sin inbördes levande förbindelse. När Kristus kallas *medlaren* mellan Gud och människan, så innebär detta, att den dialektiska rörelsen mellan transcendens och immanens går just genom honom; det dogmatiska uttrycket härför är inkarnationen. Ut ifrån detta dialektiska grundförhållande följa också konsekvenser för själva gudsbilden, vilket åter igen hänger samman med kristologin, eftersom gudsbilden uppenbarats i Kristus. O. diskuterar i detta sammanhang uppenbarelsens fördoldhet och frihetsproblemet, varvid han emellertid *icke* synes mig låta det dialektiska i förhållandet mellan Guds nåd och människoviljans självbestämning komma till sin rätt — säkerligen av ängslan att härigenom rubba sola fide-principen (s. 161).

Inom den teleologiska metoden skiljer O. mellan den särkristna principen, och den Kantska formala »teleologin», ändamålsenligheten mellan människans andliga utrustning och den omgivande världen (s. 183 f.). I anslutning till Karl Heim söker han visa, att den immanenta filosofiska betraktelsen utmynnar i en fråga, som aldrig kan besvaras utifrån dess egna möjligheter, varför tänkaren till sist ställes i valet mellan att förtvivla i fråga om livets mening eller att bejaka tron på Gud.

Avsnittet om teleologins förhållande till den historiska uppenbarelsen synes mig förtjäna att särskilt omnämnas.

Frågan ställes så: Vad är det bibeln uppenbarar och huru kan detta tillägnas av oss? Svaret blir, att bibeln visar oss Guds frälsningsvilja genom frälsningshistorien, varvid är att märka att frälsningshistorien fortsätter också i kyrkans historia ända till vår egen tid. Denna historia, som omfattar händelser, vilka profanhistorien icke kan erkänna, betecknas såsom »kvalificerad historia»; eftersom den är tillgänglig blott för tron kan den också kallas »troshistoria». Men förf. understryker att om denna i sig nödvändiga troshistoriska betraktelse bortser från den profanhistoriska synpunkten, så är faran nära, att själva realitetsmedvetandet upphäves; dogmatiken hotar att närma sig det mytologiska. Därför behåller den profanhistoriska synen sin betydelse även för dogmatiken i frågan: vilket är det faktiska historiska underlaget för den »kvalificerade» historien (s. 194 f.).

Det har sitt intresse att konfrontera denna tankegång med stånd-

punkten i det senaste bidraget till frågan om uppenbarelse och historia i vår inhemska teologi, Hj. A. Lindroths studie i *Till Gustaf Aulén*, s. 204 ff. I likhet med O. hävdar L. att uppenbarelsen måste sättas i relation till en rent religiöst fattad historia, kyrkan, fattad såsom det tros- och andeliv, som är orienterat kring den fullkomliga gudsgärningen i Kristus. Men L. avvisar tanken, att dogmatiken på något sätt skall räkna med historien såsom profan, religiöst neutral; »närma» den religiöst fattade historien till historien i religiöst indifferent mening skulle vara att ställa »oliknämninga» storheter i relation till varandra, ett förfarande som metodologiskt, heter det, är en brist, enär det första vetenskapliga kravet på varje problembehandling är, att man tillser, att de i ett problem ingående momenten äro »liknämninga» (s. 213).

Det torde inte med framgång kunna bestridas, att O. av dessa två företräder den mera verklighetstroga synen på problemet uppenbarelse-historia. Ty lika sant som det är att tron lever på en religiöst fattad historia, som vetenskapen varken kan grunda eller upphäva, lika ofrånkomligt är det, att denna kvalificerade eller »rent religiöst» fattade historia av tron icke fattas såsom tidlös utan såsom utspelade sig i tid och rum — i motsatt fall vore det ju en meningslöshet att tala om historia. Detta faktum innebär, att frälsningshistorien utspelar sig på samma plan eller inom samma »livsrum» som profanhistorien; i så måtto kunna de båda storheterna sägas vara »liknämninga». Frågan om förhållandet mellan dessa två slags historia är under dessa förhållanden inte bara, dogmatiskt sett, legitim, den är oundviklig, så snart frågan om frälsningshistoriens sanning och verklighet ställes på allvar av den reflekterande tron. Att de båda storheterna ur en synpunkt kunna kallas »oliknämninga», motiverar att relationen dem emellan måste bestämmas dialektiskt, men gör ingalunda själva frågeställningen otillåten eller ofruktbar.

Detta har O. klart insett. I uttalad motsättning till Barth framhåller han, att dogmatiken utgår från att historien i och för sig är bärare av uppenbarelsen, alltså *finitum capax infiniti* — i betydelsen av att Ordet verkligen blivit kött, att Guds frälsningsvilja verkligen trätt in i ändligheten, i människoviljornas kämpande värld. På detta sätt, fastslår O., har tron att räkna med två slags historia. Dels den som kan hävdas inför det profana medvetandet, dels den som blott har giltighet för tron och som därför blott gäller med hänsyn till dess frälsningsbetydelse (s. 195).

Till fördjupning av sin ståndpunkt skulle O. med fördel kunnat

använda Georg Wehrungs *Geschichte und Glaube*, där hela det hörande frågekomplexet behandlas med inträngande kraft och där övertygande visas att den teologiska betraktelsen blir ofullgången, om icke den uppenbarelsehistoriska och den allmänt religionshistoriska synpunkten, trots inre spänning, förbindas med varandra i ett dialektiskt tänkande.

Inom den ram förf. uppdragit för sin undersökning har han givit en god, ofta skarpsynt orientering av det aktuella läget och beslutsamt gått fram på sin egen linje. Överhuvud är viljan till självständighet ett framträdande drag i O:s författarekynne, ett sympatiskt, värdefullt drag, även om det i föreliggande undersökning på vissa punkter frestat till ett »vara sig själv nog». Teologiskt sett skulle framställningen säkerligen vunnit, om förf. gett sig än mer tid och möda att konfrontera sin egen linje med andras.

Kanske också bör tilläggas, att O. gått förbi vissa aktuella spörsmål, som omöjliga kunna fränkännas betydelse för hans undersökning. Jag erinrar om den diskussion, nu avslutad, om den systematiska teologiens metodfråga, som pågått i denna tidskrift och där utifrån den gemensamma förutsättningen, att vetenskap i *sträng* mening konstitueras av möjligheten till rent objektiv argumentering, från ena hållet gjorts gällande att varje ateoretiskt moment följaktligen måste uteslutas ur teologin, från andra hållet att teologin under angiven förutsättning icke restlöst faller inom vetenskapen, eftersom det ligger i själva forskningsföremålets art, att ett personligt värderande moment ovillkorligen måste komma med. Om denna frågeställning tagits med, skulle hela framställningen, vill det synas, vunnit i intresse, bl. a. därför att förf. därigenom tvingats att precisera sin ställning till olika frågor, som nu hållits öppna.

TORSTEN BOHLIN.

MARTIN LUTHER: *Stora Galaterbrevskomentaren. Ny svensk tolkning jämte inledning av MARTIN LINDSTRÖM. Utgiven av Samfundet Pro Fide et Christianismo. XI + 588 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1939. Pris kr. 8: —.*

Martin Lindströms översättning av Luthers Stora Galaterbrevskommentar måste hälsas som en tilldragelse i den svenska teologiska världen. Det är för Lutherstudiet en ytterst värdefull tillgång att nu

äga Stora Galaterkommentaren i en synnerligen skicklig och läsbar svensk översättning.

Trots all diskussion om den tryckta textens bristande trohet mot Luthers intentioner måste nog fortfarande Galaterkommentaren betecknas såsom en av de från teologisk synpunkt viktigaste bland Luthers skrifter. Det finns ingen annan skrift, som så ingående sysselsätter sig med huvudproblemen i hans teologi.

Från eftervärldens synpunkt är det att beklaga, att utgivarna av de från Luthers föreläsningar över Galaterbrevet gjorda anteckningarna uteslutit en mängd karakteristiskt stoff och normaliserat stilen. Men avvikelserna från Luther i teologiskt avseende kunna icke betecknas såsom särskilt betydande. Även om vissa melanktonska formuleringar upptagits, falla dessa icke utanför ramen av den åskådning, som bär upp hela verket. Skall man tillmäta dessa avvikelser någon vikt, får man begränsa sig till antagandet, att de melanktonska uttrycken i den efterföljande historien kunnat spela en viss roll. De ha knappast i och för sig bidragit till att förskjuta linjerna i Luthers föreläsningar. Även om Luther icke använt *uttrycket* pronuntiare justum såsom beteckning för rättfärdiggörelsen, finns *saken* påtagligt i hans Galaterkommentar.

Martin Lindströms översättning klargör — måhända oavsiktligt — att en passus, som några gånger anförts till stöd för teorien om den tryckta textens avstånd från Luthers egen ståndpunkt, icke bevisar något i detta avseende. Det gäller utläggningen av Gal. 5: 1 (s. 439 ff.), där Guds vrede ställes i *motsats* till tyrannernas våld, medan Rörers föreläsningssanteckningar skola innehålla den för Luther vanliga tankegången, enligt vilken Guds vrede står som *en* av de tyranniska makter, från vilka tron frälsar. Översättningen har här vändningen, att den kristna friheten icke är en frihet från »härskares godtycke». Det är sålunda icke alls fråga om tyrannerna i samvetet. Friheten från vis tyrannorum åsyftar i den tryckta texten liksom motsvarande vändning i Rörers anteckningar, att den kristna friheten icke är en »politisk frihet» från förtryckares våld, utan en frihet i samvetet. Tankegången är fullständigt densamma i båda versionerna av föreläsningen. Det föreligger icke olika uppfattning i de båda versionerna om de fördärvmakter, som hålla samvetet fånget. — På åtskilliga ställen, där man trott sig finna en avvikelse från Luthers genuina åskådning i Galaterkommentarens tryckta text, torde en noggrannare jämförelse leda till liknande resultat.

Luther hade mera än tio års kamp bakom sig, då han höll sina föreläsningar över Galaterbrevet. Erfarenheterna från striden komma igen på olika sätt i hans framställning. Av betydande intresse är att se, hur han försöker att med teologisk exakthet klargöra skillnaden mellan sin egen ståndpunkt och den medeltida uppfattningen.

Påfallande är såväl i förevarande skrift som i hans övriga produktion, hur sällan Luther försöker att slå mynt av praktiska missförhållanden i påvekyrkan. Ytterst sällan berör han dess låga moraliska standard. Erasmus och andra kyrkokritiker låta höra helt andra tonfall. Icke heller angriper Luther i nämnvärd grad »hedendomen» inom katolska kyrkan.

Det är också märkligt, att Luther mycket sällan ger tillkänna, att hans uppfattning om den kristnes plikter avviker från den traditionella. Den enda mera ofta återkommande anmärkningen gäller övervärderingen av munklivet på det borgerliga livets bekostnad. Med avseende på kärleken till nästan framhåller han i Galaterbrevskommentaren, att sofisternas lära är »matt och kraftlös», i det att älska enligt dem intet annat betyder än att »vilja någon väl» eller en egenskap i hjärtat, i kraft av vilken »människan kan framlocka en rörelse i hjärtat eller en handling, som kallas välvilja». I motsats härtill säger Luther, att den rätta kärleken måste framträda i handling. »Om den icke står i tjänande gärning, är den icke kärlek». (S. 483, jfr s. 539.) Att tjäna nästan genom kärleken det är att »styrka den svage, att hjälpa nästan med vad man kan, att hava fördrag med hans grova seder och hans ohövlighet, att inom både det kyrkliga och det borgerliga samhället med jämnmot uthärda förtretligheter och besvär, människors otacksamhet och förakt, att lyda överheten, att hedra sina föräldrar, att vara tålig hemma tillsammans med en trätsam hustru och ohanterligt husfolk». (S. 487.) (Rörers anteckningar äro betydligt mera ordknappa på denna punkt. Där står — till Käthes heder — bl. a. intet om den trätsamma hustrun.)

I fråga om människans förmåga till det goda tar Luther i kommentaren ofta avstånd från den katolska uppfattningen, att det skulle stå i mänsklig makt att åtminstone med nådens hjälp prestera gärningar, vilka hölle måttet inför Gud. Om »vi vore rena från alla synder och brunne av fullkomlig kärlek till Gud och nästan, vore vi förvisso rättfärdiga och heliga genom kärleken, och det skulle icke finnas något, som Gud därutöver skulle fordra av oss», men Luther tillägger: »Det sker icke i detta livet utan uppskjutes till det tillkommande» (s. 495).

Den punkt i den medeltida läran, som Luther oftast återkommer till i Galaterkommentaren, är tesen om billighetsförtjänst och fullgiltig förtjänst. Han förutsatte, att den medeltida åskådningen tillskrev den naturliga människan förmåga, att genom utvärtes laguppfyllelse någorlunda motsvara Guds krav och att på grund härav nådens kraft skänktes människan, så att hon förmådde i strikt mening uppfylla Guds bud samt tillfyllestgöra för sina synder. Han drog så slutsatsen, att Kristus och tron på Honom blevo överflödiga enligt sofisternas lära. Människan frälstes genom egna gärningar. Särskilt vänder Luther sig mot den åsikt, i vilken han måtte ha uppfostrats, att klosterliv var en säker väg till frälsning på grund av den förtjänst, som därigenom vanns.

I viss motsats till detta återgivande av den »sofistiska» läran stå Luthers uttalanden om Staupitz, som i de avgörande punkterna visat honom vägen. Så skall Staupitz till stöd för sin lära ha åberopat, att den »tillskriver Gud ensam all ära och allting, människorna intet» (s. 68). Just detta anförde Luther som det avgörande argumentet för den reformatoriska lärans riktighet. — I fråga om den kristnes förblivande syndighet citerar Luther också sin andlige fader, som skall ha sagt: »Jag har mer än tusen gånger lovat Gud att bli bättre, men jag har aldrig uppfyllt mitt löfte . . . Om därför Gud icke är mig nådig och huld för Kristi skull och giver mig en efterlängtd och salig dödsstund . . . kommer jag icke att kunna bestå med mina löften och goda gärningar». På de centrala punkterna i sin åskådning kunde Luther sålunda ansluta sig till vad de, som gått före honom, lärt. Han medger också, att han under sin papistiska tid »med *munnen* bekände, att Kristus friköpt oss från lagens tyranni och trälldom», men man drog icke konsekvenserna. På samma sätt hade man lärt, att Kristus burit straffet för våra synder, vilket Luther betecknar såsom riktigt, men man hade icke tillämpat det på den enskilde, man hade icke funnit konsekvensen: rättfärdiggörelsen av tro.

Luther polemiserar upprepade gånger med skärpa mot tesen om fides caritate formata. Tron frälsar, utan hänsyn till gärningarna. Men det vore orätt, att förbise, hur oerhört kraftigt Luther inskärper, att den tro, som frälsar, måste vara förbunden med kärlek, ty eljes är den icke tro. Således: en »tro» utan gärningar frälsar icke — enligt Luthers egna ord i en disputation. Den katolska polemiken torde i regel ha förbisett detta, men man kan svårligen helt fritaga Luthers anhängare från att ibland ha tappat bort tillägget om gärningarnas nödvändighet.

»De som synda av svaghet, även om det sker upprepade gånger, dem förvägras alltså icke förlåtelse, om de blott resa sig upp från sitt fall och icke framhärda i synd . . . Om de icke bättra sig utan fortsätta att hårdnackat göra vad köttet har begärelse till, är det ett säkert tecken på att där bor svek i deras ande» (s. 509).

De nu gjorda antydningarna om Luthers polemik mot papisterna torde ådagalägga, att det möter betydande svårighet, att i en enkel formel precisera skillnaden mellan katolskt och protestantiskt på den centrala punkten, allrahelst som Luther utan tvivel något tillrättalagt sina angrepp efter senmedeltida religiös praxis utan att alltid undersöka i vilken grad åskådningar, som stodo närmare hans egen, hade utrymme inom påvekyrkan.

Hur rik på spänningar den lutherska ståndpunkten är, framgår måhända bäst därav, att Luther vid flera tillfällen i Galaterbrevskommentaren antyder, att »hans» evangelium är den *ena* sidan av Kristi lära, medan den andra sidan är lagen. »Bådadera förkunnelsen har sin tid, och om den icke iakttages, blir salighetens förkunnelse till fördärv. För dem som äro bävande och redan i förväg förskräckta av sina synders tyngd skall Kristus framhållas såsom frälsare och gåva, icke som exempel och lagstiftare. Men för de säkra och förhårdade skall man ställa fram Kristi exempel, så att de icke taga evangelium som förevändning för en köttslig frihet och så hemfalla åt säkerhet» (s. 468). Slutsumman av Luthers teologi är, att i anfäktelsens stund eller i »samvetet», men också endast där, »vill jag icke höra talas om och släpper jag icke fram något annat än Kristus såsom gåva, vilken har dött för mina synder och givit mig sin rättfärdighet, som har gjort och uppfyllt för mig det som fattas i mitt liv».

SIGFRID VON ENGSTRÖM.

- A. FRIDRICHSEN: *Krig och fred i Nya testamentet. Uppsala Universitets Årsskrift 1940: 3. 35 sid. Uppsala o. Leipzig 1940. Pris kr. 1: 25.*

Anton Fridrichsens promotionsskrift till årets doktorspromotion i Uppsala behandlar det aktuella temat krig och fred i Nya testamentet. Först tecknas förutsättningarna i judendomen, så urkyrkans och till sist Jesu ställning till dessa frågor. Genomgående framträder det eskatologiska draget. Det har sin rot i profeternas förkunnelse, där

världsmakternas krigståg framstå som en straffdom, sänd av Gud över det syndiga Israel, men samtidigt som ett utslag av deras hybris, som i sin tid skall få sitt straff. Då detta tänkes realiserat i den kommande domen, blir den eskatologiska synen förhärskande: i denna tidsålder härska de hedniska folken, men den tid kommer, då Gud skall döma dem och skapa Israels frid. Detta leder till den passivitet inför det aktuella läget, som framträder både inom fariseismen och inom den apokalyptiska fromheten. Så länge judendomens religiösa funktioner ej hindras, finner man sig i det främmande överväldet. Rom representerar den sataniska, gudsfientliga världsmakten, men denna skall undanröjas först genom Guds eget ingripande i samband med världsdomen.

Samma syn ligger bakom urkyrkans inställning. Men den förändras här så tillvida, som det ej är Israel, som står i framtidshoppets centrum, utan Kristi kyrka, och framför allt därigenom att segern över världsmakterna — också över den onda andevärld, som står bakom dem — är vunnen i och genom Kristi död och uppståndelse. Till den romerska överheten intar urkyrkan samma dubbla ställning som fariseismen: denna representerar den mänskliga maktviljan, den radikala gudlösheten, men samtidigt utgör den en av Gud insatt ordnande och stabiliserande makt, som håller laglösheten i schack och därför skall lydas (2 Tess. 2; Rom. 13). I denna funktion kan staten också föra krig till försvar mot de angrepp, som utifrån hota den av imperiet hävdade rättsordningen. Endast i form av ett sådant försvarskrig mot barbariet och därjämte såsom ett moment i det kaos, som skall höra den yttersta tiden till, känner NT kriget. Varje tanke på att de kristna genom väpnad kamp skulle avkasta världsmaktens ok är utesluten. Man har att — om än under förföljelse — bida Kristi slutliga seger i världsdomen.

Också Jesus har samma strängt eskatologiska syn och samma radikalt pessimistiska uppfattning om denna världen såsom djävulens maktområde. Men inom detta blir genom Jesus ett nytt element verksamt: Gudsrikets krafter, representerade av Människosonen själv och den lärjungaskara, han samlade omkring sig. Här gör sig en helt annan livsordning gällande. Den har fått sitt uttryck i Bergspredikan. Dess bud gälla dem, som inträtt i Gudsriket; de äro ej avsedda som regler för den mänskliga sammanlevnaden därutanför. Jesus tror ej heller på att världen i dess helhet skall kunna vinnas för Gudsriket och så infogas i dess livsordning. Han tror ej på någon världsförbättring och

framträder ej såsom social reformator. Befrielsen från tyrannernas brutala regemente skall komma i världsdomen — det är nog. I fråga om förhållandet till den romerska staten finnes intet principiellt uttalande av Jesus — Mk. 12: 17 är intet sådant. Däremot finnas utsagor om den nödvändiga konflikten mellan lärjungarna och statsmakten jämte det judiska folket: förföljelser måste komma. Kriget har emellertid också Jesus utan opposition räknat med som en legitim funktion av ordningsmakten.

Det är jämte den strängt eskatologiska inställningen framför allt två ting, som till sist framstå som konstitutiva för NT:s ställning till de berörda frågorna: att NT räknar med det radikala onda i världen, och att det bjuder solidaritet med den historiska ordningen, så länge denna består. Att kriget skulle kunna avskaffas genom kultur, etik, internationell rättsordning eller helt enkelt genom en stigande avsky för våldet, ter sig på grund av det ondas outrotlighet för nytestamentlig syn som en villfarelse. Det enda bålverket mot ondskan är Kristusanden i kyrkan, manifesterad i de troendes vittnesbörd, kärlek och lidande. De båda nämnda momenten sätta, framhåller förf., bestämda gränser för den kristnes ställningstagande även i nutiden, trots att situationen nu är så mycket mer komplicerad, att något direkt svar på frågan om kyrkan och kriget ej kan hämtas ur NT.<sup>1</sup> Det synes emellertid anm., som om man både utifrån kärleksbudet och utifrån de ovan berörda nytestamentliga tankarna om rättsordningen måste komma fram till en mera positiv inställning till frågan om krigets bekämpande än den, som kan härledas ur NT:s direkta utsagor om krig och fred. Om »världsförbättringen» aldrig kan realiseras, så synes det dock vara en kristen plikt att utan illusioner oavlatligt arbeta på den.

ERIK SJÖBERG.

<sup>1</sup> Enl. förf. falla såväl den krigstjänstvägrande pacifismen som den nationalistiska kristendomen utanför dessa gränser.