

# S V E N S K T E O L O G I S K K V A R T A L S K R I F T

ÅRGÅNG 12

1936

HÄFTE 3

## I N N E H Å L L

	Sid.
RAGNAR BRING: Lag och evangelium .....	207
SVEN KJÖLLERSTRÖM: De kyrkliga förhandlingarna i Uppsala 1536. Ett 400-årsminne .....	228
ELIS MALMESTRÖM: Den kristna frälsningsvisshetens grund .....	246
Från den teologiska samtiden.....	257

### Teologisk litteratur:

Forskare och siare (EINAR BILLING: De etiska tankarna i urkristen- domen i samband med dess religiösa tro), av <i>Martin Lindström</i> 270	
De teologiska grundvalarna för Luthers ekonomiska idéer (HEINZ REYMANN: Glaube und Wirtschaft bei Luther), av <i>Folke Holm- ström</i> .....	274
Kateketisk litteratur (L. FENDT: Katechetik; JULIUS SCHIEDER: Kate- chismusunterricht), av <i>Gustaf Lindeberg</i> .....	277
A. G. HEBERT: Liturgy and Society. The function of the Church in the modern world; A. M. RAMSEY: The Gospel and the Catholic Church, av <i>Gustaf Aulén</i> .....	280
ANDERS NYGREN: Dogmatikens vetenskapliga grundläggning, av <i>R. Bring</i> .....	287
AXEL JOHANSSON: Frälsningsbegreppet hos Carl Olof Rosenius, av <i>Herbert Olsson</i> .....	290
Kyrkohistorisk årsskrift utgiven av EMANUEL LINDERHOLM, av <i>Yngve Brilioth</i> .....	296
NIKOLAI BERDIAJEW: Von der Bestimmung des Menschen; DOROTHY M. EMMET: Philosophy and Faith, av <i>Sven Edvard Rodhe</i> .....	298

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

# L A G O C H E V A N G E L I U M

AV PROFESSOR RAGNAR BRING, LUND

Det är ju en bekant sak, att enligt Luther Guds ord är oss givet dels i form av lag, dels i form av evangelium. Det är något för hela Luthers kristendomstolkning väsentligt att markera denna skillnad. Men det mest fundamentala för Luther är ej det enklaste och lättfattligaste, det svårfattligaste hos Luther är ej något periferiskt utan något centralt. Just distinktionen mellan lag och evangelium är ej blott den första, med vilken en teolog måste arbeta, utan den är jämväl den sista, den mest interna och djupa. Därför kan också Luther med rätta säga, att den som rätt kan skilja mellan lag och evangelium må prisa Gud och veta, att han är en rätt teolog. Det är just den kristna teologiens svåra konst, att rätt fördela mellan lag och evangelium.

Förvisso kan det lätt föras fram betänkligheter gentemot detta, att det, som på sätt och vis är det allra första och enklaste, samtidigt är så tänkt, att det blir det sista och svåraste i kristen tro. Frågan är emellertid, om detta ej är något som utmärker kristen trosåskådning över huvud; man torde i viss mån kunna göra gällande detsamma beträffande Paulus. Däremot måste ju omedelbart medges, att för det praktiska livet detta kan kännas synnerligen besvärande. Om det mest nödvändiga och mest enkla samtidigt är det mest interna och lättast missförståeliga, komma självfallet vissa strider lätt att råda både beträffande själva trons innebörd och beträffande vissa praktiska konsekvenser därav. Detta är ju också faktiskt fallet. Oändligt svårt har det varit att kunna ena sig om en gemensam åskådning i fråga om liv eller lära. I våra dagar känns denna svårighet kanske icke minst i fråga om kristendomens förhållande till samhällslivet. Man önskar här stundom på grund av den bristande förmågan att lägga grunden till såväl ett socialt som ett internationellt bättre gemenskapsliv, att en kristen åskådning skall göras gällande, men man synes då ha ganska

svårt att avgöra, vad denna djupast innebär och vad den har för konsekvenser härvidlag.

Enligt en ej ovanlig uppfattning skulle på samhällslivet liksom på det internationella livet omedelbart vissa kristna grundsatser konsekvent genomföras såsom lagar för sammanlevnaden. Av denna uppfattning följer, att kristendomens etik skulle kunna uttryckas i vissa normer, vilka borde göras gällande även i det yttre gemenskapslivet.

Det kan rentav synas vara något alldeles självklart att kristen etik måste innebära ett förverkligande av vissa normer eller lagar, som antas höra samman med evangelium. Likväl kan detta sätt att uppfatta kristen etik innebära ett åsidoskjutande av det djupaste i evangeliet, så som detta kommer till uttryck ej blott hos Luther utan även i Nya testamentet.

Men om man avvisar detta, vad är då kristendomen i det praktiska livet? Och hur skall man kunna bedöma t. ex. samhällslivet från kristen synpunkt? Lätt kommer man in i ett alternativ: *antingen* är det så, att samhällslivet ej har något med kristendom eller religion att göra utan måste följa sina egna lagar, varför människan aldrig kan kristna samhällslivet — det kristna livet måste, menar man då stundom, reserveras till det »inre», till det individuella livets innersta — *eller* måste på något sätt kristendomen innehålla en lag och norm också för samhällslivet. Detta alternativ är emellertid så ställt att båda leden däri ställa en evangelisk tro inför lika stora svårigheter — ja båda alternativen utesluta i sista hand den evangeliska trosåskådningen.

Om det skall vara möjligt att närmare bestämma, vad *lagen* kan ha för plats och betydelse för det kristna livet och för samhällslivet överhuvud, måste problemet lag-evangelium så som det föreligger enligt evangelisk luthersk syn beröras i dess helhet. Mer än att beröra det på några punkter är här omöjligt. Men att vidröra problemet och antyda dess vikt för det kristna livet är ofrånkomligt, om ej förhållandet mellan lag och evangelium skall komma att fattas blott som en abstrakt princip, såsom en antinomi, vilken blott av verklighetsfrämmande principryttare kan tillåtas spela någon avgörande roll för bedömandet av kristendomens syn på samhällslivet eller på det praktiska livet över huvud.

## I.

Då lag ställes samman med evangelium såsom dess motsats eller såsom dess förstadium, är det fråga om *rättfärdiggörelsen*. Och om vi skola kunna förstå lagens innebörd överhuvud, måste vi utgå från lagen i detta sammanhang.

Lagen hör samman med evangelium och är samtidigt dess motsats. Det är uppenbart, att »lag» överhuvud ej betyder blott vissa regler för sedligt liv. Paulus' sätt att ställa lagens rättfärdighet som en motsats till trons blir obegripligt, om man menar att lag och evangelium blott *komplettera* varandra, om evangelium t. ex. blott skulle ge en ny kraft att fylla lagen.

Lag och evangelium representera primärt, kunna vi säga, tvenne olika frälsningstankar. Då lag och evangelium, resp. »tro», ställas emot varandra är det fråga om frälsning genom *lag* eller frälsning genom *trc*; mot varandra ställas den rättfärdighet, som följer av lagens hållande och som innehålles i det av lagen bestämda förhållandet till Gud, och den rättfärdighet, som genom tron gives människan. Den rättfärdighet, som människan mottager i tron är en ny rättfärdighet — den kommer ej från henne utan från Gud och kallas därför Guds rättfärdighet — Gud giver den och den är primärt till sitt innehåll tänkt såsom Guds egen rättfärdighet, vilken genom Kristus uppenbarats och givits åt människan. Denna nya rättfärdighet, Guds eller Kristi rättfärdighet, ställes av Paulus och Luther emot lagens rättfärdighet. Vad är det då som utmärker denna senare?

Också lagen är given av Gud. Därför är lagen i och för sig god och helig och måste alltid förkunnas. Men om vi tala om lagens rättfärdighet (alltså om lagen tänkes grundlägga rättfärdighet inför Gud) blir dock nu under syndens villkor det för denna utmärkande, att den måste vara en rättfärdighet, som bygger på människans egna gärningar och överhuvud på vad som utgår från henne och finnes hos henne. Lagens rättfärdighet kan därför aldrig bli en rättfärdighet, som till sin kvalitet är Guds egen rättfärdighet, aldrig en som består inför Gud och som människan kan förtrösta på, utan den måste alltid bli människans rättfärdighet. Människan upptogs väl av lagen i en av Gud given ordning, men i denna hade hon att vinna rättfärdighet genom att

hålla denna ordning. Detta sista måste grundas på hennes naturgivna krafter, och rättfärdigheten inom lagens ordning blir så en rättfärdighet, vars subjekt är den mänskliga förmågan.

Lag och evangelium höra tillsammans i kristendomen. Det ena kan ej helt och rätt omfattas av människan utan det andra. Likväl är det ej likgiltigt vilken utgångspunkt man väljer, lagen *eller* evangelium. Och det är för kristen tro i luthersk mening typiskt, att man ej kan förstå evangeliets innehåll utifrån lagens men väl lagens utifrån evangeliets. D. v. s. man kan ej utgå från ett försök att bestämma innehållet i lagen och sedan gå vidare och till en så fattad lag foga evangeliet, och så genom en addition bestämma kristendomens innebörd. Däremot kan man, om man utgår från evangeliet, också komma till lagen i dess kristna betydelse.

Vad betyder då evangeliet och dess budskap?

Det är för evangelisk kristen tro typiskt, att frälsningen framställes såsom en Guds gåva, vilken gives till människorna efter Guds egen kärleksviljas utkorelse men ej efter människans egen — genom laguppfyllelse åstadkomna — värdighet. För judendomen blev det så, att laguppfyllelsen, trots alla tankar om Guds utkorelse och nåd, till slut dock bestämde människans ställning till Gud. Frälsningen fick så sin utgångspunkt i det, som hör till människans egen religiösa ställning, i hennes egen beskaffenhet eller strävan. Gentemot allt detta förkunnar Paulus att frälsningen är given såsom något helt nytt, såsom något som blott kommer från Gud och inför vilket varje människa är en syndare (Rom. 3: 21 ff. et passim). Nu har, säger Paulus, en rättfärdighet från Gud blivit uppenbarad, en som lagen och profeterna vittna om, en rättfärdighet från Gud genom tro på Jesus Kristus för alla dem som tro. Ty här är ingen åtskillnad. Alla hava ju syndat och äro i saknad av härligheten från Gud. Om judarna säger Paulus, att de ej förstå rättfärdigheten från Gud utan söka komma åstad en egen rättfärdighet och att de ej givit sig under rättfärdigheten från Gud (Rom. 10: 3 jfr Rom. 4: 1 ff. et passim). Rättfärdigheten från Gud gives efter hans utkorelse och barmhärtighet (Rom. 9: 16).

Detta att frälsningen kommer från Gud och att den gives oss av Gud såsom en oförskylld nåd är ju grundtanken i kristendomen. Det är också den tanken som vållat kamp i kyrkan. Se vi på den kristna

idéhistorien, visar det sig, huru oupphörligt den tanken fått kämpa mot andra frälsningstankar. Det är ju så, att det Kristus ger oss eller det som ges oss genom Kristus är Guds egen nåd och frälsning, ej en hjälp att med egna gärningar finna en väg upp till Gud eller till att finna något medfött gudomligt inom oss själva. Därför blir det alltid en grundövertygelse för kristen tro, att Kristus för oss är Gud; han är det *därför* att han själv *är* evangeliet, nåden, förlåtelsen, som kommit från Gud och bragt Guds frälsning ned till oss, genom att taga på sig vår skuld och synd och övervinna de fördörelsens makter, som hålla oss bundna i fiendskap mot Gud. Om Kristus blott såges som människa, då kunde han väl bli en förebild för oss, han kunde ha kommit med en *lag* och för oss vara lag — men ej *evangelium* — detta är han blott som Frälsare och Gud.

Om denna evangeliets frälsningstanke ha olika tider fått på olika sätt strida. Det var därom Athanasius stred med Arius; då Athanasius stred för att Kristus vore av samma väsen som Fadern, låg där bakom tanken, att frälsningen i Kristus var den frälsning och rättfärdighet som kom från Gud, ej en rättfärdighet som *vi* kunna förvärva. Och då Augustinus och Pelagius stred om den fria viljan och arvsynden, berördes frågan åter — Pelagius' lära hotade tanken att frälsningen gavs helt som en gåva av Gud och lät den i stället framstå såsom resultat av vår med fri vilja fullgjorda laglydnad, han ersatte evangelium med *lag*. Då Luther vände sig mot skolastikens gärningslära och mot Erasmus' tal av den fria viljan var det åter samma sak det var fråga om.

I en mening råder så en absolut och sträng skillnad mellan evangeliets Gud och människan. Men man kommer in på en oriktig frågeställning, om man uttrycker detta så, att kristendomen betonar det transcendenta i motsats till det immanenta. Ty då ställas tvenne verkligheter emot varandra på teoretiskt sätt, Guds och världens. Men det är enligt kristendomen fråga om tvenne olika slag av rättfärdighet, tvenne olika frälsningstankar. Den avgörande motsatsen är ej heller den mellan Gud och det skapade utan vidare — ty Gud skapade världen till sin värld<sup>1</sup> — utan mellan Guds liv och rättfärdighet och männi-

<sup>1</sup> A. Nygren: Den kristna kärlekstanken (Eros och agape), passim.

skans egen rättfärdighet, som inför Gud är synd. Motsatsen gäller alltså Gud och synden.

Detta att motsatsen gäller det liv som kommer från Gud och *synden*, men ej Gud och världen, är i och för sig av största vikt att betona. Ty genom det kommer det också fram huru lagen, som synes höra samman med tanken på människans egen rättfärdighet och avse att lägga grunden till denna, dock är *Guds* lag. Om man, såsom en gång Marcion, vill förneka Gud såsom skaparen, är det konsekvent att också avskära förbindelsen mellan Gud och lagen och mellan evangelium och lag. Men att Gud skapat världen, och att människan i och för sig såsom Guds skapelse är en Guds tillhörighet, är en kristen grundtes. Just därför äger människan personlig *skuld*, att hon är skapad av Gud och bestämd att vara hans tillhörighet, men här i livet likväl ej lever i denna. Ett uttryck för detta är hennes i *samvetet* förnumna medvetande om skuld inför Gud, bakom vilket ligger hennes medvetande om att vara förpliktad av Gud och till Gud, att vara bunden vid honom från födelsen. Från kristen synpunkt är det alltså så, att just tron på skapelsen sammanhänger med tanken att lagen innebär något, som anger människans bundenhet vid Gud och att den alltså uttrycker ett krav, som kommer från Gud. Men lika säkert är, att kristen tro innebär, att laguppfyllelsen som sådan ej är en väg till Guds frälsning. Utgångspunkten är nämligen alltid, att faktiskt i detta liv råder en motsats mellan den rättfärdighet från Gud, som gives människan genom tron på Guds gärning i Kristus, och människans egen rättfärdighet. Ty syndens tillstånd uppenbaras just genom lagen, i det att det blir klart genom den, att hela människans liv principiellt är Guds tillhörighet men faktiskt bundet i synd. Och det är ej blott så, att lagen för människan är svår att uppfylla, lagen representerar överhuvud en i förhållande till den av Gud givna rättfärdigheten *falsk* frälsningsväg (Rom. 10:2 ff., 3: 28 ff., Gal. 3: 2 ff.), ehuru å andra sidan lagen kommer till sin rätt, blir gjord gällande just genom tron. Hela det jordiska tillståndet med den därtill hörande lag-rättfärdigheten står i motsats till Guds rättfärdighet. Lagen innehåller så ständigt något dubbeltydigt: å ena sidan är den kommen från Gud och såsom sådan god och rättfärdig, å andra sidan innebär den i detta livet, som står under syndens makt, en religionsform som är dömd såsom falsk av tron

och som är uttryck för den syndiga människans *egen* rättfärdighet, hennes strävan att vinna rättfärdighet genom egna gärningar, den är därigenom inför Gud en falsk frälsningsväg och uttryck för människans syndiga tillstånd. Så kommer väl lagen från Gud och är helig, god och rättfärdig, men de lagens gärningar, som människan gör, bli icke desto mindre ej en väg till rättfärdighet utan uttryck för människans bundenhet i synd.

På grund av denna dubbelhet kan lagen bli en *anfäktande* lag — vi drivas av lagens hot allt längre i synd — d. v. s. allt längre in på de egna gärningarnas väg, de inre prestationernas väg. Men detta att söka sin rättfärdighet inför Gud så, betyder *reell* synd, egenrättfärdighet och självkärlek. Luther menar ju också, att lagen ej blott uppenbarar synden utan också kan driva till synd och så föra människan till ett förtvivilat och hjälplöst tillstånd, där blott nåden, blott evangelium kan rädda henne.

Rättfärdigheten från Gud eller den frälsning som Gud giver är något i förhållande till människans religiösa liv, sådant som det är hos den vanliga människan och utgår från henne, helt *nytt och främmande*. Den utgår ej från något hos människan givet, utan blir given åt människan ovanifrån såsom något nytt (jfr berättelsen om Nikodemus samtal med Jesus i Joh. evangeliet kap. 3). Därför är Kristus *Gud* — han giver det Gud giver, Guds förlåtelse och frälsning, Guds liv och rättfärdighet, Kristus är Guds gåva till oss, Guds åt oss givna rättfärdighet; Guds frälsning. Vår tro på honom betyder, att vi ej kunna vinna frälsning av oss själva, ej genom något hos oss eller något som vi göra, utan att den måste givas åt oss som en gåva från ovan, en gåva »av nåd». Därför kan man säga, att det som gives människan är något nytt, hör det eviga livet till, det hör till Guds liv och kan därför klarast bestämmas eskatologiskt såsom den tillkommande frälsning, som Gud skall i fulländningen uppenbara på ett fullkomligt sätt. Men denna frälsning *måste* betyda en *dom* över allt mänskligt liv. Det mänskliga livet är synd inför Gud. D. v. s. det finnes ingen rättfärdighet med utgångspunkt i det mänskliga livet och dess krafter. All frälsning kommer från Gud. Men andra sidan av detta är, att Gud måste döma människan — just hans frälsning blir till dom över människan.



Detta kan demonstreras, om man ser på innebörden av tron på det eviga livet, som enligt tron gives människan i uppståndelsen. Det är ju vanligt i modern teologi i Tyskland och Sverige att strängt skilja mellan tron på själens odödlighet och på kroppens uppståndelse. Det avgörande är härvid i sista hand att det ej är fråga om naturens eller människans möjligheter utan att det hela ligger på ett annat plan, det religiösa planet, och att det härvid ej är fråga om en fråga från människan utgående frälsning utan om Guds gåva, om den frälsning som allena kommer från honom och ges åt människan utan att hon har något som föranleder Guds gärning. Vi fråga då: om en allmän tro på odödlighet, som ju varit vanlig inom kristendomen, skall principiellt kunna sägas vara uttryck för kristen grundsyn, vilken prägel måste den då ha? Svaret måste bli, att den ej får innebära utgångspunkt för en uppfattning av frälsning, där dennas grund är något hos människan varande. Då den allmänna tanken på odödligheten kommer in i kristet tanke-sammanhang, blir den på ett sätt genombruten av tanken på *dom*. Odödligheten (i den mån den ej är Guds nyskapande gåva) betyder att vi skola bliva dömda inför Guds domstol. Ty den frälsning, som kommer från Gud, måste betyda dom över det mänskliga liv, som är av annan inriktning än Guds liv. Det mänskliga livet blir, även om det tänkes innesluta möjligheter till odödlighet, av Gud *dömt* såsom innehållande en religiös tendens av mot Guds liv fientlig karaktär.

Allt mänskligt religiöst liv, d. v. s. allt religiöst liv, som har sin grund i den »naturliga» människans möjligheter och prestationer, är alltså hemfallet åt *dom* inför Guds rättfärdighet och frälsning. Den från Gud kommande frälsningen och rättfärdigheten måste, för att bli realiserad, döma och nedbryta människans eget religiösa liv just för att kunna göra henne delaktig av det i Guds rättfärdighet och frälsning inneslutna nya livet. Människans eget religiösa liv är nämligen det, som utgår från henne sådan som hon här på jorden faktiskt är och som grundas på hennes egen förmåga. Människan söker alltid sig själv, sin egen fördel, sin trygghet och lycka, och hon gör detta också på religionens område i stället för att vara ett redskap åt Guds kärlek. Därför måste Guds frälsning alltid innesluta *dom*; detta den »naturliga» människans religiösa liv är nämligen såsom själviskt inriktat i motsats till Guds frälsning och rättfärdighet, är dess fiende.

Den på jorden levande människan står alltså ständigt under en över henne vilande dom. Denna har sin grund i att Guds frälsning och Guds kärlek är av annan art än människans egen vilja och strävan i religiöst avseende. Att människan blir delaktig av Guds frälsning måste alltid innebära, att hon dömes; den »gamla människan» måste dömas och dödas. Och den gamla människan är varje från den naturliga människan utgående strävan och begär, särskilt hennes självhävdelse gentemot Guds gärning, mot hans dom och frälsning.

Så är den kristna människan på en gång syndare och rättfärdig. Syndare är och förblir hon ständigt i och genom sig själv. Från henne själv utgår ständigt hennes vilja att blott hävda och gagna sitt eget jag, framförallt i religiöst avseende; men rättfärdig blir hon genom att Guds rättfärdighet ständigt skänkes henne i tron. Allt hon gör är synd — men detta utesluter ej visshet; vissheten är nämligen grundad ej på vad hon är och gör utan på den Gud som förlåter och ger henne allt och som är mäktig verka genom henne också i hennes ofullkomlighet. Vi handla och skola handla i frimodighet och full visshet — och dock är vårt bästa handlande inför Gud ofullkomligt och syndigt. Det duger aldrig till utgångspunkt för en frälsning, så att vi skulle kunna förtrösta på det och bygga vår tro, vår rättfärdighet på detta, om vi än i det känna och ha fått Guds hjälp och visshet — inför Gud äro vi rättfärdiga blott genom Guds gåva i Kristus.

Trons gudsgemenskap är just den, i vilken Kristi rättfärdighet alljämt på nytt gives oss. I tron gives åt människan ständig frälsning, och detta betyder detsamma som att »rättfärdigheten från Gud» gives henne. Så är människan alltid enligt evangelisk åskådning — vi tolka här denna såsom Luther utfört den — på en gång rättfärdig och syndare; hennes rättfärdighet är hennes av Gud givna Kristi fullkomliga rättfärdighet och hennes synd är den hennes egen vilja och strävan i religiöst avseende, alltså de hennes egna prestationer varmed hon, som Luther säger, vill vinna förtjänst inför Gud och bli värdig inför honom med egna krafter. Och här är det avgörande, att synd enligt evangelisk uppfattning just sammanhänger med att människan söker själv inför Gud bygga på sin egen rättfärdighet.

## II.

Från detta kunna vi övergå till att söka se, vilka konsekvenserna av det ovan angivna betraktelsesättet måste bli för förhållandet till samhällslivet. Det är då först tydligt, att en rättfärdighet i egentlig religiös mening ej någonsin kan utan vidare grundas på *något* yttre förhållande. Ingen yttre form, ingen idealutgestaltning av samhällslivet kan i och för sig sägas vara en nödvändig och absolut kristen form. Det är med andra ord aldrig så, att den kristne i *något* handlande förverkligar en rättfärdighet i egentlig mening. Den *kristna* rättfärdigheten är den som Gud giver, och inför Gud är allt människans handlande synd; blott genom Kristi rättfärdighet blir människan rättfärdig.

Nu kan det synas, som om en sådan uppfattning skulle betyda, att man ej kan tala om något kristet handlande och att det därför vore så, att rättfärdiggörelsen blott vore en hjärtats inre sak, och att det yttre livet ej hade med kristendomen att göra. Att en sådan tankegång emellertid skulle strida emot evangelisk åskådning, skola vi söka visa.

Luther talade om »förnuftet» såsom trons motsats. »Förnuftet» vill söka motiv både för rättfärdiggörelsen och för handlandet i det yttre livet på ett sätt, som förefaller enkelt och naturligt, därför att det utgår från den »naturliga» människans värderingssätt, men som leder bort från kristen åskådning.

»Förnuftet» vill alltid förbinda rättfärdiggörelsen och det yttre livet med varandra så, att det ena blir medel för det andra. Antingen tänker man då så: Gärningarna måste vara nödvändiga för rättfärdiggörelsen, ty varför skulle man eljest göra dem; om människan kunde anses rättfärdig utan gärningar, vem skulle göra sådana, och hur skulle man då kunna tala om en lag, som betydde något. Eller också menar man att rättfärdiggörelsen blott är till för ett praktiskt ändamål, för att göra människan i stånd att leva sedligt och gott.

I båda fallen har trons väsen helt misskänts. Tron är ej overksam, därför att människans gärningar och iver ej äro utgångspunkt för rättfärdiggörelsen — tvärtom arbetar den av tron gripna människan »med fruktan och bävan på sin frälsning» men ej i tanke att denna skall givas såsom lön för hennes gärningar. Luther liknar stundom den kristna människan vid en kanal, ett rör, varigenom Guds kärlek ström-

mar ut i världen. Genom tron tar hon emot från ovan Guds kärlek och hon ger så vidare ut den i världen. Så är den kristne ej ett kraftcentrum vid sidan av Gud utan han förmedlar Guds kärlek till människorna.<sup>1</sup> Man kan ej skilja den kristnes gärningar från tron; allt han gör, göres i tro och av tro. Det är ej möjligt att sätta en annan princip vid sidan av tron. Det är nämligen ej så, att den kristne har att fullfölja en yttre lag, vissa fixerade uppgifter, som han kan gå till, sedan han kommit till tro. Utan i tron ligger en ny livsprincip innesluten; allt det vanliga yttre blir nytt. Det är en total missuppfattning av Luthers tro, om man menar att den skulle betyda, att människan först bleve av nåd fritagen från skuld och sedan kunde leva i lättja eller världslighet, därför att allt berodde på »tro» och ej på »gärningar». Tron är, säger Luther, ej »overksam»; den betyder att vi verka såsom Guds redskap, hans verktyg. Tron innebär att Kristi rättfärdighet gives åt människan, och såsom Luther en gång uttrycker det, *det är ej i de lata, som Kristus uppenbarar sig och lever, tron är ej lat och trög, såsom Kristus ej var lat och trög*. Det är emellertid ej heller så, att rättfärdiggörelsen kan ses blott såsom medel för ett etiskt liv — då förvankas dess innebörd. Hela det betraktelsesätt, enligt vilket det goda tänkes frambringas av den psykologiska process, som man då menar rättfärdiggörelsen innebära, är ett för kristendomen främmande sätt att se på det goda. Väl är det så, att »en god man gör goda gärningar» och att det goda trädet bär goda frukter. Men detta betyder ej, att allt gott självt tänkes bli möjligt blott genom en såsom en psykologisk process tänkt omvändelse. I så fall skulle det ej finnas alls något gott annat än vad som göres av den som genomgått en sådan omvändelse. Men skapelsen och livet i dess naturliga former, det yttre livet alltså i de former och ordningar i vilka vi alla leva (stat, samhälle och familj) är enligt evangelisk syn ej något ont i och för sig. Och det goda är ej ett härlett gott, utan är i och för sig gott.

Det är ej sällan man betraktar kristen etik på följande sätt (att en gammal tradition från Augustinus här ligger bakom synes troligt).

<sup>1</sup> Jfr ytterligare W. A. Bd 10, del I, 1, sid. 100, samt Nygren, A., Die Bedeutung Luthers für den christlichen Liebesgedanken (Lutherjahrbuch 11, 1929), s. 42, Ludwig, M., Religion und Sittlichkeit bei Luther (1931) och Bring, R., Förhållander mellan tro och gärningar, sid. 46 f.

Människan är ur stånd att handla gott. Detta betyder att allt mänskligt handlande är förstört; den mänskliga naturen är en natura perversa. *Blott* genom rättfärdiggörelsen vore ett gott handlande möjligt. Det goda finns då överhuvud ej annat än hos av kristendomen rättfärdiggjorda människor. Konsekvensen skulle bli, att någon godhet, något gott handlande hos icke-kristna människor ej finnes. Detta är emellertid varken Nya testamentets eller Luthers uppfattning. Det finns i livet mycket gott, och det goda är enligt Luther ej härlett ur något annat gott utan är gott i och för sig. Det är ej så, att det goda är betraktat såsom en substans, såsom en form av realitet, som finnes blott hos Gud och som blott förmedlas genom rättfärdiggörelsen, tänkt som en psykologisk process. Luther kunde väl upprepa Augustini ord om att hedningarnas dygder äro lysande laster. Men han *menar* därmed något annat än Augustinus. Luther tänker framför allt på, att hedningarnas dygder innebära, att de förtrösta på dem och med dem vill ernå rättfärdighet inför Gud. Detta är för honom en falsk frälsningsväg. Men Luther skiljer på det *religiösa* förhållandet, då det är fråga om rättfärdighet inför Gud — här äro människans krafter totalt fördärvade — och det *yttre, borgerliga* området. I senare fallet är visst ej människans naturliga krafter förstörda. Med avseende på statsliv och konstfärdighet har människan kraft att uträtta mycket gott och dugligt. Och om det ej är fråga om *det etiska såsom en väg till Gud*, såsom ett medel att vinna »förtjänster» för sig och så nå upp till himmelen på självfrälsningens väg, kan Luther mycket väl tala om något etiskt gott. Om en människa handlar spontant, i osjälvisk barmhärtighet och hjälpsamhet (jfr liknelsen om den barmhärtige samariten) är detta utan vidare *gott*, och man behöver ej fråga efter en psykologisk grundval för detta i form av en psykologiskt tänkt rättfärdiggörelseprocess eller en religiös *avsikt* med detta — tvärtom är det just den religiösa *avsikten* som inför det egocentriska (tanken på den egna »förtjänsten») och så gör handlingen oetisk.

Det onda hör primärt till det religiösa planet: människan är behärskad av kärlek till sig själv i stället för att i sitt inre vara Guds tillhörighet och ett verktyg för hans kärlek. Därför gör hon det yttre till medel för sin själviskhet i stället för att på rätt och enkelt sätt bruka det, och hon gör framför allt själva religionen till ett medel för

sina själviska intressen; hon söker sin fördel också inför Gud. Hon vill, som Luther uttrycker det, vinna förtjänster med allt vad hon gör, och då religionen själv blir uttryck för hennes själviskhet, för hennes fruktan, ängslan och egna önsknningar, blir hela livet också medel för denna religiositet. Så blir ej det yttre något enkelt och naturligt, något av Gud givet gott, utan det missbrukas dels direkt genom grov själviskhet, dels indirekt genom att människan använder allt som medel för sin falska religion.

Man får, som ovan framhållits, ej utgå från att det i det vanliga livet icke skulle kunna finnas något gott. Men då man i det yttre träffar på något gott, sant och hederligt, *då ligger det på samma linje som det handlande, som tron gör oss fria till.* Så fullbordar evangeliet lagen också då det är fråga om detta goda, som människor gör utanför religionen, alltså om vad Luther med ett gammalt uttryck kallar att människan har att fylla den »naturliga lagen» t. ex. i förhållande till föräldrar eller barn, till överhet och underordnade. (Jfr också Pauli ord om hedningarna och lagen i Rom. 2: 14 ff.)

Men här har man ofta missförstått Luther. Man har menat att det yttre livet, livet i samhället, det ekonomiska livet etc. helt bör följa sina egna principer. Dessa har man ju då ofta återfört på en särskild *naturrätt*, som alltså skulle kunna gälla vid sidan av kristendomen. Och så har man velat dela mellan ett inre område där kristna lagar (»bergspredikans lag») skulle råda, och ett yttre, där kristendomen ej hade något att uträtta utan bara skulle foga sig efter dess lagar och principer. (Jfr vidare mitt arbete *Förhållandet mellan tro och gärningar* . . . sid. 185—191, 196—201 samt sid. 164 ff.)

Det är ej ovanligt, att man så inför en slags dualism i det etiska bedömandet av den kristnes handlande. Man menar att detta, just genom att människan såsom kristen också måste handla på något särskilt »kristet» sätt, måste liksom sönderfalla i tvenne delar. Dels måste den kristne, liksom alla andra, arbeta på sitt uppehälle, dels måste han göra något extra, som har speciellt kristen dignitet, något specifikt barmhärtighetsverk eller dylikt. En sådan dualism är för luthersk etik alldeles omöjlig. (Jfr mitt o. anf. arbete, s. 195—196.) Men detta betyder ej att man helt enkelt avvisar »barmhärtighetsverken» och betonar det vardagliga yrkesmässiga arbetet såsom det enda som »behövs» för en

kristen, utan det betyder att hela handlingslivet, också det mest profana, förändrar karaktär. Genom tron blir handlingslivet en odelbar enhet, det är ej möjligt att införa en dualism mellan religiöst värdefullt handlande och mindre värdefullt, ty allt är lika värdefullt. Att arbeta på uppehållet, att förrätta en tjänst i samhällslivet, att utföra det mest profana arbete, är i och för sig ej i minsta mån något mindre värdefullt än socialt välfärdsarbete eller s. k. »kristna barmhärtighetsverk». Allt arbete som är nödvändigt, som behövs av en eller annan orsak, som är ändamålsenligt i sammanlevnaden och behövt för uppehållet, blir religiöst sett lika värdefullt. Man kan ju tänka på Luthers välkända ord om tjänstepigan som gör en Gud vida mer behaglig tjänst genom att tvätta och göra det enklaste husliga arbete än munken och nunnan. De gärningar som från kristen synpunkt äro diskvalificerade äro just de *religiösa* verk, som stå i den religiösa egoismens tjänst, alltså sådana gärningar, med vilka man innerst menar sig bli frommare och bättre än andra och vinna »förtjänster» inför Gud.

Det gäller emellertid att närmare söka bestämma förhållandet mellan handlingslivet i det yttre och tron på rättfärdiggörelsen genom Kristi oss skänkta rättfärdighet. Vi ha ovan sökt betona en bestämd skillnad i visst avseende däremellan: utifrån människans handlande vinnes ingen rättfärdighet som gäller inför Gud. Är det då t. ex. så, att det yttre livet i samhället följer sina egna lagar och har den kristna tron ej med det att göra? Så har man stundom tänkt. Man har därvid tänkt sig att det funnes en »Eigengesetzlichkeit» på samhällslivets område, som uttryckte att detta ej hade med religionen att göra. Liksom naturen följer sina egna lagar så följer, har man menat, samhällslivet sina. Och att religionen ej får blanda sig däri, har då syntts naturligt.

Det är ju välbekant, hurusom före världskriget t. ex. Friedrich Naumann velat göra gällande, att man måste ha en dubbel moral, en kristen, som hörde till det inre livet och som följde vad han menade vara bergspredikans etik, och en yttre samhällsmoral, som ej alls hade att göra därmed utan som hade sina egna normer. Evangeliet hade ej alls, menade han, med det yttre att göra, med krig och affärer och de lagar som rådde i samhällslivet. Så levde den kristne alltid i en dubbel värld, han vore i hjärtat kristen men måste i det yttre leva såsom medborgare i en stat, som reglerades av helt andra lagar än de kristna.

Mot en sådan åskådning som Naumanns har man ofta gjort gällande, att den vore en avkortning av kristendomen. Och man har i stället velat föra fram en radikal kristen etik, som konsekvent sökte på samhällslivet tillämpa, vad man menat vara innehållet i bergspredikan. Så har Tolstoys åskådning stundom gått igen. Eller man har också stundom sett den kristna etikens problem så, att det egentligen vore fråga om att tillämpa en kristen lag (den s. k. bergspredikans etik) på samhällslivet, men att detta ej helt vore möjligt. Så vore det då nödvändigt att ständigt leva i en kompromiss.

Den romerska katolicismen har, kunde man säga, tagit hänsyn till denna svårighet, och har inordnat den i sitt religiösa system. Det kommer fram i den bekanta katolska dubbelmoralen, som uttryckes i termerna bud och råd. Ja, den romersk-katolska etiken är principiellt en på en dylik grunduppfattning byggd kompromiss.

Inom protestantisk teologi har man liksom kastats mellan att söka genomföra en etik, där kristna normer principiellt göras gällande också på samhällslivet, och en åskådning, enligt vilken samhällslivet har att förlöpa enligt egna lagar, vilka måste följas, utan att här kristna principer kunna införas. Man talar särskilt i tysk teologi om Schöpfungsordningen, vilka följa egna lagar, och man grundar stundom detta på den kristna tron på Guds skaparverksamhet, vilken då tänkes liksom förlöpa på ett annat plan än frälsningsverket. — Ofta kan det säkerligen bakom dylika försök ligga ett visst verklighetssinne — man ser att livet faktiskt ej kan regleras av en slags kristen lag och att det skulle vara hyckleri att tala därom. Men att det står i strid med Luthers och reformationens principer, att så skilja mellan Guds skapelseverk och hans frälsningsverk, är otvivelaktigt.

Vad blir följden om man söker avskära bandet mellan kristen religion och det yttre handlandet och tänker sig t. ex. samhällslivet helt självlagstiftande i den meningen att dess normer kunna tänkas komma i konflikt med kristet handlande?

Först kunna vi anmärka att resultatet av en dylik teori skulle, hur paradoxalt det än månne låta, principiellt sett kunna sägas bli detsamma som om man ser på samhällslivet på t. ex. Tolstoys sätt. Resultatet blir nämligen i bägge fallen att själva samhällslivet blir bärare av en annan religion än den kristna tron.



För evangelisk kristen tro är det nämligen utmärkande, att frälsningen helt och hållet kommer från Gud. Detta innebär visserligen att människan upptages i trons lydnad, men religionen uppgår aldrig i och för sig i ett fullgörande av vissa handlingar eller i ett underlåtande av andra. Om man däremot — för att först ta hänsyn till den saken återigen — menar, att kristendomen består i att fullgöra vissa konkreta handlingar och att underlåta andra, då förlägger man religionens hjärtpunkt just till detta handlande. Men detta betyder principiellt sett precis detsamma som att rättfärdiggörelsen vinnes genom gärningar. Man är nämligen inne på denna religionstyp icke blott om man uttryckligen gör gällande att »goda gärningar» äro nödvändiga såsom medel för rättfärdiggörelsen, utan även om man lägger fram en etik, där det goda tänkes såsom enskilda gärningar, som människan har att fullgöra. Det blir då ej primärt fråga om sinnelagets förvandling utan om ett system av enskilda gärningar.

*Men samma religionstyp kommer man faktiskt in på, om man helt avskär förhållandet mellan religion och samhällsliv.* Vi kunna se historiska exempel på detta nu i såväl bolschevism som stundom i vissa nutida nationellt betonade åskådningar (Rosenberg). Båda utmynna på sätt och vis i verkliga religiösa tänkesätt, där det högsta religiösa värdet för människan är förlagt just till samhällslivet och den därmed förbundna livsåskådningen. Ofta kan man i detalj visa upp, huru de olika livsåskådningar, där staten och samhällslivet i en viss form ses såsom det högsta, just återgå på en bestämd religion, ja själva äro olika former av religion (— men förvisso ej kristen religion).

Då före världskriget Naumann menade, att samhällslivet, staten, det ekonomiska livet följde sina egna lagar och att den kristne måste leva liksom i en dubbel värld, då blev från en sida sett felet det att det yttre livet fick karaktären av ett självständigt religiöst värde för honom. Detta yttre liv, det ekonomiska livet t. ex., kom så att faktiskt bli en slags religion, det blev ett område, där det var fråga om något gott, vilket låg på det plan, att det kunde ställas bredvid vad Naumann menade vara det inre livet, vilket skulle vara bestämt av kristendomen. Och så kommer egentligen livsåskådningen att sammanställas av tvenne olika religiösa åskådningar, av vilka ingen är helt evangelisk. Att det yttre livet (det ekonomiska livet, samhällslivet),

som så kom att jämföras med det inre (»religiösa») livet och så i själva verket fick religiös dignitet, är något okristet, om det fattas så, inses lätt. Men också det »inre» livet, som skulle vara bestämt av »bergspredikans etik», är ej uttryck för evangelisk åskådning. Det är ju klart, att någon »bergspredikans etik», som skulle gälla blott det inre, är alldeles meningslös; det är ju där just fråga om ett konkret handlande.

Men det är i bergspredikan ej fråga om vissa *gärningar*, som skola fullgöras och som kunna fullgöras som etiska prestationer, utan det är fråga om budskapet om den Guds nåd och kärlek, som vänder sig till och uppsöker de fattiga och bedrövade, dem som människor anse olyckliga, och om hur så hela livet kommer att te sig annorlunda än det gjorde, då det var bestämt av en judisk vedergällningsetik. Liksom Guds kärlek riktar sig mot ovärdiga och onda, så förvandlas livet för dem som i tro mottaga budskapet om Guds gåva och om hans kärleks ankomst till världen, så att de fyllas av lust att tjäna och göra gott, så att de ej blott söka sitt och sin rätt utan frikostigt kunna förlåta och giva, så att de kunna bli redskap för den Guds kärlek, som för intet ger sitt goda till dem, som ej äro värda den. Så innehåller bergspredikan enligt evangelisk syn på livet så litet ett tal om vissa prestationer, vilka äro betingelser för att nå rättfärdighet inför Gud, att den i stället talar om den Guds kärlek, som är av annat slag än den vedergällande rättfärdigheten.

Huru ter sig då förhållandet mellan religionen och samhällslivet inom luthersk-evangelisk åskådning? Det är naturligtvis omöjligt att här utreda hela den frågan — vi kunna blott ge några antydningar. Två ting äro därvid givna: för det första kan det yttre livet icke fattas på lagiskt sätt; evangeliet innebär, att Gud ger sin frälsning, sin rättfärdighet till människan, vilket förändrar hela hennes liv, hela hennes ställning. Utgångspunkterna för det nya livet ligga ej i någonting hos henne, ej i hennes eget handlande. Här ligger det berättigade i det moderna talet om »Eigengesetzlichkeit». I detta ligger någonting negativt. Man kan ej direkt tillämpa religiösa principer eller lagar på samhällslivet, all normativ etik är principiellt omöjlig för luthersk uppfattning. Religionen är ej till för att lära oss regler för det yttre livet över-

huvud, med det är det som med konstskickligheten i olika avseenden; evangeliet, säger Luther, lär oss icke bygga skepp; i fråga om borgerliga, husliga och timliga förhållanden ger ej evangeliet någon ledning. Att styra ett folk, att bygga ett hus, att sköta ett ämbete är allt sådant, som hör till det borgerliga området, där »förnuftet» är det avgörande. Häri ligger det riktiga i de borgerliga förhållandenas »Eigengesetzlichkeit».

Men härmed är också något annat givet, vilket till synes bildar en motsats till detta, som nyss sagts, men som egentligen är uttryck för samma syn. De borgerliga förhållandenas »Eigengesetzlichkeit» tillhör, kunde man säga, området för en teknisk konstfärdighet. Men därmed är rakt icke sagt att här skulle vara fråga om särskilda etiska principer. Det skulle betyda att vi här hade att göra med en särskild *religion*. Det kan i samhällslivet endast vara fråga om, vad som är *nyttigt och lämpligt*, aldrig om vad som är i religiös mening gott, aldrig om någon princip, som alltid skulle vara giltig. (Jfr ytterligare mitt arbete *Förhållandet mellan tro och gärningar i luthersk teologi*, sid. 191—196 och 202—205.)

Om man frågar, om rättfärdiggörelsen eller, allmännare uttryckt, om den kristna tron för luthersk åskådning ingen praktisk betydelse har med avseende på samhällslivet eller det ekonomiska livet, så är det nog så, att den kristna tron icke innehåller några principer, några lagar för detta yttre handlande. Och man kan icke heller säga, att tron eller rättfärdiggörelsen är en nödvändig orsak till ett gott handlande, så att människan ej skulle kunna göra det goda i yttre avseende utanför den kristna tron. Däremot är det utan tvivel så, att den kristna tron gör människan *saklig*. Tron innebär, att den kristne mottager Guds kärlek, så att denna genom honom får strömma vidare ut i världen (jfr ovan sid. 216 f.); människan blir i tron fri från den egocentricitet, som hindrar detta mottagande; och hon blir därvid också klarsynt och verklighetstrogen, då nämligen den förnämsta orsaken till hennes brist på saklighet och på förmåga att se och förstå, vad olika situationer i livet kräva av henne, är hennes själviskhet, vilken också kan taga sig *religiösa* uttryck.

Det är faktiskt så, att människan ej kan leva utan religion. Om hon ej har den kristna religionen skapar hon sig medvetet eller omedvetet

en självgjord religion. I stället för att tro på Guds nåd och taga emot hjärtats frid och allt gott av honom, söker människan då sitt högsta goda på något annat område. Hon gör på ett eller annat sätt t. ex. det ekonomiska livet eller samhällslivet till sitt hjärtas gud. Och det blir *icke blott så*, att detta i det hela får inta en orätt plats, i det att det får inta den plats i hjärtat, som borde tillkomma tron. Också på annat sätt blir människan lätt frestad till osaklighet. Då hon ej har all sin frid i tron på den från Gud kommande frälsningen kommer det yttre handlandet för henne ständigt, ofta utan att hon märker det, att bli medel för att vinna religiös frid eller tillfredsställelse. En sund och klar syn på vad som är rättfärdigt och billigt kan mycket lätt fördunklas av olika former av religiositet. Ja, en falsk religion gör att en religiöst känslig och ängslig människa ofta blir mindre saklig i sådant yttre handlande än en av direkta religiösa betänkligheter oberörd människa. Det fulla evangeliet, varigenom Gud får giva människan hela sin frälsning och nåd, gör förvisso människan heljuten, lugn och saklig. Men där evangeliet icke helt mottages, men likväl en viss religiositet föreligger, där stannar människan på lagens stadium. Och här betyder lagen att människan blir osaklig, att hon ej kan ohämmat och fritt se verkligheten omkring sig. Att vara bunden av lagen betyder då att vara bunden av sin egen religiösa ängslan. Med avseende på hela den religiösa inställningen är detta motsatsen till tro. Blott genom det fulla mottagandet av evangeliet kan det yttre livet, samhällslivet, bli något religiöst sett neutralt, d. v. s. något där klokhets, förnuft och ändamålsenlighet verkligen kan råda. I annat fall blir det yttre livet, samhällslivet, det ekonomiska livet etc. gärna på en omväg icke religiöst neutralt utan en från evangelisk synpunkt *falsk religion*. Det blir det såväl, om det på ovan antydda sätt blir medel för ett själviskt religiöst ändamål, som om det självt får bli en ersättare för evangelisk religion, om t. ex. staten, folket eller rasen får bli föremål för hjärtats dyrkan och en form för religiös självhävdelse. Kristendomen dikterar icke lagarna för samfundslivet, men evangeliet vill frigöra människan, som skall leva i samfundet, från självskhetens falska religion i dess olika former.

\*

\*

\*

Det har alltid varit svårt att helt fatta den evangelisk-lutherska synen på förhållandet mellan lag och evangelium, vari lagen både upphäves och göres gällande av tron. Evangeliet gör människan helt bunden i sitt inre. Hon blir nämligen genom det Guds tillhörighet. Så fullbordar evangeliet den bundenhet, som lagen skulle ge uttryck åt. Då människan står bunden av lagen blir hon här i världen samtidigt bunden av sig själv på grund av synden. Lagen appellerar nämligen till människans egen förmåga och den fyller henne med ängslan och osäkerhet, då människan ej uppfyller den. Därför kommer det att bli så, att människan liksom blir mer insnärjd i sin egen osäkerhet och ofrihet, ju högre lagen syftar, d. v. s. desto mer lagen tar hänsyn till det inre livet, förhållandet till Gud. Människan kan icke på lagens väg nå frid och försoning inför Gud. Därför blir lagen här upphävd av evangeliet. Den blir upphävd så att den, ehuru den utgår från Gud, med rätta blir tillbakavisad av den anfäktade människan — hon ställes genom lagen i en situation, ur vilken evangeliet är enda räddningen. Det är nu nämligen aldrig så, att man kan stryka bort lagen från förkunnelsen — den skall finnas, också såsom anfäktande lag. Men lagen är dock såsom frälsningsväg fientlig mot evangelium, då den icke förmedlar den rättfärdighet, som kommer från Gud, eller frälsningen från Gud, utan appellerar till människans egen rättfärdighet. Under syndens villkor blir människan då genom lagen helt ställd såsom syndare inför Gud. Lagen uppenbarar synden men ger ej frälsning. Så blir den för den syndiga människan ond, och måste upphävas i en mening, ehuru den egentligen uttrycker människans bundenhet av Gud och vid Gud.

Evangeliet upphäver lagen men den binder människan i hjärtat vid Gud på ett sätt, som aldrig lagen förmår. Så fullbordar den lagen.

I denna hjärtats bundenhet blir emellertid människan fri. Detta gäller först det inre på det sättet att människan genom evangelium har frid med Gud. Från honom gives henne ständigt ny förlåtelse, ständigt nytt liv. Men hon blir fri också i det yttre handlandet. Hon kan bli saklig, hon kan se, vad varje situation kräver, hon kan se, vad som är rätt och rättfärdigt, sant och hederligt, värdigt och gott, just då hon icke på sätt, som ovan angivits, gör det yttre till sin religion. Genom evangeliets verk få vi frid i hjärtat — då kan det yttre bli något religiöst

neutralt, där klokhet och förnuft, billighet i omdömet om människors förhållande och handlingar, ändamålsenlighet och sanning kan bli gällande. Det yttre arbetet kan bli vår kallelse, som vi ha att förverkliga, just såsom ett profant arbete, där saklighet måste vara det viktigaste.

Det är icke så, att det icke skulle finnas något som helst gott i världen, där icke kristen tro föreligger. Det är icke ens så, att det icke finns något gott, där icke en lag sådan som Mose lag förkunnar vad som är gott och rätt. Vi minnas ju hur samariten, som ej var jude men av sig själv visade barmhärthet, omtalas av Jesus. Allt, som är barmhärtigt gott och rättskaffens, ligger på ett sätt på samma linje som kristendomen. Det är ett handlande i samma riktning som det kristna. Paulus manar ju i filipperbrevet de kristna att tänka på allt »vad sant är, vad värdigt, vad rätt, vad rent är, vad som är älskligt och värt att akta, ja allt vad dygd heter och allt som förtjänar att prisas». Det blir just den praktiskt kristna inställningen i det yttre handlandet: obönhörlig rättskaffenhet och hederlighet, billighet, barmhärthet och sanning. Att i sitt inre göras fri genom förlåtelsen och befrias från den hemliga falska religiositet som förhindrar och fördöljer hederlighet och rättskaffenshet i det yttre, utan i stället stärkas däri, det är evangeliets verk. Den lag, som i det inre gör osäker och ängslig, den kommer människan att använda det yttre handlandet på ett eller annat sätt som medel för inre frid, den lagen gör människan osaklig. Denna övervinnes av evangeliet, som i det inre ger förlåtelsens frid och i det yttre låter saklighet, förstånd och billighet råda och som låter en sådan barmhärthet och en sådan rättfärdighet, som livets olika situationer uppfordra till, komma fram och bli förhärskande. Så göres lag gällande också i det yttre livet just genom evangeliet. (Gal. 5: 22 ff.) Så fullbordas lagen genom evangelium.

I galaterbrevet talar Paulus om Andens fullhet. »Andens frukt», säger han, »är kärlek, glädje, frid, tålmod, mildhet, godhet, trofasthet, saktmod, återhållsamhet». Och han tillägger: mot sådant är icke lagen.

# DE KYRKLIGA FÖRHANDLINGARNA I UPPSALA 1536

ETT 400-ÅRSMINNE

AV DOCENT SVEN KJÖLLERSTRÖM, LUND

Vid 1530-talets mitt hade reformationen gjort stora landvinningar i Tyskland. Katolsk mässa hade flerstädes förbjudits och ersatts av evangelisk gudstjänst på modersmålet; evangeliska kyrkoordningar hade utarbetats och antagits. Politiskt sett utgjorde Schmalkaldiska förbundet en maktfaktor av stor betydelse.<sup>1</sup> I England hade Henrik VIII definitivt brutit med påven, och i april 1534 kunde Gustav Vasas blivande sekreterare Olof Larsson i ett brev från Wittenberg underrätta sin konung om att Henrik sänt legater till Tyskland för att ingå förbund med de evangeliska furstarna mot »Påffuen och hans anhang» och att han till England ämnade kalla Filip Melanchton, »som then Euangeliska lärdom vtj hans rike retteligha plantera kunde».<sup>2</sup> Efter grevefejdens slut i febr. 1536 och Köpenhamns kapitulation i juli hade den evangeliskt sinnade Kristian III blivit herre i Danmark. I aug. lät han fängsla rikets biskopar, och i sept. synas »predikanter och Guds ords tjänare» från Själland, Skåne och Jylland ha sänt en skrivelse till konungen, vari de bl. a. uttryckte sin förhoppning om att likformig biblisk gudstjänst måtte bli genom lag tryggad.<sup>3</sup> Då den riksdag, vid vilken även den kyrkliga frågan skulle avgöras, den 15 okt. sammanträdde i Köpenhamn, hade emellertid de svenska kyrkomännen redan fattat de avgörande besluten. Ty även för Sveriges del innebär året 1536 ett definitivt avgörande i kyrkligt hänseende.

Under 1530-talets förra hälft hade läget för reformatörerna tett sig ganska bekymmersamt. I den förening, som Gustav Vasa i nov. 1533 ingick med ärkebiskopen, hade han bl. a. föreskrivit, att ärke-

<sup>1</sup> Müller, Kirchengeschichte II: 1 s. 376 ff.

<sup>2</sup> GR 9 s. 359 ff.

<sup>3</sup> Helveg, Den Danske Kirkes Historie II s. 1013 ff., och Neiiendam, 1536. Den Danske Reformations Historie s. 97 ff.

biskopen icke fick företaga någon »reformacio» utan kungligt tillstånd.<sup>1</sup> Hur bekymmersamt läget tedde sig för de evangeliska, har fått sitt mest gripande uttryck i Olavus Petris skrift av år 1535 Förmaning til alla euangeliska predicare öffuer heela Swerige, där han flera gånger manar sina ämbetsbröder till försiktighet. »Och äre tesse Christi ord», skriver han, »oss (kere brödher) j wora farligha och bedröffuada daghar til en gansska nyttigh lärdom, at wij ock taghe then Euangeliska sakene så fore med snillo och lempelighet, at wij icke giffue tilfelle til större Euangelij nidherslagh än framgong, wijsligha moste wij tagha thetta ärendet fore, wij see daghliga huru dieffuulen gåår oss epter och wil niderslå både Euangelium och them som thet förkunna skola.»<sup>2</sup>

Vid årtiondets mitt inträder emellertid en påtaglig förändring. Genom grevefejdens slut förbättrades den utrikespolitiska situationen. Lybecks herravälde var brutet, och Gustav Vasa kunde känna sin ställning tryggad. Konungen började också vid denna tid närma sig Schmalkaldiska förbundets furstar.<sup>3</sup>

En blick på det kyrkliga läget visar också, att den kris, vari reformationen tidigare befunnit sig, omkring 1536 är övervunnen. Redan den under detta och följande år tryckta litteraturen är ett bevis härpå.

År 1534 hade inkomsterna av ärkedjäknedommet i Uppsala anslagits till tryckning av Gamla testamentet på svenska. Under året 1536 kunde de första provöversättningarna av Psaltaren, Ordspråksboken, Salomos vishet och Jesu Syrak tryckas.<sup>4</sup> Samtidigt utkommo Swenske songer eller wisor. I företalet till dessa anges, att människan skall genom sådana sånger »vpwäct warda til at betracta gudz dråpeliga werck, och vppåminnas hans stora welgerningar». Men förutsättningen härför är, att »thet scal skee på förstondeligit mål, elles följer ther ingen fruct medh, och songen haffuer icke sitt retta werck». Samlingen innehåller även ett flertal psalmer avsedda för liturgiskt bruk, bl. a. sådana »som aff ålder haffua j kyrkionnes tijder på Latine brukade

<sup>1</sup> Holmquist i Svenska kyrkans historia III: 1 s. 231.

<sup>2</sup> OPSS 3 s. 491.

<sup>3</sup> Berg i Sveriges riksdag I: 2 s. 163.

<sup>4</sup> Collijn, Sveriges bibliografi 2 s. 43 ff. Om översättaren se Lindblom, Studier till en ny provöversättning av Syraks bok s. 34 ff.



warit», och några från latin översatta hymner.<sup>1</sup> Liksom översättningen av Psaltaren och även Jesu Syrak<sup>2</sup> utgör 1536 års psalmbok ett led i reformatörernas strävan att evangeliskt omgestalta hela gudstjänstlivet och i gudstjänsten ersätta latinets med modersmålet.

Samtidigt med psalmboken utkom också sekreteraren Olaf Svenssons antipapistiska visor. Dessa nidvisor hade nu fått ökad aktualitet genom den strid, som ärkebiskopen 1535 fört med Skarabiskopen Sveno Jacobi. Frågan gällde närmast påvens auktoritet eller för att tala med Laurentius Petri, »om påven styr kyrkan värdigare än andra, som äro det samma eller — för att tala blygsammare — åtminstone söka vara, vad han säges vara men minst av allt är; eller om påven ensam värdigt förvaltar den makt, som han på ett ovärdigt sätt hade befläckt och fortfarande befläckt genom sin omätliga girighet, för att nu icke säga så hädiskt gör anspråk på för sig själv».<sup>3</sup>

Av största betydelse för den kommande utvecklingen blev också den förändring, som nu inträdde i kyrkoledningen. I maj 1534 hade biskop Petrus Magni i Västerås avlidit. Hans efterträdare blev magister Henricus Johannis, till börden norrman. När han som munk ingått i dominikanklostret i Västerås är icke känt. Vid kyrkomötet i Örebro 1529 var han närvarande och kallade sig då »lector ordinis predicatorum ac conventuum Svecie generalis vicarius».<sup>4</sup> Magister Henricus Johannis synes emellertid tidigt ha ställt sig i den evangeliska rörelsens tjänst. Redan 1528 uppges han ha börjat predika i domkyrkan i Västerås,<sup>5</sup> 1531 kallas han kyrkoherde,<sup>6</sup> och följande år är han som kanik medlem av kapitlet.<sup>7</sup> Sannolikt i slutet av år 1534, möjligen i samband med

<sup>1</sup> OPSS 2 s. 523 f. Jfr härtill Rodhe, Studier i den svenska reformationstidens liturgiska tradition s. 16 ff., och Liedgren, Svensk psalm och andlig visa s. 86 ff.

<sup>2</sup> I företalet heter det: »Haffuer ock så thenna book mykit warit brukat j kirkiones tijdegerder doch sommestedes med fögo förstond och nytto». Citerat efter Lindblom, a. a. s. 38.

<sup>3</sup> Laurentius Petris brev till Sveno Jacobi av den 31 okt. 1535 i Sven Jacobis brevsaml., RA. Jfr Holmquist i a. a. III: 1 s. 234 f.

<sup>4</sup> SRA I: 1 s. 122.

<sup>5</sup> Västerås stifts herdam. I s. 74. I Upsala tidningar 1776 s. 211 nämnes han som kyrkoherde detta år. Om denna källa se nedan s. 235.

<sup>6</sup> GR 7 s. 251 och 279.

<sup>7</sup> På kvitton fr. åren 1532–1534 kallas han »mester Henrick canick i Westrårs». Röda nr 215 och RKB 1533, KA.

konungens besök i Västerås vid mormässan, förordnades han till stiftets biskop.<sup>1</sup> Att hans val skett med konungens samtycke eller kanske rent av på dennes uppmaning är nog tämligen säkert. Den nyvalde biskopen visade också sin tacksamhet mot konungen genom att med 100 mark öka den taxa, som Västerås biskopen tidigare betalt.<sup>2</sup>

Sommaren 1536 blev biskopsstolen i Strängnäs ledig. Magnus Sommar, den siste biskop i vårt land som utfärdat ett avlatsbrev<sup>3</sup> och som i okt. 1535 i ett brev till Sveno Jacobi bett denne att vid lägligt tillfälle anskaffa olivolja för konsekrationen av den heliga krisma, »på det att icke kyrkans män och framför allt icke biskoparna skola behöva stå med tomma händer på Herrans nattvards dag» (d. v. s. skärtorsdagen),<sup>4</sup> denne i själ och hjärta gammaltroende katolik blev nu avsatt. Anledningen härtill var dock icke, såsom ofta uppgives, hans katolska tro. Gustav Vasa misstänkte nämligen biskopen för att ha stått i förbindelse med en av myntmästare Anders Hanssons medsammansvurna i komplotten mot honom;<sup>5</sup> detta blev orsaken till Magnus Sommars avsättning. Till efterträdare utsåg konungen med »sina mäns och råds råd» samt kapitlets »belevning» magister Botvid Sunesson, som studerat i reformationens hemland, bl. a. i Wittenberg, och vid sin utnämning till biskop var kanik i Linköping. Den 7 sept. erhöll biskop Botvid konungens brev på de ganska avsevärt reducerade inkomsterna från biskopsstolen i Strängnäs.<sup>6</sup> I den nye Strängnäs biskopen hade reformatörerna en varm vän och den evangeliska åskådningen en tillgiven anhängare.

I sept. 1536 hade alltså Svealands biskopsstolar fått evangeliska innehavare. Ärkebiskopen stod icke längre som den ende evangeliske biskopen i landet. För de nya biskoparna föll det sig helt naturligt att betrakta Laurentius Petri som den svenska kyrkans verkliga ledare.

Den förändrade situationen vid 1530-talets mitt kommer också till

<sup>1</sup> Jfr Upsala tidningar 1776 s. 211. Valet måste ha ägt rum under tiden 10 juli 1534 och 5 april 1535, ty vid förstnämnda tillfälle kallar han sig kyrkoherde, vid sistnämnda electus. Skoklostersaml. II fol. nr 1, RA, och Röda nr 215, KA. Om Gustav Vasas nävaro vid mormässan 1534 se Staf, Marknad och möte s. 93.

<sup>2</sup> RKB 1533.

<sup>3</sup> Detta avlatsbrev är dat. secunda die post dominicam letare (24/5) 1528. Original i Strödda hist. handl. nr 2, RA.

<sup>4</sup> Sven Jacobis brevsaml., RA.

<sup>5</sup> GR II s. 150 ff. Jfr Holmquist i a. a. III: 1 s. 244.

<sup>6</sup> SBL 5 s. 577 ff.

synes i en delvis annan inställning till kulturreformen än som tidigare hävdats. Gustav Vasa, Laurentius Andreae och Olavus Petri hade enstämmigt förklarat, att förändringar i kulturen vore en frivillig sak.<sup>1</sup> »Jngen warder nödgat eller trughat til Swenska messo», men »then som messona begierar på Swensko honom moste man och läta henne få på Swensko». På samma sätt uttrycker sig Olavus Petri om den svenska handboken.<sup>2</sup> I överensstämmelse med denna uppfattning gjordes vid Örebro möte inga påbud om förändringar i kulturen. Man nöjde sig med att ge vissa ceremonier en evangelisk motivering. Förutsättningen för denna uppfattning är närmast den första reformationstidens mycket starka tillit till gudsordets oemotståndliga verkan. Man var förvissad om att om Guds ord blott bleve predikat och folket rätt undervisat, skulle alla ceremonier, som icke hade bibliskt stöd, utan vidare komma ur bruk.<sup>3</sup> Folkets konservatism och reformkatolikernas paroll »abusum non tollit usum»<sup>4</sup> ha emellertid i hög grad fördröjt den utveckling, som reformatorerna hoppades på. Det visade sig därför ganska snart, att andra, mera radikala åtgärder vore av nöden, om man icke, såsom reformkatolikerna krävde, skulle bli kvar vid den ståndpunkt, man intagit i Örebro 1529.

Såsom Westman understrukit, kunde dessa förhållanden i längden icke tillfredsställa reformatorerna. »Efter midten af 1530-talet kan man från detta håll konstatera allvarliga *yrkanden på nya reformer*».<sup>5</sup> Läget belyses klart och tydligt av Laurentius Petri i hans skrift mot vigvattnet av år 1538. Ärkebiskopen vänder sig här även mot reform-

<sup>1</sup> Jfr Westman, Kulturreformproblemet i den sv. reformationen i HT 1917 s. 6, och Holmquist, En huvudpunkt i Olavus och Laurentius Petris reformatoriska gärning i Finska kyrkohist. samfundets årsskrift 1934 s. 10 ff.

<sup>2</sup> OPSS 2 s. 402 och 366; jfr nedan s. 11. Jfr också uttalandet i brevet från borgmästare, råd och menighet i Stockholm den 31 mars 1531 citerat av Holmquist i Den svenska mässans införande i Svensk teologisk kvartalskrift 1931 s. 166.

<sup>3</sup> Ett uttalande av Laurentius Andreae vid Örebro möte är i detta fall mycket belysande. På tal om ceremonier rör. kulturen heter det: »Verumtamen praesentes constitutiones non subito sunt introducendae, sed paulatim informandus populus, quod liber sit ad huiusmodi constitutiones tenendas vel infringendas. Cum sic processum fuerit, dictae constitutiones Ecclesiasticae corruent a se ipsis». KÅ 1903. Meddelanden och aktstycken s. 87; jfr härtill Laurentius Petris nedan anförda uttalande från 1538.

<sup>4</sup> Om reformkatolikerna eller reformisterna se Oskar Andersen, Der Reformkatholizismus und die dänische Reformation 1934.

<sup>5</sup> Westman, a. a. i HT 1917 s. 7.

katolikerna, »tesse ropare», som »haffua stoort skjn / och anseende», vilka under åberopande av Örebromötets symboliska tolkning av vigvattnet försvarade detsamma. Att vigvattnet bibehölls i Örebro berodde därpå, framhåller Laurentius Petri, att man hoppades att »med tijden tå Gudz ord kunde komma sich mera fore j landet / skulle thet wel aff sich sielfft falla och affkomma / Men ee huad man tå j then sak giorde eller hoppades / är doch wijgdewatn ibland then meniga man lijka fast sidhan som tilforenne bliffuit j sitt gamla misbruck / Ty hielper ock Concilium her til intit annat än at man aff forfarenheten är worden så mykit wissare at slijkt misbrwk och affguderij . . . aldrig nogon tijd återwender eller affkommer / för än sielffua watnet nieder-legs».<sup>1</sup>

Det var emellertid icke blott vigvattnet, som försvarades av folket och reformkatolikerna. Själv skriver Olavus Petri om sina motståndare i företalet till översättningen av Jesu Syrak 1536, »at the mykit meer halla aff sina sidwenyor och gamle brukningar än aff nogon sanning eller rettom grund».<sup>2</sup> Och i början av år 1537 klagade reformatörerna på biskop Sveno Jacobi i Skara, enär denne »observatissime defendat omnes veteres ceremonias».<sup>3</sup> Den latinska mässan utgjorde härifrån heller intet undantag. Det är därför helt naturligt, att Laurentius Petri och hans anhängare skulle försöka att på något sätt påskynda reformerna. Så länge ärkebiskopen var den ende evangeliske biskopen, hade man föga att vänta av ett kyrkomöte.<sup>4</sup> I slutet av år 1536, då tre av rikets biskopar voro evangeliska, var emellertid situationen en annan. Ett lägligt tillfälle yppade sig också.

I sept. 1535 hade Gustav Vasas första gemål Katarina av Sachsen-Lauenburg avlidit. Jämmt ett år senare utfärdade konungen inbjudningsbrev till sitt bröllop med Margareta Leijonhufvud.<sup>5</sup> Tidpunkten hade fastställts till söndagen den 1 okt., och på den »förste söndag efter Michaelis wdj Wpsala stad och erchebiskopzsätte hölth konungh Giöstaff sin kongelige bröllupzhögtid med den edle welborne jungfru Margretta

<sup>1</sup> Laurentius Petri, Een forclarning om wijgdawatn fol. C 4 f.

<sup>2</sup> Citerat efter Knös, Om revisionen af svenska bibelöfversättningen s. 97.

<sup>3</sup> Se nedan s. 245.

<sup>4</sup> Jfr OPSS 2 s. 400.

<sup>5</sup> GR 11 s. 176 och 180.

... med synnerligt stort stått, fröjd och härligheett», såsom Per Brahe berättar i sin krönika.<sup>1</sup> Följande dag torde den högtidliga kröningen ha ägt rum.<sup>2</sup> Liksom vigseln förrättades denna av ärkebiskop Laurentius Petri.

Sammankomsten i Uppsala utnyttjade Gustav Vasa till förhandlingar med de närvarande medlemmarna av rådet och adeln. På grund av smålänningarnas opålitlighet under grevefejden beslöts att vidtaga rustningar och att under den kommande vintern hålla räfst med dessa. En herredag och samtidigt därmed vapensyn skulle därför hållas i Linköping i jan. följande år. För att stadfästa den 1509 ingångna freden med Ryssland beslöt man att avsända en beskickning till detta land.<sup>3</sup> Vid samma tillfälle utsågos också de sändebud, som inbjudits att bevista riksdagen i Köpenhamn den 15 okt.<sup>4</sup>

Det var emellertid icke blott politiska frågor, som avhandlades vid detta bröllop. Kyrkliga ärenden ha också avgjorts, och de närvarande kyrkomännen konstituerat sig till ett kyrkomöte, där de »bestämde och orubbligt beslutade», som det heter i den enda nu kända relationen om de kyrkliga förhandlingarna vid detta tillfälle.

Tyvärr har det icke varit möjligt att närmare fastställa, vilka av kyrkans män som bevistade högtidligheterna i Uppsala och därmed också »kyrkomötet». Den nyss nämnda relationen talar endast om »ärkebiskopen, biskopar och övriga prelater»; av andra källor har endast kunnat fastställas, att Laurentius Petri, biskop Johannes Magni i Linköping samt de båda electi Henricus Johannis i Västerås och Botvidus Sunonis i Strängnäs varit närvarande.<sup>5</sup>

De kyrkliga förhandlingarna kunna sägas ha tagit sin början mån-

<sup>1</sup> Brahe, Fortsättning af Peder Svarts krönika, utg. av O. Ahnfelt, s. 19.

<sup>2</sup> S. Welin uppger i Vestergötlands fornminnesförenings tidskrift 1912 s. 12, att kröningen skedde sex dagar efter bröllopet. Till grund för denna uppgift ligger möjligen Messenius' notis i Scondia Ill. V s. 76, där det heter: »Etenim Stocholmiae, VI. Octobris cum ... Margareta ... matrimonium consummavit». I en i övrigt väl underbyggd källa (jfr nedan) uppges, att kröningen ägde rum måndagen den 2 okt. Ett stöd för detta datum kan kanske också notisen i RKB för 1536 vara, enligt vilken konungen både den 1 och 2 okt. offrade i kyrkan.

<sup>3</sup> SRA I: 1 s. 213.

<sup>4</sup> Instruktionen för dessa är daterad den 8 okt. i Uppsala. GR 11 s. 187 ff.

<sup>5</sup> Se fortsättningen. Att biskop Johannes i Linköping varit närvarande, framgår också av RKB 1536.

dagen den 2 okt. efter drottningens kröning. Denna dag invigdes nämligen de båda electi högtidligen till sina biskopsämbeten. Akten förrättades av ärkebiskopen, assisterad av linköpingsbiskopen. Då denna biskopsvigning förut ej varit känd, bör påståendet något närmare motiveras.

I en uppsats i Personhistorisk tidskrift 1931 har Sture Bolin kritiskt granskat ett i Upsala tidningar 1776 tryckt aktstycke »Nomina episcoporum diocesis arosiensis». Resultatet av hans undersökning blir, att många av uppgifterna i denna biskopslängd antingen äro »sakligt fullt riktiga eller ligga innanför de mycket snäva gränser, varinom vi kunna inringa det historiskt faktiska». Han finner det vidare troligt, att förf. till längden hämtat sina »ofta mycket konkreta och detaljerade kunskaper» ur nära samtida anteckningar. För uppgifterna om två av längdens biskopar från 1500-talet kan detta påstående dokumentariskt stödjas.<sup>1</sup> Bolin framhåller emellertid också, att längden har stora fel; »skrivfel tycks det vara gott om i densamma», konstaterar han. I denna biskopslängd heter det nu om den förut nämnde Henricus Johannis bl. a., »att han den 2 okt. 1536, Leodegars dag, vid drottningens kröning tillsammans med biskop Botvid i Strängnäs i Uppsala invigdes av ärkebiskop Laurentius Petri och Johannes i Linköping».<sup>2</sup> Denna

<sup>1</sup> Uppgifterna om biskoparna Peder Svart och Erasmus Nicolai har förf. hämtat ur den sistnämndes självbiografiska anteckningar och hans »Catalogus», inskrivna i det praktexemplar av Vesalius' skrift *De humani corporis fabrica* (se Holmquist, Svenska kyrkan under Erik XIV i Scandia 1930 s. 293 noten), som Erasmus erhöll vid sin utnämning till filosofie magister i Wittenberg. Se Kongl. bibl. tidn. om lärda saker 1776 s. 49 ff.

<sup>2</sup> Uppgiften med dess många uppenbara skriv- eller tryckfel lyder: »Consecratus [Henricus Johannis] 1535 (läs 1536) 2 Octobris die Lodagarii Upsaliae in diem (läs die) Coronationis Reginae una cum Botvido Strengnensi Episc. & (läs a) Laurentio Archie. Ep. Ups. & Johanne Lincopensi». Att biskopsvigningen förrättats vid angivna tillfälle, styrkes också av följande data. I okt. 1535 kallas Henrik electus, men i ett brev från prästmötet i juli 1537 kallar han sig »biskop till Västerås domkyrka». Röda nr 215, KA, och Strödda hist. handl. nr 2, RA. Botvid, som förordnades till biskop en månad före mötet, kallar sig den 6 mars 1537 biskop. Brev i Ösmo kyrkas arkiv i ULA. Påpekas bör också, att Laurentius Andreae ansåg, att biskopsvigningen 1528 borde ske i samband med konungens kröning för att ge ökad glans åt denna. Lundström, Bidrag till sv. kyrkans historia ur inrikes arkiv i HT 1894 s. 356 ff. Vid kröningen 1531 invigdes Laurentius Petri till ärkebiskop. Holmquist i Svenska kyrkans historia III: 1 s. 218.

biskopsvigning var den första i Sverige, som förrättades av en evangelisk biskop. Möjligt är, att Laurentius Petri redan vid detta tillfälle i huvudsak följt det »Sett til at ordinera en wahld Biscop»,<sup>1</sup> som sedan ingår i KO 1561 och i något överarbetad form i 1571 års tryckta edition.

I samband med bröllops- och kröningshögtidligheterna hölls också det första av en evangelisk ärkebiskop ledda »kyrkomötet» i Sverige. Den enda nu kända berättelsen om förhandlingarna vid detta tillfälle föreligger i den cirkulärskrivelse, som biskop Johannes Magni och hans kapitel utfärdade den 5 nov. 1536.<sup>2</sup>

Den första punkten i detta »kyrkomötes» beslut anknyter till de under de föregående åren ofta upprepade bestämmelserna om Guds ords predikan. »Prästerskapet skall», heter det nu, »utan all försummelse predika Guds heliga evangelium». Den andra punkten handlar om den svenska mässans införande.

När svensk mässa, d. v. s. evangelisk nattvardsmässa, första gången hållits i vårt land, är icke med säkerhet känt. Messenius, som beträffande de viktiga besluten om mässan i Stockholm den 10 maj 1529 och 24 aug. 1530 är mycket väl underrättad, uppger, att svensk mässa firats första gången vid Olavus Petris bröllop i febr. 1525.<sup>3</sup> Uppgiften i fråga kan dokumentariskt varken bevisas eller vederläggas. Men att förändringar i kulten skett mycket tidigt i Stockholm är tämligen säkert.<sup>4</sup> År 1524 hade Olavus Petri flyttats till huvudstaden, och ungefär samtidigt hade staden fått sin förste evangeliske kyrkoherde i tysken Nicolaus Stecker.<sup>5</sup> I ett brev till biskoparna i Linköping och Västerås den 19 sept. 1526 klagade påven Clemens VII över att några präster och munkar i Sverige »glömt sin plikt och sitt stånd ända därhän, att

<sup>1</sup> Jfr Rodhe, Svenskt gudstjänstliv s. 477.

<sup>2</sup> Vid mitt besök i Linköpings stifts- och landsarkiv i juli 1932 fann jag detta på latin avfatade aktstycke i en samtida avskrift i ett samlingsband T. 280. Då prof. Holmquist vid denna tid var sysselsatt med att utarbeta sin del i Svenska kyrkans historia, tillställde jag honom en avskrift av själva referatet av mötets beslut. Se Holmquist, Den vita fläcken på Sveriges reformationskarta i Studier och Tankar tillägnade J. A. Eklund s. 96 ff. och Svenska kyrkans historia III: 1 s. 244 f.

<sup>3</sup> Messenius, Chronika om Stocholm i Hist. bibl. I s. 137, 139 och 143.

<sup>4</sup> Jfr Nils Östman, Ett bortglömt 400-årsminne i Aftonbladet den 26/10 1930.

<sup>5</sup> G. Carlsson, Nicolaus Stecker, Stockholms förste evangeliske kyrkoherde i KÅ 1922 s. 77 ff.

de antagit Luthers gudlösa och fördömda lära; de ingå offentligt äktenskap; de förändra eller försumma alldeles mässans heliga rit och utdela utan försyn nattvarden under båda gestalterna utan föregående ånger och bikt; dopet meddelas utan helig olja och vigt vatten utanför kyrkorna på profana platser; den sista smörjelsen föraktas och förvägras de troende».<sup>1</sup> Utan grund voro förvisso icke dessa klagomål. Påven har varit väl underrättad, och de kultiska förändringar, som här antydas, ha säkerligen genomförts i Stockholm vid denna tid. Ungefär samtidigt framfördes liknande klagomål från svenskt håll till konungen. Såsom redan antytts, svarade konungen och reformatorerna vid olika tillfällen, att införandet av svensk mässa vore en frivillig sak. Konungen hade varken gjort bud eller förbud därom. I Stockholm hade emellertid rådet den 24 aug. 1530 beslutat, att ingen latinsk mässa längre skulle få hållas, och präster och munkar hade förbjudits att förrätta mässa på annat språk än svenska.<sup>2</sup> Följande år utgav Olavus Petri Then svenska messan epter som hon nw holles ij Stockholm.

I den i maj 1531 utgivna skriften Orsack hwar före messan böör wara på thet tungomål som then menighe man forstondelighit är berättar Olavus Petri, att man förutom i huvudstaden också i några andra städer upptagit mässan på modersmälet.<sup>3</sup> Vilka städer, som härmed åsyftas, är emellertid icke känt. Under de följande åren ha källorna icke heller mycket att berätta om svenska mässans införande. Denna tystnad är säkert icke någon tillfällighet. Församlingarna ha helt enkelt icke begärt att få svensk mässa utan snarare tvärtom. Från Strängnäs, i vars domkapitel Laurentius Andreae hade säte, berättas dock, att svensk mässa första gången hölls torsdagen den 23 maj 1532.<sup>4</sup> Den nya upplagan av Olavus' mässa av år 1535 visar ock, att boken

<sup>1</sup> Westman, Reformationens genombrottsår i Sverige s. 307. Jfr s. 318, 322 och 332 samt Anjou, Svenska kyrkoreformationens hist. I s. 178 f., och Holmquist i a. a. III: 1 s. 131.

<sup>2</sup> Se härom närmare Holmquist i a. a. i Finska kyrkohist. samfundets årskrift 1934 s. 9 ff.

<sup>3</sup> OPSS 2 s. 404; jfr s. 391.

<sup>4</sup> Anteckningen, som återfinnes i Martyrologium (sign. A. 28, KB) fol. 55, lyder: »Anno domini 1532 incepta est missa primalis swecana in ecclesia Strengenensi feria quinta penthecostes».



varit efterfrågad, och på »kyrkomötet» i Uppsala togs det avgörande steget. Här påbjöds nämligen, »att hela prästerskapet av alla krafter borde vinnlägga sig om att den svenska mässan celebrerades i alla domkyrkor och åtminstone i de landskyrkor, där detta lämpligen kunde ske». Härmed hade för första gången ett officiellt påbud om svensk mässa utfärdats.

Den tredje punkten i beslutet handlar om handboken. Såsom det citerade påvebrevet antyder, hade man tidigt börjat rucka på ritualföreskrifterna i det medeltida katolska manualen. Vid kyrkomötet i Örebro 1529 hade, såsom Olavus Petri själv berättar, förhandlats »om at döpelsen wel motte skeep på Swensko, och at noghon vnderuisning skulle vthgå för thet siuka folk skul som begiära theas redho till theas dödh, ath thet enfoldigha clerekrij motte haffua noghon rettilse huru the them som liggia på theas sottaseng lära skole».<sup>1</sup> Något beslut härom fattades dock icke. •Alla kultiska reformer borde ju ske frivilligt. »Jag tvingar ingen härtill», skriver Olavus Petri, »den som vill bruka detta sättet, han må göra det.»<sup>2</sup> För dem, som så önskade, utgav han 1529 Een handbock påå swensko. I vilken utsträckning den svenska handboken kommit till användning under 1530-talets förra hälft är icke känt, men 1533 behövde en ny upplaga tryckas, och på »kyrkomötet» 1536 beslöts, »att den svenska handboken skulle följas vid dop, vigslar och andra förrättningar». Olavus Petris svenska handbok hade härmed officiellt påbjudits för hela landet.

Till sist fattade man också ett avgörande i den under reformations-tiden mycket omdiskuterade frågan om prästernas äktenskap. Även här hade Olavus Petri brutit vägen, och det är tydligen dennes äkten-skap, som Clemens VII närmast åsyftar i sitt brev. I sin skrift av år 1528 Een liten vnderuisning om echteskapet förklarar reformatorn, att celibatstvånget »är emoot gudh, hans helga ordh, och emoot naturen»,<sup>3</sup> och då de gammaltroende följande år inför konungen klagade över prästers, munkars och nunnors giftermål, genmälde denne, att han icke kunde förbjuda, vad Gud hade lovat.<sup>4</sup> Något officiellt upphävande av

<sup>1</sup> OPSS 2 s. 315.

<sup>2</sup> OPSS 2 s. 366; jfr s. 317.

<sup>3</sup> OPSS 1 s. 456.

<sup>4</sup> SRA I: 1 s. 132 och 136.

celibatet förlåg dock icke än, men konungen gav prästerna dispens och tog dem i försvar gentemot allmogens klagomål. Då kyrkoherde Thomas i Kuddby av Linköpings stift 1530 ingått äktenskap, och tvistemål härom uppstått, hänsköts frågan till konungen, som i dec. uppvaktades av socknens utskickade sändebud. Den 6 svarade konungen: »Så giffue wij idher til kenne at wijse och lärde men som j then helge skriffte wel forfarne ära haffua nu j en kort tijd begynt thenna articul vm presters gifftermål öffuerwegha och granneligha betractat vm tess forbud hade noghon skäl medt sigh eller ej och haffua funnet granneliga aff Gudz ord at thet är prestena åff Gudhi intit forbudhit, vtan är mykin skadhe åff folgt . . . såsom theris böcker ther vm vtgongna liusliga noogh bewisa.» Konungen säger sig därför varken kunna vägra deras kyrkoherde eller någon annan präst, »thet gud honum j then motton tillatit haffuer».<sup>1</sup> Samma år som celibatet upphävdes, erhöll kyrkoherde Håkan i Tranemo av Skara stift konungens tillåtelse att gifta sig.<sup>2</sup> Vid »kyrkomötet» 1536 avgjordes emellertid celibatsfrågan definitivt. »De präster, som offentligt begå äktenskapsbrott eller föra ett otuktigt leverne, böra efter vederbörligen erhållen varning avsättas från sina ämbeten, och om de befinnas oförbätterliga exkommuniceras, till dess de bättra sitt leverne genom att antingen leva kyskt eller ingå äktenskap.»

Genom Uppsalamötets beslut hade den svenska handboken officiellt påbudits för hela landet, den svenska mässan för stiftstäderna, och celibattvånget hade upphävts. Ärkebiskop Laurentius Petri och hans medarbetare hade vunnit en avgörande seger.

Men om prästerna verkligen skulle kunna realisera de i Uppsala fattade besluten, måste de också ha tillgång till de kyrkliga böcker, som detta beslut förutsätter. Reformatörerna ha också sört här för. Under året 1537 utkommo nya upplagor av Olavus Petris postilla, handbok och mässa. I tydlig avsikt att underlätta införandet av svensk mässa ha i 1537 års upplaga vissa förändringar införts, som tydligen gå tillbaka på de överläggningar, som härom förts i Uppsala. I 1537 års upplaga av den svenska mässan medgives sålunda uttryckligen, att introitus och graduale må sjungas på latin; antalet kollekter har väsent-

<sup>1</sup> GR 7 s. 205 f.

<sup>2</sup> GR 11 s. 58. Jfr Holmquist i a. a. III: 1 s. 246.

ligt utökats.<sup>1</sup> Redan i 1535 års upplaga av mässan hade medtagits en serie epistel- och evangelietexter, under hänvisning till att man icke alltid hade NT av 1526 till hands. Dessa texter återfinnas även i 1537 års upplaga, men här hänvisas också till några av de förut nämnda gammaltestamentliga böckerna och till den svenska postillan.<sup>2</sup>

Hur evangelisk gudstjänst på modersmålet efter 1536 i praktiken utgestaltats, visar en i handskrift bevarad avskrift av 1537 års mässa med utskrivna nottecken, melodierna till tio kyriekomplex och ett ytterligare utökat antal kollektor. Denna mässordning, som ursprungligen varit inskriven i ett exemplar av Nya testamentet 1526, har sedan länge varit känd,<sup>3</sup> men en närmare redogörelse för innehållet i densamma har först givits av Nat. Fransén i *Kyrkohistorisk årskrift* 1935.

Bland den under året 1537 tryckta litteraturen må också nämnas en anonym översättning av den tyske reformatorn Urban Rhegius' uppbyggelsebok *Sielenes tröst och läkedom*. Läger man så härtill, att tro- ligen under detta år Luthers lilla katekes och den första genuint svenska bönboken trycktes på svenska, att Laurentius Petri följande år från trycket utgav sin skrift mot vigvattnet och att han nu synes ha på- börjat utarbetandet av en evangelisk kyrkoordning för den svenska kyrkan,<sup>4</sup> framstår »kyrkomötet» i Uppsala 1536 såsom en av de mest betydande händelserna i svensk reformationshistoria före den stora krisen omkring 1540.

De tre evangeliska biskoparna ha givetvis omedelbart efter mötets slut delgivit sina präster de viktiga besluten och vid det följande årets stiftsynoder närmare kommenterat dessa.<sup>5</sup> Sommaren 1537 lät ärke- biskopen också till Strängnäs sammankalla ett kyrkomöte,<sup>6</sup> tydligen för att genom ett i vederbörlig ordning sammankallat kyrkomöte bekräfta

<sup>1</sup> Se härom närmare OPSS 2 s. XVI, och Rodhe, a. a. s. 16 ff., och Holm- quist i a. a. III: 1 s. 254 f.

<sup>2</sup> OPSS 2 s. 429 och 447.

<sup>3</sup> Se *Musiken till svenska mässan* 1896 s. VI. Nr 4.

<sup>4</sup> Se Holmquist i a. a. III: 1 s. 252 och 266, och Pleijel i *Svensk teologisk kvartalskrift* 1930 s. 80 f.

<sup>5</sup> Åtminstone i Västerås hölls under detta år stiftsmöte, såsom framgår av ett brev fr. biskopen och kapitlet, dat. fredagen i prästmötet 1537. *Strödda hist. hand.* nr 2, RA.

<sup>6</sup> Se KÅ 1931 s. 132 f., och Holmquist i a. a. III: 1 s. 253 f.

Uppsalabeluten. Biskop Johannes Magni och hans kapitel under rättade också genom den redan nämnda cirkulärskrivelsen, dat. Linköping söndagen den 5 nov. 1536, stiftets prästerskap om besluten i Uppsala.

Att »kyrkomötets» beslut icke blevo utan resultat, framgår av ett flertal notiser. Juldagen 1536 begyntes svensk mässa i Skellefteå, men den var icke »mycket välkommen». Samma år firades Herrans nattvard i Umeå kyrka under båda gestalterna, och svensk mässa hölls här första gången kyndelmässodagen 1537.<sup>1</sup> Ericus Olai, som i okt. 1538 erhöll konungens kollationsbrev på Tuna prästgäll, var den förste, som i denna församling förrättade gudstjänsten på modersmålet.<sup>2</sup> Den 31 okt. 1537 fick herr Lars Gudmundsson av konungen kollationsbrev på en prebenda i Linköping för att »therføre holle Swenske messan vppe i Domkirken».<sup>3</sup> I maj 1538 skrev biskop Botvid till konungens sekreterare Klement Hansson och framhöll för denne, att man i Strängnäs hade stort behov av en man, som kunde uppehålla »svenscha messan och wnderstwndhom prädiikan». Biskopen hoppades till denna uppgift kunna få f. d. skolmästaren i Örebro, herr Sven, men villkoret var, att konungen till denne anslog någon prebenda.<sup>4</sup>

Det återstår också att i någon mån försöka klargöra konungens och reformkatolikernas ställning till »kyrkomötets» beslut. Såsom i det föregående omnämnts, hade konungen 1533 direkt förbjudit ärkebiskopen att utan hans medgivande företaga någon »reformacio». Man måste därför räkna med att konungen på ett eller annat sätt givit sitt samtycke till Uppsalabeluten. Men det vore säkerligen förhastat att anse konungen i allt ense med de ledande kyrkomännens kultpolitik. Gustav Vasas strävan gick först och främst ut på att förse församlingarna med präster, som predikade Guds ord. I detta hänseende har han

<sup>1</sup> HSH 17 s. 56, och Bygdén, Härnösands stifts herdam. 3 s. 300 och 4 s. 206.

<sup>2</sup> GR 12 s. 109 och Upsala ärkestifts herdaminne 3 s. 199.

<sup>3</sup> GR 11 s. 372.

<sup>4</sup> Handlingar rör. Sverges inre förhållanden under Gustaf I, utg. av Thyselius, II s. 93 f. Justen uppper i sin biskopskrönika s. 38, att Laurentius Canuti var den förste, som i Åbo höll svensk mässa, och tillägger: »coacti sunt deinde eam ordine celebrare omnes, intercedente regio mandato, anno (si recte nemini) 38». Något sådant kungl. påbud är dock icke känt för år 1538 och troligast är, att årtalet är felaktigt. Samtliga i det föregående nämnda notiser om den svenska mässan återfinnas hos Holmquist i a. a. III: 1 s. 246 f.

under dessa år drivit en mycket aktiv politik och själv tillsatt ett stort antal prästerliga tjänster.<sup>1</sup> Av dessa präster fordrade konungen, att de skulle undervisa folket och framför allt inskräpa lydnad mot överheten. Reformen i kulten var för konungen allt fort en församlingarnas frivilliga sak och för övrigt av underordnad betydelse. »Icke heller henger vår siels salughett ther opå alene, ath messon holles på Swenske, Men saken henger fast mere ther opå, ath man kunde bescaffe allestedis gode och Christelige predicanter, och lärere the ther then menige simple almoge rettelligen vnderuisze och läre kunde, både vm messones, och andre flere misbruker, som på ferde äre», skrev konungen den 31 maj 1539.<sup>2</sup>

Konungen torde därför aldrig officiellt ha sanktionerat besluten i Uppsala i okt. 1536 utan vidhållit sin uppfattning om kultreformernas frivillighet. Men härigenom har han försvårat beslutens genomförande. Förändringarna i kulten stötte nämligen överallt på motstånd, och många präster ha liksom kyrkoherde Anders Svensson i Grevbäck av Skara stift öppet trotsat sina förmäns bud och förmaningar och förklarat, att de varken kunde eller ville »låta säga sig efter den nya lärdom».<sup>3</sup> Den genom 1536 års kyrkliga beslut uppkomna situationen belyses på ett förträffligt sätt av förhandlingarna vid herredagen i Nyköping i febr. 1538.<sup>4</sup> I sina propositioner klagar konungen över att många av prästerna allt fort motsätta sig Västeråsrecessens bestämmelser om att Guds ord skulle rent och oförmängt predikas över hela landet. I sitt svar härpå framhålla rådet och adeln, »att klerkeriet liddet eller oc platt inthet agte teres biscooper, hvadt the thennem fore sigendes vorder. Tesligest siger oc almogen, att the intet ville under gå thenn lerdom, mett mynder the höre etters Nådes högmegtighetz obne beseglet bref ther om. Når the thet hört oc sett hafver, ville the ther gerne under gå.» Meningen är tydligen, att konungen skall officiellt sanktionera Uppsalabesluten och påbjuda dessa. Det heter nämligen i fort-

<sup>1</sup> Holmquist, Tillsättningar av gäll i HT 1933 s. 98 ff.

<sup>2</sup> GR 12 s. 200.

<sup>3</sup> En berättelse («Thetta är her Ambiörns sak») över de försök, som under 1540-talet gjordes av olika personer för att förmå denne präst att övergiva sina papistiska idéer, för vilkas skull han till sist avsattes av biskop Erik Falk men av Gustav Vasa återfick sitt pastorat, föreligger i K. 3 UUB; jfr GR 23 s. 55.

<sup>4</sup> SRA I: 1 s. 226 ff.

sättningen: »Findes oc noget af bisperne eller theres klerker, som siden icke ville ther under gå, settes frå theres befalling eller straffes oc ther fore, som tilbörligt er».

Något beslut från herredagen i Nyköping är icke känt, men säkert är, att konungen icke följde det råd, han där fick mottaga. Ty då råds-herrarna och adeln i Linköpings stift med anledning av en skrivelse från konungen att befrämja den »evangeliska saken», läto påbjuda, »dhet Clerkerne, vtöffuer alt, skulle epter thenne tidt, holle messon på theris almenneligit modermål swenske», svarade konungen i ett förut citerat brev, att detta ingalunda varit hans mening.<sup>1</sup> Och när Laurentius Petri i början av samma år i en nu förlorad skrivelse framställde samma krav som rådet och adeln i Nyköping, erhöll han blott ett undvikande svar.<sup>2</sup> Först Conrad von Pyhy och Georg Norman lyckades förmå konungen att utfärda ett sådant mandat.

Den svenska mässa, »swecana missa», som åsyftas i Uppsalabeluten, är otvivelaktigt Olavus Petris mässa, likaväl som den svenska handboken, »manuale suecanum», syftar på dennes handbok. Reformkatolikerna ha emellertid funnit denna mässordning allt för radikal, särskilt de båda första upplagorna. I princip torde de icke ha haft några mera allvarliga invändningar mot mässa på modersmålet, men då »skulle hon doch aldeles vthsatt wara epter then latineske».<sup>3</sup> Biskop Johannes Magni och hans kapitel i Linköping ansågo sig ej heller förpliktade att bruka Olavus Petris svenska mässa utan utarbetade i stället en särskild på latin avfattad mässordning, som långt mera än Olavus' ansluter sig till den medeltida. Om denna mässordning ger kapitlet i den nämnda cirkulärskrivelsen följande anvisningar: »Detta vilja vi underrätta eder om. Därest menigheten på något sätt begär och där den så önskar eller om den icke gör motstånd mot att detta (d. v. s. mässordningen) framställes för den på modersmålet, så kunnen I göra det utan något motstånd eller klander från vår eller vårt kapitels sida.» Här återges sålunda både konungens krav på frivillighet i kultiska reformer och Uppsalamötets krav på att svensk mässa skulle firas i de landsförsamlingar, där det lämpligen kunde ske, d. v. s. där reformen

<sup>1</sup> GR 12 s. 169 ff och s. 200.

<sup>2</sup> GR 12 s. 184 ff. Jfr KÅ 1931 s. 208 f.

<sup>3</sup> OPSS 2 s. 407. Olavus Petri vänder sig här tydligen mot reformkatolikerna.

icke stötte på direkt motstånd. I annat fall skulle mässan tydligen läsas på latin. Men detta innebär, att den medeltida katolska mässan hade fått vika i Linköpings stift, och detta var ju huvudsaken.

En närmare redogörelse för denna »missa lincopensis» skall lämnas i samband med en planerad utförligare framställning av den kyrkliga utvecklingen i vårt land under dessa år. Endast ett par antydningar kunna här göras om denna för forskningen hittills okända mässa.

»Missa lincopensis» ansluter sig mycket nära till den under medeltiden brukade. Gången är i det hela densamma. Men å andra sidan ha viktiga förändringar företagits, och några böner uteslutits. Till dessa höra »Supra quae» och »Quid retribuam». Tillbedjan av helgonen och den romerska uppfattningen av mässoffret ha helt utplånats. Elevationen har givits en evangelisk motivering; den skall erinra om Kristi offer. Efter »secretata» läses följande: »Enligt evangelisk uppfattning ('secundum ewangelicam doctrinam') kan denna tysta bön läsas i alla mässor. Nästan alla andra böner i mässorna ha den ordalydelsen, att mässan är ett offer, vilket strider mot den heliga skrifts fullkomlighet och sanning», varefter hänvisas till Lk. 22, Mt. 26, 1 Kor. 11 och Hebr. 10. Hela mässan är hållen i en nästan påfallande biblisk anda, och som allmänt omdöme kan sägas, att den yttre ramen är den medeltida katolska mässans, men innehållet är bibliskt. Den hör närmast samman med den teologiska åskådning, som Örebrokonciliet av 1529 representerar. Liksom i Örebro har den ledande principen för de män, som utarbetat denna mässordning, varit reformkatolikernas älsklingsats: »Abusus non tollit usum».

I vilken utsträckning denna mässordning blivit följd i Linköpings stift är ytterst svårt att avgöra. Det finns dock en ofta citerad uppgift, som möjligen genom kändedomen om denna mässa får sin förklaring. I Vadstena-diariet berättas, att då superintendenten Georg Norman och biskop Henrik i Västerås pingsten 1540 visiterade i Vadstena, förbjödo de den 16 maj den svenska mässan (»Svecam missam») och slopade alla ceremonierna. Söndagen den 23 maj höll biskop Henrik den första svenska mässan (»primam missam Svecam»).<sup>1</sup> Denna notis har berett forskningen åtskilliga svårigheter och tolkats olika av olika

<sup>1</sup> SRS I s. 222.

forskare.<sup>1</sup> Det ligger emellertid nära till hands att antaga, att den »svenska mässa», som visitatorerna förbjödo, just är denna »missa lincopensis», som domkapitlet i Linköping utsände den 5 nov. 1536.

Vilka åtgärder reformkatolikernas ledande man under 1530-talet, biskop Sveno Jacobi i Skara, vidtagit i sitt stift med anledning av besluten i Uppsala är icke känt. Det är dock föga troligt, att han gjort några allvarligare ansträngningar att genomföra besluten i Skara stift. Själv fruktade han — icke utan orsak — i början av år 1537, att han icke längre var så väl anskreven hos konungen som förut. Christoffer Andersson Röd ger i ett brev av den 29 april förklaringen härtill. Han håller nämligen för troligt, att »några fromma doktorer», d. v. s. reformatorerna, vilka karakteriseras såsom »superstitiosi indigatores et amatores novitatis et mutationis», nedsvärtat biskopen inför konungen, därför att denne »observatissime defendat omnes veteres ceremonias». Han råder därför Sveno Jacobi att tillåta sådana förändringar i ceremonierna, som kunde genomföras utan synd.<sup>2</sup> Det är dock knappast troligt, att Skarabiskopen lydde detta visa råd, och det var nog icke utan orsak, som Georg Norman började sin visitation i Sveno Jacobis stift.

Samlar man de spridda notiser och uppgifter, som på ett eller annat sätt stå i samband med de kyrkliga förhandlingarna i Uppsala de första dagarna i oktober 1536, framstår detta »kyrkomöte», vars 400-årsminne i år kan firas, såsom en av de viktigaste händelserna i den svenska kyrkans historia under dessa brytningsår. Hitintills hade faktiskt reformkatolikerna, som vid kyrkomötet i Örebro 1529 och Uppsala 1530 hemburo segern, haft ledningen inom kyrkan. Med »kyrkomötet» i Uppsala i okt. 1536 tar den evangeliska fraktionen inom kyrkan genom ärkebiskop Laurentius Petri ledningen. Häri ligger från en synpunkt sett detta »kyrkomötes» största betydelse.

<sup>1</sup> Då Anjou (a. a. II s. 117) och efter honom Ahnfelt (Utvecklingen af svenska kyrkans ordning under Gustaf den förstes regering s. 155) tala om att svensk mässa påbjudits, förutsätta de tydligen, att »interdicendo» är skrivfel för »introducendo». Holmquist (i a. a. III: 1 s. 284) menar, att nunnorna provisoriskt sökt rädda sin katolska gudstjänst genom att läsa den på svenska. Det var denna »svenska mässa», som förbjöds av visitatorerna.

<sup>2</sup> Ödberg, Om magister Sven Jacobi i Vestergötlands fornminnesförenings tidskrift 1897 s. 41 f. och 77 f.



# DEN KRISTNA FRÄLSNINGSVISSHETENS GRUND

AV TEOL. D:R ELIS MALMESTRÖM, RÅDA

I romarbrevets åttonde kapitel, de två sista verserna, har Paulus nedskrivit de kända orden: »Ty jag är viss om att varken död eller liv, varken änglar eller andefurstar, varken något som nu är eller något som skall komma, varken någon makt i höjden eller någon makt i djupet, ej heller något annat skapat skall kunna skilja oss från Guds kärlek i Kristus Jesus, vår Herre». Pauli hela verksamhet som kristen och apostel bars upp av denna inre visshet. Paulus var icke filosof, han begärde icke bevis för sin visshet och han har icke heller sökt att teoretiskt utreda innebörden av sin tro. För honom själv stod saken så, att han hade blivit fattad och vunnit av en annan och där han icke kände tillfullo, visste han dock med sig att han själv blivit till fullo känd. Härpå tvivlade han icke utan var helt viss. Och denna visshet sprang fram ur en personlig erfarenhet, som verkat genomgripande i hans liv och inifrån förvandlat allt. Vi behöva icke någon självbekännelse om denna visshet; allt vad Paulus är, allt vad han skrivit och gjort bär vittnesbörd om den. Med oemotståndlig makt har denna visshet trängt sig på honom och erövat honom. Det skedde när han förstod, att Jesus av Nasaret, som bragts om livet genom den skymfliga korsdöden, var den Uppståndne, Herre över himmel och jord, över liv och död, och alltså i sanning Messias. Därför visste också Paulus, att han, såsom Luther femtonhundra år senare beskrivit det i förklaringen till den andra artikeln, hade bytt Herre. Han tjänade nu icke det gamla väsendet, han fruktade heller icke fördärvmakterna eller fienderna, ty intet, död eller liv, änglar eller andefurstar liksom ej heller något skapat kunde skilja honom från Guds kärlek i Jesus Kristus. Inom den gudomliga kärlekens maktsfär gick han trygg sin väg under ett växlingsrikt livs våldsamma omkastningar och faror.

Den visshet, som aposteln nått fram till, synes i våra dagar mycket svårare att nå. Om den verkligen är svårare att vinna eller ej skall

väl alltid undandraga sig vårt bedömande. Den antika kulturvärlden var ett mycket komplicerat stycke liv och dess många inbördes stridande element trädde under kejsartiden med full tydlighet i dagen. Det finns ingen anledning att underkänna svårigheterna för den tidens människor. Men naturligtvis känna vi vår tids svårigheter i fråga om den kristna frälsningsvissheten bättre än någon annan tids. Vår samtids livsstil, bildningsideal och kulturläge medföra i varje fall svårigheter av en alldeles särskild art.

Man brukar säga, att samtidens kulturliv är splittrat. Och det är ju riktigt. Det finns i det alltför många disparata element, och den tendensen är tydlig, att dessa glida isär och ut i olika riktningar. Ett enande andligt band saknas. Men bakom denna splittringsföreteelse, som dock endast är den utåt synliga slutakten av en inre process, ligga djupgående motsättningar i livsåskådningen och livsvärderingen, krafter, som uppenbart eller fördolt bekriga varandra. Kärnan i dessa fientliga krafter utgöres å ena sidan av kristendomen och kyrkan och å den andra sidan av en inomvärldslig kulturtro på mer eller mindre materialistisk grund och med anknytningar till naturvetenskap och teknik. Det var under 1700-talet som grupperingen av dessa krafter skedde. Den väldiga kulturstriden eller kulturdebatten kan sägas ha blivit inledd av Pierre Bayle med dennes berömda *Dictionnaire historique et critique*, 1695—97. Bayles »demoniska lust» att påvisa logiska motsägelser i trosläror gjorde honom som skapad för en uppläggnings av problemet tanke och tro, vetenskap och religion. Någon lösning av de svårigheter han funnit förmådde han givetvis icke att giva och som den drivne logikern genomskådade han sina egna lösningsförsök. Men hos en sådan man som de la Mettrie är materialismen en konsekvent om också värdslost och slarvigt framlagd livsuppfattning, och de flesta av de tankar, som sedan vidare utvecklats som stöd för denna livsuppfattning, ha av honom på något sätt kommit till uttryck. Betecknande är titeln på hans 1748 utgivna huvudarbete *L'homme machine*, människan en maskin. Det är genombrottet av den konsekvent deterministiska uppfattningen av människan, den som på nytt bryter fram under 1800-talet i dess materialistiska läror. Hos en maskin kan man beräkna rörelserna; börjar en maskin göra oberäknliga rörelser, är det något på tok. Därmed skulle egentligen allt vara sagt om människan.

Det heter ju också, att hjärnan avsöndrar tankar som en körtel sitt sekret. Vad det är för slags tankar säges icke. Det förutsattes tydligen, att det skall vara idel banala tankar. Snillels skapelser, den tändande tanken, den som har kvalitet och liksom hämtar något nytt ifrån det förut okända, har ingen plats i detta system, där allt går ut på den mekaniska tekniken och där tanke och kunskap endast äro kvantitativa storheter. Det säger sig självt att det blir orimligt att tro på det andligas verklighet, där man söker bevis för allt och människans förstånd blir måttstocken för det verkliga. Då kan man naturligtvis icke heller tala om någon visshet, sanningsfrågan har uppslukat visshetsfrågan, det finns intet utöver det kontrollerbara och detta bör kunna bevisas förnuftsmässigt som det sanna. Att en sådan livsuppfattning blev en oerhörd makt ibland de västeuropeiska folken berodde naturligtvis på flera omständigheter. En av dessa var den befolkningshistoriska. Tack vare bland annat industrialismen tillväxte under 1800-talet de västerländska folken på ett nästan oroväckande sätt och folkmängden mer än fördubblades. Människomassor kastades in i kulturlivet utan att ha fått någon egentlig uppfostran, och kyrkan förmådde icke utföra den gärning, som åvilade den. Detta är en av förklaringarna till att materialismen kunde för sig vinna hela grupper av anhängare, vilka mer eller mindre medvetet ur livsbetraktelsen uteslöto tron på en andlig verklighet. Men även där man icke gick så långt röntes man dock inflytande av denna uppfattning, som i själva verket sträckt sina verkningar långt in i kristendomen och kyrkan och där skapat för vår tid säregna problem och kriser. Dessa ha ytterligare skärpts därav att man menat sig kunna påvisa det nära sambandet mellan en uppfattning, som endast räknar med mekaniskt bundna faktorer, och naturvetenskapens och teknikens glänsande erövringar och segrar. Med denna ståndpunkt förband sig alltså den utvecklingsoptimism, som följde med teknikens stora landvinningar och som väl ännu lever, ehuru efter 1914 med knäckt ryggrad. Men vad som här nämnts, gav åt den materialistiska livsuppfattningens förkunnelse en underton av triumferande säkerhet, som ingav tvivel och betänksamhet även hos dem, som i grunden icke kunde eller ville ansluta sig till dess ståndpunkt.

Det finns ingen anledning att här söka en uppgörelse med materia-

lismen, dess positioner äro vid detta lag nära nog i grunden sönder-skjutna. Läget har i varje fall inom vetenskapen förändrats så mycket, att argumenten för den gamla ståndpunkten icke längre hålla. Mer i förbigående finns det anledning att betona, att den här skisserade livs-uppfattningen naturligtvis innebär ett underkännande av människans hela väsen och ett reducerande av erfarenheten, som borttager faktorer som vi ändock dagligen räkna med, t. ex. självmedvetande och sam-vete. Man kan ju icke komma längre bort från människan än till maskinen, och besinnar man vad en människa verkligen är, frågar man sig med häpnad vad en maskin skulle kunna lära henne om henne själv.

När en människa går i skogen, tar hon hänsyn till träd och sten-block bland annat på det sättet, att hon undviker att gå mitt på dem. De äro för henne verkliga, de höra med till den verklighet, som hon rättar sig efter och som det vore dårskap att icke räkna med. Men det är precis på samma sätt med samvete, jagmedvetande och självkänsla. Och med sådana enkla ting, som även den materialistiskt sinnade människan, vare sig hon tänker på det eller ej, tager hänsyn till, börjar människan som historisk och sedlig varelse. Och det är människan som sådan som har värde och betydelse för oss. Det är med sådana männi-skor, som vi alla tala och handla, icke med mekaniska dockor eller med lik. Att materialismen icke har fattat detta, över huvud intet förstått av människan såsom bärare av historiskt liv, är dess gränslösa för-blindelse.

Den för den religiösa vissheten kanske mest förödande konsekven-sen av den materialistiska ståndpunktens människouppfattning ligger däri, att man menar, att intet kan vara verkligt, som icke kan bevisas. Därmed har man åt livet givit en förståndsmässig inriktning, som visat sig ha förmågan att uttorka och intellektualisera livet. Det obevisbara betraktas som överkligt och endast det som är förnuftigt eller i överensstämmelse med förståndet bör utföras. Också här lider naturligtvis denna ståndpunkt av den inkonsekvensen, att vad som teoretiskt förfäktas aldrig kan utföras. Människan handlar nämligen aldrig blott utifrån vad hennes förstånd säger henne. En närmare under-sökning av vad som är drivkraften till människans handlingar skall säkerligen alltid komma tillbaka till rent irrationella faktorer, personlig livserfarenhet eller allmän livskänsla, då det inte är någon mycket

enkel och stark lidelse, hat, avund och liknande. Det är självfallet en vantro, att endast det som är i enlighet med förståndet, är gott och till välsignelse. De stora handlingarna i världen ha ofta synts oförnuftiga och där en religiös grundstämning bär upp ett handlande, bäres det ju i allra högsta grad av något irrationellt. Det är inte min mening att här söka klarlägga förnuftets roll, då det gäller människans handlande in i en oviss framtid. Det räcker alldeles med att konstatera, att våra handlingar icke komma till stånd därför att de bevisligen äro förnuftiga. Viss är människan i sitt handlande av andra orsaker än de, som ligga under förnuftets domvärjo. Den subjektiva vissheten kan naturligtvis aldrig förklaras genom någon analys. Den är motsatsen till allt sådant som kan förklaras eller analyseras. Den är nämligen en syntes av krafter i människans inre, ett inre övertvinnande av disharmonier, som gör att människan vet sig behärska förhållanden, som hon tidigare brottats med och icke lyckats bemästra. Att vara viss är att i sitt inre ha den övertygelsen att det som ifrågasättes kan utföras eller lönar sig att förtrösta på, att det utan varje diskussion är gott och värdefullt. Den otränade idrottsmannen ser de verkliga förmågorna i hopp, kast eller löpning utföra prestationer, som han icke kan göra. Skulle någon uppmana honom att försöka, skulle han endast svara: »det är omöjligt». Men efter samvetsgrann träning kan läget, om förutsättningarna för övrigt finnas, vara det motsatta. En dag kan han gå till idrottsplatsen med den bestämda känslan att nu går det att nå resultat, som han aldrig tidigare nått. Tusentals idrottsmän bekräfta denna erfarenhet. Svårigheterna ha fallit bort, det som förut var omöjligt går helt enkelt och han är viss om att kunna överträffa sitt personliga rekord. Det är tydligt, att en sådan förvissning är rent irrationell och beror på en personlig uppfattning om kroppens och sinnets tillfälliga tillstånd och resurser. Det egendomliga är att en sådan känsla visar sig vara alldeles riktig, i det att resultaten bekräfta den. Ett analogt förhållande gäller om budet och vår kraft att handla. Vi handla icke rätt endast därför att budet finns och vi erkänna det som riktigt. Man kan icke sluta från ett böra till ett kunna och ännu mindre kan man handla i enlighet med budet därför att det finnes och erkännes. Också här är det i grunden fråga om tillgången av andlig kraft för ett rätt handlande. Det måste finnas en inre lycka, ett överskott, som gör det möjligt att för-

verkliga vad som bör göras. Det måste komma till den inre utvecklingen eller mognaden att jag känner, att nu är det möjligt. Att människor verkligen handla och måste handla även under andra inre förutsättningar är ju självklart. Det är en lycka att kunna handla med utgångspunkt ifrån en inre visshet, men har man icke denna, kan man vara tvungen att handla ändå. Detta kan emellertid verka försvagande och förlamande på livsmodet. Det finns också en annan möjlighet: under det jag handlar, ehuru jag icke är viss, kan vissheten komma och giva åt min handling den mening och glädje, som ligger däri att jag fått visshet. I varje fall är det klart, att våra handlingar springa fram ur sjäslägen, som i jämförelse med förståndet måste kallas irrationella.

Men vad är då den kristna frälsningsvissheten? Varpå är den grundad? Är den grundad på något annat än subjektiva förnimmelser? När den kristne säger, att han är viss, uttalar han sig då endast om sin känsla? Grundas vissheten på iakttagelser rörande syndens övergivande, medvetande om sinnesändring eller känsla av ett framskridande på helgelsens väg? Hos en kristen måste dock allt detta komma till stånd: synden måste övergivas, sinnet ändras och livet bliva ett framskridande på helgelsens väg. Men kan någon visshet vinnas därav att den enskilde hos sig iakttager, att synden övergives? Alldeles säkert icke. Ty en sådan iakttagelse innebär analys av ett personligt tillstånd och vad man i sitt eget liv kan iakttaga om syndens övergivande är verkligen icke av den art, att man därpå kan grunda någon visshet. Så fort uppmärksamheten riktas inåt, står människan där som undersökare av sitt eget liv och en ogynnsammare position för att vinna visshet gives helt visst icke. Om synden helt kunde övergivas och från ett givet ögonblick vara ett avslutat kapitel i människans liv, skulle förhållandet måhända vara annorlunda. Men nu innebär icke ens mottagandet av syndernas förlåtelse, att en människa blir syndfri eller att de yttre följderna av gammal synd upphävas. Därför finns det i den enskildes liv intet datum, då syndfrihet inträder eller syndens alla följder upphävas. Tvärtom kan läget rent av sägas bli förvärrat ju djupare iakttagelsen når och ju mer människan lär känna sig själv. Ty i samma mån fördjupas också förmågan att upptäcka och avslöja synden i dess finare förgreningar. I den mån människan av Guds Ande ledes till ett sådant avslöjande, föres hon dock på den rätta vägen, ty för

hennes frälsnings skull måste syndakänslan fördjupas. Den måste ju alltid gå i riktning från uppenbara och enskilda synder till själva den förvända sinnesriktningen, den mot Gud stridande viljan. Men ju djupare syndens övergivande fullföljes, dess klarare blir människan medveten om sin synd. Den som här verkligen uppriktigt vill komma till en uppgörelse med sin synd skall finna, att han kommer till ett negativt resultat och på det kan givetvis icke någon visshet grundas. Och analysen av det subjektiva tillståndet blir ju raka motsatsen till trons visshet. Men förhållandet är i sak detsamma, var i det kristna livet man än griper in. På självkontrollens väg går det icke att vinna visshet. Samme Henric Schartau, som så tydligt utstakat kännetecknen för frälsningsvissheten och genom sina rediga begrepp låtit den bliva en förståndets sak, vet bestämt, att denna väg är en efterprövningens väg för dem, som vunnit vissheten. På de åsyftade kännetecknen och begreppen kan vissheten om sinnesändring, frälsning och andligt liv icke grundas. Han säger själv: »Nu så länge jag vill examinera för att se, hvad tro jag har, hvad kärlek, saktmodighet, ödmjukhet, så kommer jag i dimma, blir bekymrad och vankelmodig; men så snart jag afskär alla frågor och bekänner rent ut: jag har intet, är intet, och vet intet, utan litar blott på Dig, Herre Jesu, att jag skall få, att jag skall lära; så kommer jag till rätta och blir stilla. Jag ser eller känner ingen annan tro hos mig, än att jag mycket visst litar på Guds löften, som äro Ja och Amen i Jesu Christo». Det är som Henrik Hägglund påvisat icke det enda uttalandet, där Schartau är inne på denna linje. Både i sina katekesutvecklingar, i predikningarna och breven gör Schartau betecknande uttalanden. För honom och hans förtrogne vän Samuel Holm blev fasthållandet vid Guds löften själva grunden för tron och frälsningens visshet. Men båda synas i denna ståndpunkt stå i beroende av Luther, som ju har kraftiga och drastiska uttryck om hur han flyr ifrån sitt eget för att förbliva i förtröstan på vad Gud har lovat, hur han alltså dristigt griper om Guds nådestillbud. Här, i detta, måste också på något sätt svaret på frågan om frälsningsvissheten ligga, sedan vägen över den subjektiva analysen eller olika kännetecknen för det andliga livets utveckling hos en människa måst övergivas.

Frälsningsvissheten grundas i själva verket endast på detta, att Herren Kristus och Guds verk i honom liksom Gud sjäiv såsom hand-

lande i honom bliva mig objektivt ofrånkomliga och därigenom subjektivt motivbildande och kraftmeddelande i livet. Vissheten kan icke komma till stånd genom något slag av introspektion; det ligger i själva dess art att den på den vägen upplöses. Vissheten är sådan, att människan tvingas att förgäta sig själv inför något, som hos henne skapar omedelbar trygghet. I vissheten samlas människans kraft emot något, som är så starkt att det fasthåller hennes uppmärksamhet och meddelar åt henne av sin kraft. Viss om Guds kärleks makt kan endast den människa vara, som är villig att låta denna kärleks makt öva sitt inflytande. Guds ord och löften liksom Guds gärning i Jesus Kristus skola stå i tiden som en ofrånkomlig och orubblig verklighet, som själva det grundfaktum, som ger mening och innehåll åt allt annat. Det är icke närmast frågan om vad vi anse om den heliga skrift, dess inspiration, yttre eller inre garantier för ordets sanning, kyrkans läror eller handlingar. Vår uppfattning om dessa ting är verkligen av stor betydelse men det avgörande i detta sammanhang är att den icke är grund för vår frälsningsvisshet. Men när Guds nådesgärning i tiden genom Jesus Kristus blir mer dominerande än allt annat och reser sig i sin fristående kraft som något, som vi icke kunna undgå utan till vilket vi ständigt måste se, då ha vi nått fram till grunden för vår visshet om frälsningen. Ibland alla världens handlingar och gärningar höjer sig *en* i obetvingligt majestät och styrka såsom själva urberget kan höja sig över kullar och åsar och samtidigt också sträcka sig under slätter och bygder, som det bär i sin famn. Att denna gärning betyder något för oss är tydligt, då vi taga hänsyn till den och känna att den är gjord även för vår skull, ja, just för vår skull. Att taga hänsyn till den — såsom vi vid alla våra rörelser ibland tingen taga hänsyn till dem utan allt slags filosoferande över tingens kraft och materia eller våra sinnesorgans tillförlitlighet och uppfattningsförmåga. Eller såsom vi taga hänsyn till vårt samvete, då detta slår oss med samvetskvalets tydlighet eller i prövningarna uppehåller oss på ett så förvånande sätt, att också vi kunna säga: »här står jag och kan icke annat». Den religiösa vissheten måste innebära, att jag så utan allt filosoferande eller något slag av analys varsebliver och tar hänsyn till ett faktum, en gärning, ett handlande ifrån Guds sida, som är över allt annat och som säger till om sig själv på sådant sätt, att jag endast har att tro och förtrösta. Detta innebär



naturligtvis också, att jag är tagen av denna gärning, gripen och vunnin. Guds kärleks manifestation i Jesus Kristus, i hans liv och i hans korsdöd, i den försoning som genombryter syndens murar och återställer gemenskapen, slutligen också och icke minst i Kristi uppståndelse, Guds kärleks manifestation i det förhållandet, att i Jesus Kristus Guds ord och löften, så många de äro, fått sitt ja och amen, Guds kärleks manifestation i kyrkan och missionen, denna manifestation på mångfaldiga sätt och vägar, under förberedelsetiden liksom under kyrkans tid, är dock blott en enda förunderligt mäktig gärning, ingen annan lik i hela världen. Det är den enhetliga gärning, som är i och upprepas i varje gärning, om vilken det heter, att den är gjord i Jesus Kristus. Det stora är nu att denna gärning icke är någonting annat än den gärning, som Gud vill få till stånd i mitt eget liv. Ty han vill också där göra något i och genom Jesus Kristus. När Luther i sin förtvivlan höll fast vid löfterna, menade han naturligtvis icke närmast de gammaltestamentliga profetierna utan Guds ords fullbordan i Jesus Kristus. På samma sätt är det i grunden med var och en som tror. Han menar sig kanske tro på skriftens yttre ofelbarhet som en garanti för andlig visshet, men är hans tro sann, är den en tro på den Guds gärning i Jesus Kristus, varom ordet talar. Och en sådan tro kan vara förbunden med olika betraktelsesätt av det yttre bibelordet. Enahanda förhållande gäller då kyrkolära, kyrkobegrepp eller församlingsbegrepp anses ställa garanti för vissheten. Finns denna visshet, är den icke grundad på sådana yttre garantier utan på det förhållandet, att människor med olika uppfattningar om kyrka och församling vunnits av Guds frälsningsgärning i Jesus Kristus. Läget är ju det, att de yttre garantierna för tron, vare sig de hämtas ifrån bibelordet, läran, disciplinen eller kyrkobegreppet, icke kunna skapa någon inre visshet. Det är snarare så, att den inre vissheten ständigt själv måste lämna sitt stöd åt allt sådant, som vill gälla för trons garanti. Vissheten måste alltså vara personlig, den är trosvisshet och frälsningsvisshet men icke någon kollektiv visshet, vilket ju icke hindrar att kyrka och församling dock ständigt måste ge uttryck åt den visshet, som liksom triumferar i den kristna tron. Utan tillgång till den enskildes trosvisshet skulle dock kyrka och församling icke så triumfera. Detta måste innebära, att vissheten själv icke blir något vilande eller statiskt. Den blir något som ständigt måste vinnas, den

blir dynamisk. Den större gärningens kraft, Guds egen gärnings kraft, måste ständigt på nytt draga mitt sinne till sig och skänka det av sitt överflöd. Men den kraft jag har mottagit förbrukas i dagens uppgifter, och så måste jag få ny kraft. Vissheten gäller icke närmast ett tros-system utan den tro, som ger anvisning på mitt eget handlande i alldeles bestämda lägen. Så förbrukas liksom också den, i det jag måste gå upp i mina egna gärningar, då ju faran alltid är att förvillas av det mångahanda. Så måste blicken åter öppnas för den majestätiskt kärleksfulla handlingen av vår Fader i Jesus Kristus. Detta förhållande kan möjligen förefalla såsom någonting som strider emot betydelsen av själva ordet visshet. Men motsättningen är endast skenbar. Vissheten kan ju icke vara ett absolut sinnestillstånd och, tydlig eller mindre tydlig för mig själv, är och förblir den dock visshet, så länge Guds kärleksgärning i Jesus Kristus för mitt inre, för min tro, även i dess svaghets-tillstånd, är något utöver allt annat, helt enkelt såsom tidigare sagts det ofrånkomligt stora som vunnit mig.

Jag ville här taga en bild.

Vad är det som gör, att vår jord vilar trygg? Enligt de gamles världsbild vilade jorden som en flat skiva på strömmarna och haven och uppbars i världens fyra hörn av mäktiga pelare. Det borde egentligen vara ganska oroande att tänka på dessa pelare. Nu veta vi att jerdklotet, som vänder sig kring sin axel, under ett år går sin svindlande bana omkring solen. Men där den rusar fram i den väldiga rymden, skulle den i varje ögonblick fortsätta i tangentens riktning, om den icke likaledes i varje ögonblick attraherades av solen och dess väldiga kraft. Vad som hindrar den att slungas ut i kölden till strövtåg på egen hand och möjlighet till kollisioner, är alltså solens mäktiga dragning. Om jorden kunde tänka, skulle den känna sig tvingad att tänka på *ett* förhållande, som är ofrånkomligare och för den betydelsefullare än alla andra förhållanden, solen och dess maktsfär.

I den kristna människans liv är Guds kärleksgärning i Jesus Kristus solen och intet mindre. Då den blir den attraherande kraften, som varje stund drager oss från vår egen bana, så att Guds vilja blir vår vilja, bli vi vissa. Ty vad skulle kunna för en människa vara vissare än det förhållandet, att hon böjt sin egen vilja, detta som hon i allra egentligaste mening verkligen vill, under Guds vilja? Och vad skall den känna, som

så gjort, om icke visshet? Hon har naturligtvis velat löpa i den egna viljans riktning — det är *vår* tangent — men har samtyckt till att gå i riktning av Guds vilja och under hans ledning. Detta blir naturligtvis just en sådan där dynamisk visshet, men någon annan hade Herren Kristus icke själv. Frestelseberättelserna och Getsemanekampen tala därom. Och någon annan visshet finns i grunden icke. En vilande visshet är ett begrepp utan motsvarighet hos människor. Men vad är beviset för att jag icke tager fel? Frågan kan endast besvaras under hänvisning till att alla bevis här äro otillräckliga. Vissheten innebär liv på ett sådant plan, att bevisen där icke ha giltighet. Den yttersta risken får alltså tron taga. Det vore oriktigt att mena att risken icke finns, men såsom något ännu betydelsefullare är det nödvändigt att framhålla, att tron själv är medveten härom och likväl är tro.

Så grundas alltså vissheten på detta, att Herren Jesus Kristus och Guds verk i honom liksom Gud själv såsom handlande i honom bli mig objektivt ofrånkomliga och subjektivt motivbildande och kraftmeddelande i livet.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den svenska kyrkolagens 250-årsjubileum hör måhända icke till de minnesfester, som utlöst några livligare känslor. Men det borde dock mana till besinning över den del av vårt kyrkliga arv, som Karl XI:s kyrkolag utgör, och över de samtida problem, som därmed äro förbundna.

Efter ett århundrades arbete på revisionen av 1571 års kyrkoordning gjorde den enväldiga konungamakten slag i saken genom utfärdande av 1686 års kyrkolag. Sin positiva betydelse har denna framför allt däri, att den anknyter till de föregående arbetena under 1600-talet, och genom sin knappare lagstil ger ökad pregnans och fasthet åt mycket, som i de prästerliga arbetena haft en lösligare form. Det är i grunden samma kyrkoväsen, som Emporagrius, Laurelius och Karl XI avse att bevara, trots det ökade utrymme som enväldskonungen kräver för konungens maktfullkomlighet inom kyrkan. Hans kyrkolag anknyter organiskt till traditionen från 1571. Men för att närmare utreda dess förhållande till sina föregångare, och till hela det omfattande arbete på kyrkolagstiftningens område, som utfördes i 1600-talets Sverige, skulle det krävas en särskild, ännu icke verkställd undersökning.

En dylik skulle lämpligen kunna utsträckas jämväl till sättet för kyrkolagens tillkomst, och de faktorer, som påverkade dess slutliga utgestaltning. Konungen talar där i landsfaderliga, gammaltestamentligt färgade ordalag. Han vet, att vården om Guds församling är honom anförtrodd, men han vet även, att Guds ord är suveränt också över konungen. Här hade 1600-talets enväldiga konungamakt en begränsning, som icke gäller för modern statsabsolutism. Men talar man stundom i de landsfaderliga ordasätten en annan ande, den naturrättsliga statsåskådningens, som för Karl XI:s rådgivare, främst greve Lindschöld, säkerligen icke varit okänd?

Uppfattningen av kyrkolagen har växlat under århundradenas lopp. För Svebilius och hans samtida i kyrkan kom den som en obehaglig överraskning: flera viktiga kapitel, särskilt rörande sockensjälvstyrelsen och den prästerliga ekonomin, hade strukits ur prästerskapets förslag. Hur frihetstiden på kyrkolagstiftningens område gör en insats av bestående värde, genom att i ständerparlamentarismens form gardera kyrkans rätt gentemot en hotande statsabsolutism, kan icke här utföras. Tegnér's ord om den krönte ladufogdens indelningsverk för religionen har väl mer individuell än tidstypisk prägel. Men det synes dock som om först ålderns patina gjort kyrkolagen till en med vördnad och kärlek omfattad arvklenod — om den över huvud nått denna värdighet. Dess betydelse för kontinuiteten i vårt kyrkoliv, för bevarande av dess historiskt bestämda egenart, bör erkännas utan all romantisk överskattning. Uppgiften att vara en ram för den aktuella kyrkolagstiftning, som svällt till dimensioner, mångfaldigt överträffande den ursprungliga kyrkolagens, kan den icke längre på ett tillfredsställande sätt fylla. Frågan om dess revision hade efter 1800-talets misslyckade försök syntts avsmnad, men har av 1934 års kyrkomöte väckts till nytt liv. Vare sig det initiativ, som då togs, kommer att leda till positiva resultat eller ej, bör kyrkolagens jubileum mana icke till en verklighetsfrämmande apoteosering av Karl XI:s verk, utan till ett djupare inträngande i den svenska kyrkorättsliga tradition, som i detta fått ett tidsbestämt och ofullkomligt uttryck.

\* \* \*

\*

Ett annat sekularminne har i vår kyrka, och över huvud i den lutherska världen gått tämligen obemärkt förbi. Erasmus av Rotterdam dog den 11 juli 1536. Då vi i engelska framställningar se honom upphöjd till den egentlige reformatorn, vars budskap tyvärr överröstats av våldsammare förkunnare, måste vi häri se ett bevis på en sällsam blindhet för den lutherska reformationens teologiska betydelse. Men å andra sidan har Erasmus icke fått den heder, som honom med rätta tillkommer. Den humanistiska kristendomstyp, som alltifrån Alexandria kan spåras genom hela kyrkans historia, har i honom en av sina främste företrädare. Ät Englands kyrka, och jämväl åt andra grenar av den

reformerade kyrkan har han givit i arv respekten för »sound learning». De tjänster, han gjort bibelforskningen och patristiken, ha väl icke glömts. Att på allvar jämföra Erasmus' kritiskt svala traditionalism med Luthers profetiska förnyelse av den kristna uppenbarelsens centrala grundmotiv är förvisso omöjligt för den som verkligen nåtts av den store reformatorns förkunnelse. Men likväl har motsättningen mellan Erasmus och Luther medfört, att man inom den lutherska kristenheten icke gjort full rättvisa åt den store humanistens rent religiösa budskap. Med all sin personliga begränsning bars dock Erasmus djupast av ett personligt patos för kristendomens sak, för *philosophia Christi*, för den kristna etiken, för kyrkans endräkt. I den ekumeniska rörelsens tid kunde väl vara anledning att ägna en större och något välvilligare uppmärksamhet åt kyrkoenhetens försynte förkämpe i kyrkosplittringens tidevarv. Det var säkerligen icke blott bristen på mod, som gjorde honom till den passive irenikern vid större andars våldsamma sammandrabbning.

Erasmus' betydelse för den teologiska bildningen inom den lutherska kyrkan har förvisso icke varit ringa, även om han också här bortskymts av Melanchton, som dock väsentligen förmedlade sin humanistiske läromästares inflytande. Vad han betytt i vår egen kyrkas historia skulle väl förtjäna att utredas. I *Nova Ordinantia Ecclesiastica*, i Johannes Matthiæ's författarskap och också på andra håll kan väl även den flyktige iakttagaren igenkänna något av reformismens, och därmed också av Erasmus' anda. Det är måhända icke överflödigt att här omnämna, och i svenska teologers hågkomst anbefalla den monumentala edition av den store humanistens brevväxling, som i vår egen tid utgivits av en av alla tiders störste Erasmuskännare, framlidne D:r P. S. Allen i Oxford — ett filologiskt och lärdomshistoriskt storverk, som hos oss blott i ringa grad uppmärksamrats.

\* \*

\*

Två förgrundsfigurer i svenskt kyrkoliv, vilkas gärning satt varaktiga spår även på det teologiska arbetets område, ha under detta år lämnat den stridande kyrkan. D:r Johannes Norrbys livsverk har varit på det närmaste förbundet med diakoniens sak. Sedan 1910 var han

föreståndare för Ersta diakonissanstalt, och hans vördnadsvärda patriarkgestalt, som vid närmare bekantskap kunde visa så många drag av älskvärd mänsklighet, bevaras i tacksam och hängiven hågkomst av de många grupper av diakonissor, som under hans tid lämnat anstalten. En stor del av hans produktion är nedlagd i dess publikationer. Långt vidare har han nått genom sitt allmänt uppbyggliga författarskap. Hans samling av dagliga betraktelser, »Tro och liv», torde höra till de i nutiden mest brukade. En betydande mera teoretiskt-homiletisk insats gjorde han genom de analyser av böndagstexterna, som han alltsedan 1910 författade i serien »Homiletisk behandling av böndagstexterna». Ett bidrag till Sveriges — och särskilt sin egen fäderneös — nyare kyrkohistoria har han lämnat i sin »Minnesteckning över biskop von Schéele».

Det fanns ej så litet gemensamt mellan Norrby och den man, som blev von Schéeles efterträdare på Visby biskopsstol. Viktor Rundgren var måhända ännu fastare rotad i den lutherska kristenhetens teologiska och uppbyggliga tradition. Hans förtrogenhet med denna, som grundlagts under uppväxten i hans blekingska hembygd, hade befästs under universitetsstudierna i Lund och prästgärningen i Göteborg. Det syd- och västsvenska draget var starkt framträdande i hela hans andliga typ. Den gammallutherska väckelsens andliga sång var honom alldeles särskilt kär, och han har försökt att göra den allmännare känd genom utgivandet av sångsamlingen »Från fädernas tid». Hans rent teoretiska produktion är icke omfattande. Det var framför allt som praktisk förkunnare han vann berömmelse. Men här måste han också ställas bland de allra främsta i sin samtid. En inträngande analys av hans homiletiska produktion blir säkert en givande uppgift för någon framtida praktisk teolog. Här må endast erinras om två av hans predikosamlingar, »Förbundets folk» (1919) och »Evangelii-postilla» (1927). En egendomlig förening av förankring i klassisk svensk, särskilt väst- och sydsvensk predikotradition med frihet från all formträdedom, själavårdande värme och påfallande moderna inslag både till form och innehåll har givit honom en alldeles säregen ställning bland svenska predikanter, en särställning, som ytterligare framhävdades genom det muntliga utförandets inkonventionella friskhet. Den spelande humor, som, blandad med ett stilla svårmod, präglade hans väsen, avlade han icke helt ens på predikstolen. I ord och liv förkunnade han en kristen männi-

skas frihet och syndaförlåtelsens evangelium. Som utläggare av den lutherska frälsningsläran torde han ha vitsord framför mången dogmatisk teoretiker. Hans homiletiska arbeten höra till den svenska kyrkans klassiska litteratur.

\*                      \*  
\*

Med D:r S. Parkes Cadman har den krets av evangeliska kyrkomän, som den ekumeniska rörelsen gjort kända i flera länder, ej minst i Sverige, förlorat en av sina mest betydande och älskvärda amerikanska medlemmar. Han var en av de mera uppmärksammade deltagarna i Stockholmskonferensen, och en trofast gäst vid talrika andra ekumeniska sammankomster. Född engelsman hade han vunnit en ledande ställning inom Förenta Staternas kyrkliga värld, utan att någonsin helt amerikaniseras vare sig till tungomål eller tänkesätt. Uppfostrad som metodist fann han sin slutliga livsgärning vid en kongregationalistisk kyrka, Central Congregational Church i Brooklyn. Under en följd av år höll han också söndagliga radiopredikningar och Cadman blev härigenom den mest hörde amerikanske förkunnaren i vår tid. Hans inflytande ökades genom de svar på insända frågor, som han under lång tid lämnade i en tidnings spalter. För denna ömtåliga uppgift var han väl rustad genom en vidsynt tolerans och en aktningvärd teologisk bildning. Hans eget vetenskapliga författarskap är visserligen föga omfattande, men hans beläsenhet var aktningvärd, och genom att anbefalla teologiska arbeten åt sin vida åhörarskara och läsekrets sökte han tjäna den religiösa bildningens sak. Hans ställning över samfundsgränserna fick ett lämpligt uttryck, då han utsågs till president för de amerikanska kyrkornas förbundsråd, Federal Council. De ekumeniska tankarna omfattade han med hänförelse, och hans mogna kloket, hans personliga värme ej minst i det enskilda umgänget, tillika präglad av jovialisk humor, och det patos, som stundom genomträngde hans yttranden, vilka tillika utmärktes av en ovanlig formell distinktion, ställde honom i medelpunkten av varje sammankomst, där han deltog.

\*                      \*  
\*



Med d:r E. W. Watson, förutvarande professor i kyrkohistoria i Oxford (som sådan jämväl canon vid Christ Church) bortgick en blid och originell teolog, vars djupa och omfattande lärdom aldrig kom att sätta frukt i en produktion av motsvarande omfattning. Hans tidiga arbete var ägnat åt Cyprianus, och som grundlig kännare av det patristiska latinet blev han en värdefull medarbetare åt biskop J. Wordsworth vid utgivandet av den stora kritiska vulgata-upplagan. Han skrev sedan den lärde och originelle biskopens biografi. Som lärare i kyrkohistoria först vid King's College i London och sedan i Oxford samlade han väl aldrig större skaror under sin kateder, men den som kom med verkligt studieintresse fann i hans undervisning det mogna resultatet av ingående studier av primärmaterialet och fick lära sig mångahanda, varom inga handböcker ge upplysning. En stor del av hans som nämnt icke synnerligen omfattande produktion är nedlagd i uppsatser och anmälningar. Han hörde till de få engelska teologer, som med lätthet läste svenska, och han skrev också åtminstone ett par anmälningar av svenska arbeten.

\* \*

\*

Svensk teologisk kvartalskrift har glädjen att hälsa en ny kollega välkommen. Den nye kollegan är Svensk exegetisk årsbok, utgiven på uppdrag av Uppsala exegetiska sällskap av Anton Fridrichsen. Allt sedan Bibelforskaren 1923 nedlades har den exegetiska forskningen i vårt land icke haft något eget organ. Det måste hälsas med odelad tillfredsställelse att den äntligen fått ett dylikt. Visserligen har Svensk teologisk kvartalskrift gärna och med tacksamhet publicerat en del såväl exegetiska artiklar som exegetiska anmälningar. Den tänker också i fortsättningen handla på samma sätt. Den nye kollegan är ingen konkurrent, utan en god vän och medarbetare. Men det säger sig självt, att vår tidskrift med sitt omfattande program endast kan reservera ett begränsat utrymme åt de exegetiska disciplinerna. Vi lyckönska den svenska exegetiken till dess nya årsbok — det nu utkomna första bandet ger oss all anledning att vänta mycket för framtiden.

Det var väl ingen tillfällighet att vår förra exegetiska tidskrift, Bibelforskaren, upphörde i början av förra decenniet. Det är helt visst

icke heller någon tillfällighet att en ny exegetisk tidskrift nu tvingat sig fram. Det var särdeles livaktigt inom den exegetiska forskningen under slutet av förra århundradet och vid tiden omkring sekelskiftet. En viss omläggning av det exegetiska arbetet efter mera religionshistoriskt orienterade linjer följde i begynnelsen av detta århundrade. Det torde emellertid knappast kunna förnekas, att det exegetiska intresset efter hand mattades. Det föreföll nästan som om man skulle ha uttömt sina krafter och icke kunna komma stort längre med de traditionella metoderna. Det teologiska intresset försköts från exegetiken åt annat håll, främst till de systematiska disciplinerna. Dessa, som länge fört en tynande tillvaro, upplevde en ny vartid. Men det säger sig självt, att exegetiken intar en alltför central plats inom de teologiska disciplinernas samfund för att kunna stanna i skymundan. En livskraftig exegetisk forskning är en grundförutsättning för en livskraftig teologi. På senaste tid har också, *delvis* på grund av inflytande från systematisk teologi, åtskilligt timat som tyder på en exegetisk förnyelse. Dessa förnyelsesträvanden ligga bakom och taga sig uttryck i den särdeles intressanta och för läget karakteristiska programartikel, som professor Fridrichsen skrivit i den nya årsboken under rubriken: *realistisk bibelutläggning*. Fridrichsen ser — naturligtvis — med stor tacksamhet tillbaka på det arbete som utförts av den historisk-kritiska bibelforskning, som blomstrade upp under förra seklet. Det är svårt att överskatta vad denna forskning utträttat för att giva oss en vidgad och befriande kunskap. Men samtidigt är det numera uppenbart, att denna exeGES, vilken Fridrichsen betecknar med namnet »liberal», företedde »en kritiskt avvisande hållning till bibelns religion, alltså till det man hade till uppgift att förstå». Här förelåg en verklig vetenskaplig brist, beroende därpå att man såg saken utifrån, icke inifrån. Ställningen särskilt till Jesusbilden visar, att den pretenderade objektiviteten ingenting annat är än en maskerad subjektivitet. »Var och en ser nu, att denne Jesus icke är annat än en inkarnation av sekelskiftets eget religiösa personlighetsideal». Den religionshistoriskt orienterade bibelforskningen banade *efterhand* väg för sakligare förståelse. Ju mer den komparativa utgångspunkten skärpt blicken för den enskilda religionens egenart, dess mer framträdde »den äldre, ytliga, rationalistiska religionshistorien såsom upphov till fruktansvärda vrångbilder». »Den vetenskapliga

realismen fordrar, att den teologiska utläggningen tolkar Nya Testamentet, urkristendomen, i hela dess massiva troskraft». »Utgångspunkten och grundvalen för all teologisk utläggning måste vara det urkristna kerygmat, budskapet och bekännelsen: Jesus är herre, *Kyrios Jesus*.»

Enligt Fridrichsen har denna vändning inom den exegetiska forskningen till en del haft sin grund i krav, som rests från den praktiska förkunnelsens håll — förf. hänvisar i detta sammanhang särskilt till Karl Barth och ger därmed, sannolikt, uttryck åt förhållanden, som ägt betydelse för hans egen personliga utveckling. Vare härmed hur som helst: att en realistisk tolkning av det Nya Testamentet är ägnad att göra den praktiska förkunnelsen ovärderlig tjänst är uppenbart. Men samtidigt måste det — såsom Fridrichsen också gör — med all energi framhållas, att det bärkraftiga och avgörande motivet till den förskjutning, som ägt rum inom den exegetiska forskningen, ligger i *det rent vetenskapliga kravet såsom sådant*. Teologien har ingen annan uppgift än att med alla tillgängliga medel söka klarlägga sitt forskningsföremål, kristendomen. Ju mer detta vetenskapliga krav fullföljes, desto mera länder detta också det religiösa intresset till fromma.

Det nu utkomna första bandet av Svensk exegetisk årsbok har ett rikt och omväxlande innehåll. Särskilt tacknämligt är det, att en rad yngre forskare här fått tillfälle att pröva sina krafter. Skulle någon särskild önskan uttryckas vore det väl den, att litteraturavdelningen i framtiden måtte bli så rikhaltig som möjligt.

\* \*

\*

De ekumeniska rörelserna ha under sommarens sista månad haft sina sedvanliga kommittésammanträden. Världsförbundet för mellanfolkligt samförstånd (World Alliance) hade först ett sammanträde av sin Management Committee i Chamby vid Montreux den 15—18 augusti. Därefter samlades på samma plats The Universal Christian Council on Life and Work (Ekumeniska rådet) under dagarna 21—25 augusti. Ordförandeskapet tillföll i år den ortodoxa sektionens president, metropoliten Germanos, men ordföranden i rådets Administrative Committee, biskop G. K. A. Bell i Chichester hade också i år en väsentlig del av ledningen. Huvuduppgiften var givetvis förberedelserna för

Oxford-konferensen. Detta gav en särskilt framskjuten ställning åt d:r J. H. Oldham, som i egenskap av forskningskommissionens ordförande haft ledningen av de vetenskapliga förarbetena, och åt dennes medhjälpare, d:r H. Schönfeld och pastor N. Ehrenström. Dessa vetenskapliga förarbeten ha bedrivits i en omfattning och med en intensitet, som knappast har någon motsvarighet vid föregående konferenser. En översikt över de smärre studiekonferenser, som hållits i sammanhang med detta arbete — en av dem i Sigtuna i okt. 1935 — lämnades av d:r Schönfeld, och gav ett imponerande intryck av den vitt förgrenade vetenskapliga verksamhet, som utgår ifrån forskningsavdelningens central i Genève. Här må även erinras om det ekumeniska seminariet, som under prof. Adolf Kellers energiska ledning i år för tredje gången och med större anslutning än tidigare ordnat en vetenskaplig studiekurs, varvid lärare från skilda kyrkor och länder samverkat. Resultatet av det vetenskapliga förarbetet kommer att sammanföras i en serie volymer, grupperade kring Oxford-konferensens tema: kyrka, folk och stat, men innefattande jämväl behandlingen av djupliggande teologiska principfrågor, såsom den kristna människoupfattningen, Guds rike och historien och andra frågor. Som ett prov på det pågående arbetet utdelades i rentryck ett ännu icke utkommet arbete »Totaler Staat und christliche Freiheit», bestående av bidrag framlagda vid en studiekonferens på Schloss Hemmen i Holland i maj 1935. Samtidigt som man knappast kunde undertrycka en viss undran, om icke dessa förstudier nästan blivit alltför omfattande, och om det skall bliva möjligt att slå tillräckligt gångbara bryggor mellan dessa specialarbeten och konferensens diskussioner, måste man ge sitt oreserverade erkännande åt d:r Oldhams okuvliga energi, och åt den omsorg, varmed man sökt sörja för att de olika kristna traditionernas åskådningar skola ingående konfronteras med varandra redan på det förberedande stadiet.

Lausanne-konferensens fortsättningskommitté samlades ett par dagar senare, den 31 aug.—3 sept., i Clarens, också i närheten av Montreux. Förhandlingarna leddes med enastående skicklighet och gott humör av ordföranden, ärkebiskop William Temple i York. Också detta sammanträde dominerades av förarbeten för nästa års världskonferens, den andra konferensen »on Faith and Order» i Edinburgh. Också här har ett betydande ekumeniskt forskningsarbete utförts, om än icke av

samma omfattning som för Life and Work. Förhandlingarna fingo här ett icke ringa teologiskt intresse därigenom, att de kommissionsrapporter, som framlades, följdes av sakliga diskussioner. Biskop Headlam i Gloucester, som tidigare lett den undersökning av nådesbegreppet, som resulterat i den 1932 utgivna volymen »The Doctrine of Grace», har sedan övertagit ordförandeskapet i en annan kommission, som har att behandla det kyrkliga ämbetet och sakramenten, och kunde nu framlägga ett preliminärt betänkande av stort intresse. Meddelande lämnades också om den från Tyskland ledda kommissionen om kyrkan och ordet dels av dennas ordförande generalsuperintendenten Zöllner, dels av professor Stählin, som numera övertagit uppdraget som kommissionens sekreterare. Härav framgick, att den reformatoriska synen på ordet som teologiens centrala begrepp kommer att bli på fullt tillfredsställande sätt framlagd för Edinburgh-konferensen. En fjärde kommission har till uppdrag att behandla ämnet »kyrkans enhet i liv och andakt», under vilken rubrik delvis något disparata frågor sammanförts. Denna kommissions ordförande, dean Sperry i Harvard, hade ej kunnat komma på grund av universitetets trehundraårsjubileum, men företrädde av professor Angus Dun och professor Adams Brown, som avlade redogörelse för var sin del av arbetet. Om i de båda nyssnämnda berättelserna England och den lutherska kristenheten kommit till tals, dominerade här amerikanska problemställningar.

En för båda sammanträdena betydelsefull fråga gällde den ekumeniska rörelsens framtid och möjligheten av en koordination av dess olika grenar. Man enade sig här om planen att före Oxford-konferensen söka få till stånd ett sammanträde av en kommitté på 30 personer, vilka till större delen borde utgöras av kyrkomän i ansvarig ställning, med uppgift att utarbeta och för båda konferenserna framlägga ett förslag till en dylik framtida samordning av de ekumeniska rörelserna. Längre kan man säkert icke komma just nu, och man måste vara mycket tacksam för att Life and Work och Faith and Order kunnat enas om detta viktiga steg. Det kan tilläggas, att båda de här refererade sammankomsterna vunno i personligt intresse genom närvaron av betydande representanter för de olika riktningarna inom Tysklands evangeliska kyrka.

\*

\*

\*

Oväntat och smärtsamt kom budet, att lektor Henning Wijkmark ryckts bort från sin lärargärning och sitt forskningsarbete. Genom sin avhandling om Samuel Ödmann, framlagd som specimen för teologie doktorsgrad i Lund år 1923, dokumenterade han sig som en förträfflig kännare av upplysningstidens och det begynnande 1800-talets kyrkohistoria. Han fullföljde denna undersökning genom en edition av Ödmanns skrifter. Under en följd av år verkade han som anmälare av teologisk litteratur i Svenska Dagbladet; han svängde här sin färla med välvillig, men magistral överlägsenhet. Hans svenska kyrkohistoria, anlagd som en populär skildring, kom på grund av sin alltför stora bredd ej att föras fram över de två första häftena, ägnade åt den religionshistoriska bakgrunden och åt Ansgars mission. I den under utgivning varande stora svenska kyrkohistorien hade han åtagit sig att teckna upplysningstiden, en uppgift, som det icke blev honom förunnat att fullfölja. Åt studiet av våra kyrkohävdar ägnade han ett lidelsefullt intresse, och han hade förvärvat en enastående förtrogenhet med det hithörande arkivaliska materialet. Hans väsen hade en viss kärv frodighet, en kantig originalitet, som satte sin prägel också på hans egendomligt korthuggna prosastil. Djup är saknaden bland vänner och ämnessvenner, och förvisso också bland den ungdom, som han hade att undervisa. Han förstod den och vann dess förtroende. Både genom sin lärdom och sin personlighet intog han en av de främsta platserna inom lärarkåren vid våra läroverk. Den dubbla arbetsbördan, som lärare och forskare, uttömde i förtid hans kraft. Han bar den med en frejdig envishet, vari låg något av anspråkslös heroism.

\* \* \*

Mellan den 31 aug. och 6 sept. detta år hölls en konferens mellan engelska och skandinaviska teologer i Norge på godsägare Treschows underbart belägna slott Fritzöehus nära Larvik. Det var den fjärde anglo-skandinaviska teologkonferensen; de föregående ägde rum i Cambridge, på Sparreholm i Södermanland och i Gloucester. Från anglikansk sida deltog denna gång biskopen av Southwark och canon Oliver Quick (professor i Durham) samt vidare doktor Bouquet från Cam-

bridge, the Rev. Ph. Usher, Gloucester, the Rev. D. C. Dunlop, samt the Rev. H. Waddams, London. Från skandinavisk sida var Norge representerat genom biskop Eivind Berggrav, professor Lyder Brun, sogneprest doktor H. Ording och universitetsstipendiat E. Molland (de sista dagarna deltog även missionär Bugge); från Finland deltog professor E. G. Gulin, Helsingfors, och från Danmark sogneprest R. Prenter. De svenska deltagarna voro biskop G. Aulén, kyrkoherde G. Ankar, Stockholm, och professor R. Bring, Lund.

Konferensens tema var denna gång *Kyrkan*. Från olika sidor upptogs frågan om kyrkobegreppets innebörd till diskussion. Vid den första sessionen behandlades kyrkan i Nya testamentet; prof. Lyder Brun gav en sammanfattning av exegetikens forskningsresultat på detta område och the Rev. H. Waddams framlade de nytestamentliga grunderna till anglikanismens kyrkosyn. — Under nästa session redogjorde the Rev. Usher mer i detalj för den anglikanska uppfattningen av kyrkans väsen och för utvecklingen av den anglikanska uppfattningen i denna fråga; från skandinavisk sida framlade biskop Aulén innebörden i kyrkobegreppet och uppvisade, huru otjänliga begreppen »synlig» och »osynlig» kyrka voro. Alla dessa på förhand skrivna, kortfattade »papers» kommenterades först av författarna, varpå en livlig diskussion vidtog. — Efter det att under den tredje sessionen prof. Gulin och the Rev. Dunlop behandlat predikan inom kyrkan och under den fjärde biskop Berggrav och doktor Bouquet ställt kyrkans predikan i relation till väckelse och uppfostran (varvid under diskussionen även frågan om betydelsen av människans »förnuft» och hennes egen förmåga berördes), följde konferensens mest avgörande session, den femte, under vilken canon Quick på glänsande sätt framlade sin syn på sakramenten och doktor Ording behandlade kyrkans sakramentala karaktär. Diskussionen blev här som livligast, och de olika kyrkoupfattningarna inom anglikansk och luthersk teologi konfronterades med varandra. Under en sjätte session redogjorde biskopen av Southwark och kyrkoherde Ankar för förhållandet mellan stat och kyrka i resp. hemland, vid en sjunde behandlade sogneprest Prenter, som under hela konferensen tog en livlig och högt uppskattad del i diskussionen, frågan om kyrkans frihet, varvid han tog tillfället i akt att giva en grundlig och vederhäftig framställning av den lutherska reformationens principiella

syn på världslig överhet och kyrka. — Efter en sista session, där prof. Bring och missionär Bugge behandlat ämnet *Ecclesia militans* et triumphans, fick diskussionen övergå till att gälla plats och ämne för en kommande konferens. Denna skall äga rum i England om två år; dess tema skall vara Försoningen.

Betydelsen av dessa inofficiella teologkonferenser ligger ej i vissa beslut eller resolutioner, som skulle konstatera, vari man är enig. Vikten vid sammanträdena ligger mer på det muntliga samtalet än på de i förväg författade korta »papers», varmed sessionerna inledas, och konferenserna som helhet torde ha väl så stor betydelse genom den förståelse, som uppkommer under den dagliga samvaron med dess tillfällen till personliga samtal, som genom fixerade uttalande vid konferensbordet. Varje dag började och slutade med gemensam kort gudstjänst, på morgnarna vanligen engelsk, på aftnarna norsk; engelsk och svensk nattvadsgudstjänst höllos och på söndagen i församlingens kyrka norsk. — Alla, som tidigare varit med, voro eniga om att den ömsesidiga förståelsen alltmer växer, också just där man som mest klart framlägger den egna principiella ståndpunkten utan utjämningsförsök. Undan för undan lära sig de anglikanska teologerna se och respektera, vad för de lutherska teologerna är viktigt och väsentligt och vice versa; man lär sig inse, vad man menar med sina uttryck, vad som ligger bakom teologiska framställningar och begrepp; och genom konfrontationen med den andra kyrkans och teologiens tänkesätt lär man även bättre se det egna, båda i dess styrka och i dess begränsning. I många stycken kommo vid denna konferens den olika uppfattningen fram, men enheten i Anden blev också starkt upplevd och erkänd.



# TEOLOGISK LITTERATUR

## FORSKARE OCH SIARE.

EINAR BILLING: *De etiska tankarna i urkristendomen i samband med dess religiösa tro. Andra, utvidgade upplagan. Sveriges Kristliga Studentrörelses Bokförlag 1936. Pris häft. 8: 50, inb. 10: —.*

Med den upplaga, som nu utkommit av Einar Billings »De etiska tankarna» har äntligen ett av de inflytelserikaste arbetena inom svensk teologi blivit tillgängligt i presentabelt skick. Det är en tilldragelse, som i vida kretsar redan hälsats med den största tillfredsställelse.

Ofullbordad är visserligen boken alltjämt. Men de förut i stympat skick tillgängliga avsnitten ha avrundats, och ett tredje, som tidigare varit gömt i en festskrift, har tillagts. Dessutom har en mera fristående uppsats om naturlagsbegreppets förhistoria, även den tidigare publicerad i en festskrift, medtagits. Kompletterad med den tidigare i en andra upplaga utgivna skriften »Försoningen» ger alltså den kraftiga volymen en samlad och någorlunda fullständig bild av Billings bibel-teologiska arbete.

Om man här använder uttrycket »bibelteologisk» för att ange, att det är den med bibelutläggning sysslade delen av Billings produktion som åsyftas, måste man genast precisera, vad man i detta sammanhang vill mena med termen. Man kan av det gedigna exegetiska arbete, som lagts till grund för framställningen, förledas att glömma, att den föreliggande boken är en *systematisk* avhandling. Dess förnämsta värde ligger icke i de ofta slående tolkningarna av enskilda bibelställen i och för sig utan i den totalsyn, som här växer fram, i det strikta sammanhang, som analysen påvisar — även om naturligtvis detta sammanhang i sin tur visar sig hålla provet just i de exegetiska detaljerna och omvänt fungerar som heuristisk princip för textförståelsen. I själva verket kan det ju icke finnas någon motsättning mellan historisk och systematisk metod, när det gäller att utforska en trosåskådning. Det är intet annat än historia, när man söker så fullständigt

och så exakt som möjligt rekonstruera den ifrågavarande åskådningen, att förstå den utifrån dess innersta och drivande motiv, dess »konstitutive element» (s. 12), så att sammanhanget mellan de olika tankarna och bilderna framstår icke som tillfälligt utan som nödvändigt, levande och organiskt. Kallar man sin metod »historiskt-systematisk», som Billing gör (s. 11), kan detta endast betyda, att man gör anspråk på att skriva verklig historia, icke blott mekaniskt kompilerad krönika. Man nöjer sig icke med att stå där med alla bitarna i handen, man vill se dem förenade genom »das geistige Band», som en gång gav dem samlad och enhetlig innebörd. — Att Billing anser detta vara endast första delen av den systematiska teologiens uppgift, inverkar icke på strängelsen i genomförandet.

Det är väl intet tvivel om att det är enheten av energiskt genomförd totalsyn och samvetsgrann detaljanalys, som bibehållit denna bok så frisk och levande genom de trettio år, som förflutit sedan den skrevs. Även om man känner den ganska noga förut, är det med både glädje och spänning man läser om den. Den har verkligen något väsentligt att säga om de bibliska trosåskådningarnas inre sammanhang. Den bringar ordning i ett stoff, som hotar att kväva genom sin rikedom. Den ger överblick och därmed verklig insikt, icke blott dött vetande.

Att boken är spännande ligger också i arten av den grundsyn, som här anlägges. Billing har inskräppt uppenbarelsens karaktär av ett handlande i och genom historien på ett sådant sätt, att svensk teologi icke kunnat glömma det. Den berömda »historiesynen» var väl i och för sig icke ny. Framför allt i Gamla testamentet låg den alltför uppenbart i dagen för att icke vara känd sedan gammalt. Men Billing har genomfört den på områden, där man icke var van att räkna med den, på dogmatikens och etikens i trängre mening. Och han låter icke den aktiva uppenbarelsen sluta med Nya testamentet. Som motto över Billings teologi kunde sättas Jesu ord enligt Johannesevangeliet: »Min Fader verkar intill nu».<sup>1</sup>

Det var i synnerligen behaglig tid, som denna uppenbarelsens aktivitetskaraktär framhävdes. Det historiska stod icke särskilt högt i kurs, då kristendomen höll på att reduceras till några »enkla tankar» eller

<sup>1</sup> Denna tankes närvaro i Billings hela författarskap har framhållits av E. Rodhe, En blick på de trenne sista decenniernas svenska teologi, *STK* 1927 s. 309 ff. Dess betydelse för den unkyrkliga rörelsen påpekas av H. Pleijel, *Die jungkirchliche Bewegung in Schweden. Ein historischer Umriss. Deutsch-Nordische Zeitschrift*, Festnummer 1929, s. 62 ff., jfr s. 67 ff.

till äventyrs några lika »enkla bud».<sup>1</sup> Det kan lättare tänkas än beskrivas, vilket intryck det på dylikt håll måste ha gjort, när Billing kunde påpeka, att innehållet i »Jesu evangelium» faktiskt är detta, för all del ävenledes enkla, *buaskap*: Gudsriket är nära (s. 300). Om svensk teologi jämförelsevis lindrigt kom undan de ofruktbara problemställningar, som antydas med uttrycket »den historiske Jesus», så kan Billing tillskriva sig en mycket stor del av äran därför. Det har utförligt påvisats av Folke Holmström, som i sin avhandling om det eskatologiska motivet i modern teologi givit honom en hedersplats för hans från de samtida exegetiska heroernas så fördelaktigt avvikande sätt att tolka Jesu livsverk.<sup>2</sup> Den dramatiska historiesynen har lett till en framställning, som på detta omstridda område har bestämda företräden framför de flesta stora och världsberömda inläggen, fastän den för språkets skull förblivit okänd utanför Sverige.

Den motsättning, som så kom till uttryck mellan Billing och dåtidens ledande — eller åtminstone mest högröstade — teologi, återföres i den föreliggande boken till sina yttersta grundvalar. För att klarare kunna bestämma den bibliska etikens typ låter förf. den framträda mot bakgrunden av grekernas etiska tänkande. Detta geniala grepp torde intimt höra samman med hans avgörande upptäckt. I varje fall hör den därur resulterande jämförelsen till det som består. Utan den skulle front och program svårligen framstått så markerat. Billing har icke endast blottat svalget mellan den hellenska och den kristna etiken, då han i ofta citerade vändningar fastslår den förras principiella ego-centricitet, som allra minst dess »eros» för ut över (s. 74 f., 78). Före den dialektiska teologien och utan dess tungomålstalande och andra äventyrligheter har han otvetydigt, skarpt och klart dragit gränsen mellan den »filosofiska» vägen till gudskunskap och uppenbarelsens väg. Distinktionen i sig själv är ju urgammal, men den hade suddats till betänkligt av upplysningstänkandet, tills man slutligen kommit där-

<sup>1</sup> De etiska tankarna 1936 s. 290 not 2: »... mitt i vårt 'evangeliska' land hörde jag en gång vid en diskussion i Uppsala en bekant teolog yttra, att Jesu *evangelium* består i det enkla *budet*: Du skall älska Herren din Gud av allt ditt hjärta... och din nästa såsom dig själv. 'Ville man blott' tillades det, 'förstå detta, skulle man aldrig behöva frukta, att kristendomen skulle bli antikverad'.» — Anmärkas må, att ett tryckfel i denna not (πονερεῖ i st. f. πονηρεῖ) pietetsfullt bevarats från 1. uppl. — liksom även förväxlingen av andra och tredje personen s. 321: såsom av meningens fortsättning framgår är det hos Matteus som saligprisningarna ha karaktären av utsagor (tredje personen), medan de hos Lukas äro formulerade som tilltal (andra personen).

<sup>2</sup> Folke Holmström, Det eskatologiska motivet i nutida teologi 1933 s. 103 ff.

hän, att vad som skulle kunna godtagas som »uppenbarelse» måste vara identiskt med vad »förnuftet» krävde och som alltså egentligen icke behövde uppenbaras. Vad därutöver var, var »antikverat». Den grekiska filosofreligionen i dess olika former och avläggare är alltid ett immanenstänkande i den meningen, att den räknar med ett visst slags evidens hos sina trossatser. Även om man icke menar sig kunna strikt bevisa, så rör man sig dock i sista hand med förmenta rimligheter och självklarheter, förmenta förnuftstankar, som på ett eller annat sätt förklaras krävda av människans väsen. Och därför ges också denna tro ett falskt sken av vetande, samtidigt med att den utesluter varje drag i gudsbilden, som icke är tillskuret efter människans beläte.

När man tillräckligt länge insupit ett sådant immanenstänkande, kan man helt enkelt icke fatta en tro, som bygger på vittnesbörd om rent irrationella, d. ä. icke konstruerbara, fakta och som möter Gud i hans uppståndne Krist. Man har vant sig att hävda »förnuftets rätt till prövning även i trosfrågor». Det förefaller vara en primitiv ståndpunkt, en tankens kapitulation att mena, att Guds aktiva uppenbarelse i historien skulle kunna säga oss något om honom, som icke, åtminstone principiellt, den blotta eftertanken lika bra skulle kunnat säga.

Det är sålunda en verklig befrielsegärning, som utförts genom denna konfrontering av Hellas och Israel. På den ena sidan en gudsföreställning, som födes ur det egna medvetandets djup och som icke för ut över det egna jaget. På den andra »en Gud, som ej först behöver av människan uppsökas i ett avlägset metafysiskt fjärran, utan som själv träder mitt in i hennes liv, som är henne, kunde man säga, blott alltför nära» (s. 77). Två religioner stå emot varandra, och om den ena kallar sig för vetenskap, filosofi eller filosofisk etik eller naturlig religion eller tankefrihet, så skall det icke kunna dölja förhållandet. »Förnuftet» och dess krav är i detta sammanhang ingenting annat än en kort sammanfattning av kristendomens enda verkliga konkurrentreligion i Västerlandet.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Det är aldrig överflödigt att påpeka, att med denna insikt om skillnaden mellan arvet från Israel och arvet från Hellas mycket väl kan förenas en synnerligen hög uppskattning av det senare, av dess viktiga historiska mission, eventuellt av dess pedagogiskt förberedande betydelse för kristendomen etc. Men det är ett vetenskapligt legitimt intresse att arbeta fram vardera linjen i dess egenart. Och från kristen ståndpunkt kan det självfallet aldrig bli fråga om att i minsta mån jämkna på evangeliet för att anknypa det till kulturarvet i övrigt. Evangeliet är för tron en gudomlig storhet, och därför finnes ingen prutmån. Och även rent idéhistoriskt är det ju så, att en organisk totalsyn antingen föreligger helt eller också inte alls. Försöker man taga något, medan man ratar annat, sker urvalet efter en främmande princip, och det är då denna som är det sammanhållande bandet i en ny åskådning.

Det torde vara svårt att säga, för hur många det varit en utesäglig lättnad att få inse detta, då den idealistisk-teistiska livsåskådning, som länge ansågs vara ett oundgängligt stöd för kristen tro, började ramla ihop. Man fann sig plötsligt mycket lätt kunna undvara dessa bevis för tron, som alltid varit så besvärliga, även då de ansågos hållfasta, därför att de alltid haft en egen mening om vad som skulle tros.

Vi ha redan nämnt, att Billing icke inskränker teologins uppgift till att enbart fastställa den kristna trosåskådningens innebörd. Hans teologiska forskning skall också förbereda svaret på den frågan, vilken av de undersökta grundåskådningarna som är den sanna (s. 12 f.). Ragnar Bring har ingående analyserat denna tankegång hos Billing och därvid ansett sig kunna konstatera ett alltför långt gående beroende av Herrmann.<sup>1</sup> Även om man instämmer i kravet på att teologien som vetenskap måste avstå från att taga position för eller emot, finns det emellertid ingenting som hindrar, att man kan se det som en viktig uppgift för den kristne tänkaren — till skillnad från teologen i trängre bemärkelse — att föra den kristna trosvisshetens talan och utifrån den vunna insikten i kristendomens egenart belysa om möjligt hela vår erfarenhet. Billing har i historia och vardagsliv velat peka på den genom hinder frambrutande gudsgärning,<sup>2</sup> som är en oupplöslig enhet av oavkortad nåd och omutlig rättfärdighet. Som en sannskyldig siare har han velat få oss andra att se vad han sett — och den nyaste svenska kyrkohistorien vittnar om att han i stor utsträckning lyckats. Även i detta avseende är den föreliggande boken klassisk. Här lägges den solida grunden för den djärva utblicken. Även som nyckel till att förstå Sveriges kristne tänkare par *préférence* skall boken bevara sitt värde och sin aktualitet.

MARTIN LINDSTRÖM.

#### DE TEOLOGISKA GRUNDVALARNA FÖR LUTHERS EKONOMISKA IDÉER.

HEINZ REYMAN: *Glaube und Wirtschaft bei Luther*. 116 S. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1934. Kart. RM 3: 20.

Under den innevarande brytningstiden har frågan om en nyorientering av den kristnes inställning till det ekonomiska livets problem kommit att intaga en synnerligen framskjuten plats på socialetikens

<sup>1</sup> R. Bring, *Dualismen hos Luther* 1929 s. 7 ff., och dens., *Till frågan om den systematiska teologiens uppgift* 1933 s. 109 ff.

<sup>2</sup> Jfr E. Billing, *Herdabref* 1920 s. 40.

dagordning. Samtidigt har den teologiska nyorienteringen allt mer genomgripande fått sin inriktning bestämd av det fördjupade inträngandet i Luthers kristendomstolkning. Under sådana förhållanden kan en specialundersökning av reformatorns uttalanden i ekonomiska frågor, som söker återföra dessa på de bärande motiven i hans religiösa grundsyn, påräkna särskilt intresse, även om man är väl medveten om, att Luthers etiska bedömning tar alltför mycket hänsyn till de enskildas samveten och situationens krav för att man hos honom skulle kunna vänta en rationellt entydig lösning eller ett i detalj utformat program för våra dagars socialekonomiska problem.

Lic. Heinz Reymanns lilla översiktligt upplagda dissertation ligger på samma metodiska linje som den systematiska Lutherforskningen i samtiden. Den strävar sålunda att jämväl i Luthers ekonomiska uttalanden uppvisa den inre enhetlighet och slutenhet, som blir en följd av att han ser allt i livet utifrån en religiös helhetssynpunkt. Om den ekonomiska historiens och religionssociologiens män från sina utgångspunkter blivit stående vid att hos Luther konstatera genomgående »in-konsekvenser», i det hans ställningstagande till exempelvis rikedomerna uppvisar både världsbejakande »hedoniska» och medeltidsmässiga »asketiska» drag, så finner Reymann i Luthers trosprincip ansatspunkten för både accepterandet och kritiserandet av det ekonomiska livets alla yttringar. På helt annat sätt än den katolska medeltiden kan Luther ge kristlig legitimation åt människans ekonomiska verksamhet såsom det nödvändiga medlet för livets uppehållande, eftersom hans antropologiska totalitetsaspekt ej medgiver någon värdeskillnad mellan kropp och själ, materiellt och andligt: genom att se egendom, arbete och varuutbyte i skapelsetrons ljus har Luther kunnat religiöst värdesätta alla de nödvändiga funktioner, som han mötte i sin samtids ekonomiska liv. De tre huvudformerna av ekonomisk synd, den ängsliga omsorgen, girigheten och ockret, återföras likaledes till enbart graduellt skilda yttringar av själva den religiösa grundsynden, otron: genom att tillskriva de ekonomiska nyttigheterna ett absolut och avgörande i stället för ett relativt och tjänande värde kommer man att förlita sig på de skapade tingen i stället för på Skaparen själv.

I det Reymann så bringar ordning i Luthers tidshistoriskt präglade utsagor om sin samtids ekonomiska förhållanden vill han ge ett »historiskt bidrag till en systematisk fråga», som i nutiden fått avgörande vikt, spørsmålet om det principiella förhållandet mellan »skapelse- och frälsningsordningar». Fråga är dock, om den systematiska själv-

besinningen fått gripa djupt nog att från grunden förnya hela denna problemställning. Vi ha att aktge på det principiella grundschemat, efter vilket Reymann grupperat sitt historiska material. Såsom utgångspunkt för teckningen av Luthers ställning till kulturproblemet avvisar Reymann inledningsvis det dubbeltydiga naturrättsbegreppet och söker i stället förstå hans konkreta etik under dubbelbetraktelsen »Schöpfung und Sünde». Det existentiella allvaret i att skapelsen genom synden blivit förvärd i strid mot sin bestämmelse blir undanskymt genom den enbart graduella distinktionen mellan »absolut» och »relativ» naturrätt (s. 27, not). Skapelsetanken fordrar erkännande, syndtanken kritik av det ekonomiska livet. Det framstår för oss såsom uppgift i ljuset från den förra, såsom fara i ljuset från den senare (s. 28). Denna motsättning mellan skapelse och synd skall nu övervinnas av den kristliga kärleken, som genom att upphäva synden återför den syndiga skapelsen till dess ursprungliga bestämmelse (s. 87). Skapelsen är i alla sina ordningar anlagd på att i kärleken finna sin uppfyllelse (s. 89). Kärleken är alltså en frälsningsordning, som står i djupaste sammanhang med skapelseordningen, då båda i sista hand ha framgått ur samma Guds vilja (s. 92).

Denna ansats förefaller dock ej vara helt genomförd. Då det inbördes förhållandet mellan dem framställes såsom ett komplementförhållande, synes skapelseordningen stundom få en självständig ställning i förhållande till frälsningsordningen, t. ex. då de ställas mot varandra under schemat av motsatsen aktivitet och passivitet eller självhävdelse och självhängivelse: »Der Vollzug der Schöpfung fordert menschliches Handeln, Aktivität, der Vollzug der Erlösung göttliches Handeln, Passivität. Die Verpflichtung zur Aktivität auf Grund der Schöpfungsordnung wird durch die zur Passivität auf Grund der Erlösungsordnung nicht aufgehoben» (anm. s. 59). »Die Schöpfungsforderung des Selbst-Seins steht mit der Erlösungsforderung des 'Für-die-anderen-Seins' in einem notwendigen Wechselverhältnis . . . Von der Schöpfung her wird Anerkennung des Ich, von der Erlösung her Hingabe des Ich gefordert. In seinem Sein ist der Mensch für sich selbst, in seinem Handeln für die anderen da . . . Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Selbstsein und Liebe, stehen so in einem notwendigen Wechselverhältnis, das nur in der konkreten Entscheidung gelöst werden kann» (s. 94—95).

Även om den kristna kärleken bestämmes såsom motsats till »Selbstliebe», är dess positiva innehåll ej analyserat fram med tillräcklig

skärpa. Därigenom blir ej heller skapelseordningen nog klart kvalificerad utifrån frälsningen i Kristus. Detta är måhända grunden till att arbetet med sin avslutande utredning trots det formellt klara schemat knappast lyckas skapa någon större saklig klarhet om hur det konkreta etiska handlandet i kärlekens sinnelag skall kunna tjäna till att utjämna spänningen mellan skapelse och synd.

När kärleken blott bestämmes så, att den har att återföra den syndiga skapelsen till dess ursprungliga bestämmelse, så förefaller det, som om förhållandet mellan fallen skapelse och fulländad frälsning ännu i allt för hög grad vore tänkt i analogi till det mellan relativ och absolut naturrätt.

FOLKE HOLMSTRÖM.

#### KATEKETISK LITTERATUR.

FENDT, L.: *Katechetik. Sammlung Töpelmann. Theol. Hilfsbücher. Band 1. 1935, 108 s.*

SCHIEDER, JULIUS: *Katechismusunterricht. Kaiser Verlag, München 1934, 197 s.*

Då den kände engelske missionsledaren D:r Oldham, som bl. a. ägnat omfattande undersökningar åt kristendomsämnets ställning inom det evangeliska skolväsendet världen runt, för några år sedan besökte vårt land och därvid erhöll kännedom om det utrymme, det svenska skolväsendet lämnar åt undervisning i kristendom, förklarade han, att vi i detta hänseende nog hade bättre ställt än i något annat land. Antagligen hade han rätt, och vi kunna kanske vara tacksamma för att en jämförelse på denna punkt utfaller till vår fördel. Kristendomsundervisning är inom alla våra skolformer obligatorisk, och huvudparten av svensk ungdom ställer sig ännu under kyrkans fostran i konfirmandskolan. Men därmed är ingalunda sagt, att allt är som det bör vara. Folkskolans undervisningsplan 1919 nedskar ju ganska betydligt det tidigare åt undervisning i kristendom rikligt tillmätta timantalet, 1933 års läroverksstadga medförde den mycket beklagliga inskränkningen i gymnasiets översta ring till endast en kristedomstimma pr vecka, och den väntade nya seminariestadgan kommer med all säkerhet att visa samma tendenser. Ändringar till det bättre med avseende på ämnets kvantitativa ställning kunna vi nog varken nu eller framdeles räkna med.



Det gäller att under sådana förhållanden göra det bästa möjliga av situationen. Här som alltid är det till sist den enskilde läraren det kommer an på, om kristendomsundervisningen skall nå sitt syfte att »mana lärjungarna till allvarlig eftertanke i religiösa och etiska frågor» (läroverksstadgan) eller »främja deras religiösa och sedliga utveckling» (folkskolestadgan). Men kristendomslärarekåren är brokigt sammansatt. Av konfirmandläraren och läroverksläraren i ämnet väntar man sig givetvis det personliga intresse, som här är av ofantligt mycket större betydelse än inom något annat fack. Folkskolans lärarepersonal kan man icke a priori tillskriva ett sådant specialintresse. Många äro nog för ämnet i fråga ganska likgiltiga, andra känna kristendomsundervisningen som en tung börda, och hos några torde man även kunna spåra en rentav fientlig inställning till det hela. Å andra sidan ha vi dock fullgoda skäl att hos den stora massan förutsätta lojal efterlevnad av gällande bestämmelser, och de äro säkerligen icke få, för vilka undervisning i kristendom ter sig både som den viktigaste och käraste uppgiften.

Men även om nu kristendomsläraren i kyrka eller skola är, för att tala med Fendt, »ein heftig Beteiligter», måste han ägna oavslätlig uppmärksamhet åt sin undervisning och låta sig vara angeläget att i möjligaste mån följa med utvecklingen på området. Slentrian och slapphet äro lärarens farligaste fiender och framförallt ödesdigra, när undervisningen berör livets högsta värden. »Han är gammal lärare, han behöver inte bereda sig» är en ofta hörd men icke desto mindre mycket enfaldig utsaga. Just den äldre läraren behöver ägna grundlig omsorg åt sin preparation för att icke »torka in». Även om nu varje lärare i viss mening måste ha sin egen metod och sin självständiga uppfattning av den bästa formen för sitt kunskapsmeddelande, fritager detta honom ingalunda från skyldigheten att ständigt öka såväl sitt allmänna som särskilt sitt pedagogiska vetande. Man har nog rätt att för kristendomsämnets vidkommande särskilt understryka detta förhållande.

Man är därför tacksam för de handledningar, som utkomma till lärarens tjänst. På svenska språket ha vi tyvärr ej så många. Som värdefulla vilja vi dock peka på den av finländske professor Rosenqvist utgivna Den elementära religionsundervisningen, en verkligt bra bok, som har mycket att giva läraren både i kyrka och skola, samt den nästan klassiska I katekesfrågan, innehållande granskningar och synpunkter av 1913 års katekesnämnd. Är den svenska litteraturen mager, flödar den tyska så mycket rikligare. Docenten G. Lindberg har i Ny kyrklig tidskrift (Tredje årg. 1934) givit en omfattande redogörelse

för den nyare tyska kateketiska litteraturen. Jag känner icke alla de av honom uppräknade arbetena, men bland dem, jag tagit kännedom om, vill jag särskilt framhäva E. P f e n n i n g s d o r f, *Wie lehren wir Evangelium*, 3 uppl. 1930, K a b i s c h - T ö g e l, *Wie lehren wir Religion?*, 7 uppl. 1931 samt den förträffliga St ä g l i c h, *Der Konfirmandenunterricht*, 1928.

Sedan denna översikt skrevs, ha utkommit de tvenne arbeten, som här skola anmälas. Om den ena av dessa, Fendts *Katechetik*, kan man fatta sig kort. Den är uppenbarligen skriven av en man, som står mycket främmande för allt vad pedagogik och ungdomspsykologi heter. Visserligen ger den sig ej ut för att vara någon direkt praktisk handledning utan mera en principiell utredning av hithörande frågor. Men även av en sådan kan man begära anvisningar, möjliga att tillämpa och för undervisningen befruktande. Men sådana saknas nästan fullständigt. Framställningen är synnerligen invecklad och språket den verkliga »lärdomsrotvälkan». De förtvivilade försöken att finna en förbindelse mellan den kyrkliga undervisningen och »nationalpolitische Erziehung» lämna åtminstone en svensk läsare oberörd. Ej heller har man mycket glädje av kapitlet *Die katechetische Differenzierung des Stoffes*, om vilket anmeldaren måste bekänna, att han har ytterst svårt att fatta meningen med det hela. Erkännas skall dock, att i slutkapiteln om *Die Einzelfächer* en del värdefulla vinkar givas, som dock för en någorlunda erfaren lärare ej innehålla något nytt.

En bok av helt annan kaliber är Schieders *Katechismusunterricht*, en mycket grundlig utläggning av Luthers lilla katekes. Här är det tydligen den klarsynte pedagogen, som för pennan, och här kan man verkligen tala om nytt ljus över gamla klenoder. Varje moment genomdiskuteras med utomordentlig grundlighet, och stoffet blir stundom nästan överväldigande. Man kanske ibland tycker, att det schema han följer vid sin utläggning: *nōmina, res, actum och verbum* ej alltid riktigt passar för ett stoffets tillrättaläggande och får prägeln av en viss konstruktion. Men detta betyder ej mycket, då detaljförklaringarna äro av synnerligen stort värde. Det är tacknämligt att finna en kateketisk författare, som ej väjer tillbaka för svårigheterna utan frimodigt griper sig an med problemen och söker tillrättalägga dem med hänsyn till ungdomens förutsättningar. Hans teologiska inställning kan nog bli föremål för kritik, men den skicklighet och snabbhet, varmed han förvandlar det dogmatiska till det kateketiskt brukbara, skjuter undan eventuella teologiska invändningar. Illustrationsmaterialet är i allmänhet väl valt, fast det direkt tyskt betonade kanske ej lämpar sig för en

svensk kateket. Boken är fylld av små praktiska vinkar, som öppna förbindelser till skilda samhällsgrupper och vardagslivets olika förhållanden. En kristendoms lärare, på vilket stadium han än undervisar, vare sig han verkar i kyrka eller skola, skall i detta kateketiska arbete finna en verklig guldgruva. Att hans framställning begränsar sig till Luthers lilla katekes, bör ej utgöra hinder, där denna ej läses, då de pedagogiska utblickarna äro vida och synpunkterna lätt låta sig tillgodogöras i kristendomsundervisningen, i vilken form denna än för övrigt må bedrivas.

GUSTAF LINDEBERG.

A. G. HEBERT: *Liturgy and Society. The function of the Church in the modern world.* Faber and Faber, London 1935, 267 sid. Pris 12 sh. 6 d.

A. M. RAMSEY: *The Gospel and the Catholic Church.* Longmans, Green and Co., London 1936, 238 sid. Pris 7 sh. 6 d.

Father Gabriel Hebert, medlem av the Society of Sacred Mission i Kelham, är en av förgrundsgestalterna i de engelsk-svenska kyrkliga förbindelserna. Han har översatt ett flertal svenska teologiska arbeten till engelska, uppträtt som författare i denna tidskrift, deltagit i de anglo-skandinaviska teologkonferenser, som hittills hållits. Sverige har han besökt vid flera tillfällen och ett betydande antal svenska teologer ha gästade honom i den märkliga prästbildningsanstalt, där han är en högt skattad lärare. De som haft förmånen att råka honom ha fångslats av hans livliga ingenium, hans friska och originella väsen, hans vida vyer, av skärpan i hans omdömen och icke minst av hans rika kristliga erfarenhet och brinnande nitälskan.

Den innehållsrika och lärorika bok han nu skrivit berör en mångfald aktuella frågor — såsom förklarligt är, när det är fråga om en så omfattande sak som »kyrkans funktion i den moderna världen». Men boken har samtidigt ett centrum, kring vilket det hela kretsar: kyrkans liturgiska gudstjänstliv. Ingenting ligger emellertid Hebert mera fjärran än den tanken att det här skulle vara fråga om arrangemang för liturgiska finsmakare eller fromhetens virtuoser. Ivrigt bekämpar han föreställningen att religionen skulle vara en specialitet för somliga människor. Ingenting är honom mera angeläget än framhållandet av att kristendomen har ärende till alla slags människor och levnadsvillkor samt att den måste framställas för människorna på ett sådant sätt, att detta blir fullt tydligt. Dessa tankegångar äro hos Hebert djupt förankrade i den kristna bekännelsens innersta, i inkarnationen, som aldrig

upphör att predika, att frälsningen syftar till det mänskliga livet i dess totalitet.

Orsakerna till att Hebert låter sina meditationer om kristendomen och »den moderna världen» kretsa kring det liturgiska gudstjänstlivet äro som sagt helt andra än esteticism och religiös exklusivitet. De äro vida djupare förankrade och röra närmast följande tre punkter: den kristna bekännelsen, den kristna fromhetens art och kristenhetens enhet.

1. Den kristna kyrkans liturgiska gudstjänstliv är ett levande uttryck för den kristna bekännelsen. Det står också såsom ett skydds-värn gentemot kristendomens omtolkning på det ena eller andra sättet. I detta sammanhang vänder Hebert upprepade gånger sin kritik mot senare tiders försök att omtolka kristendomen i antropocentrisk riktning eller rentav ersätta den med en blott human religiositet. Han säger ironiska och träffande ord om den särskilt under ett tidigare skede utbredda benägenheten att vilja betrakta en »häretisk» inställning till kristendomen såsom ett utslag av »religiöst framsteg». Den positiva hållning till kristenhetens samfällda bekännelse, som kommer till levande uttryck i det liturgiska gudstjänstlivet, är emellertid enligt Hebert allt annat än doktrinär formelbundenhet. Hebert vet icke av någon ängslighet för vetenskapliga undersökningar. Han vill hålla dörren till den historisk-kritiska forskningen öppen på vid gavel. Den gamla »liberalismens» tal om det kristna »dogmat» såsom ett avfall var intet resultat av vetenskaplig forskning utan hade sin grund däri att vederbörande tolkade kristendomen från sina antropocentriska förutsättningar. Bortfalla dessa fördomar, ter sig dogmat såsom ett värn för kristendomens egenart. Det kommer därvid icke an på de gamla formlerna såsom sådana — dessa kunna vara mer eller mindre tjänliga — utan på den religiösa innebörden. Och denna religiösa innebörd kommer renast och mäktigast till sin rätt, när dogmat möter oss i den liturgiska gudstjänstens form.

2. Det liturgiska gudstjänstlivets betydelse för den kristna fromheten ligger enligt Hebert framför allt däri att det slår vakt kring den kristna gemenskapen gentemot ensidig individualism. Vad Hebert har att säga om denna sak hör till det intressantaste i boken och ger många prov på djup inblick i det kristna troslivets psykologi. Icke minst intresseväckande är den historiebetraktelse, som knyter sig till dessa utredningar. Med anknytning till tankegångar, som framburits från den liturgiska reformrörelsen inom den romerska kyrkan, framför allt från benediktinskt håll, vill Hebert göra gällande, att den stora omsvängningen till en extrem individualism har skett under medeltiden,

icke minst genom inflytande från den eros-betonade medeltidsmystiken. Från liturgisk synpunkt tar sig denna förvandling bl. a. uttryck däri att gudstjänsten icke längre — på samma sätt som i äldre dagar — är en »coporate worship». Menigheten deltar icke längre så som tidigare aktivt i gudstjänsten, i dess böne- eller nattvardsliv. Dess andaktsövningar löpa s. a. s. snarare parallellt med den officiella gudstjänsten, något som framför allt framträder däri, att kommunionen förlorar sin centrala plats i nattvardsfirandet. I detta sammanhang riktar Hebert en skarp kritik mot den praxis att fira söndagens huvudgudstjänst såsom nattvardsmässa utan kommunikanter, vilken vunnit en viss utbredning inom anglo-katolicismen.

Den överbetoning av den religiösa individualismen, som slagit igenom under medeltiden, fortsätter enligt Hebert inom den romerska katolicism, som närmare utgestaltats genom kontra-reformationen. Han hänvisar här bl. a. till att kommunionen alltfort lösgjorts från huvudgudstjänsten och blivit en rent privat angelägenhet, till kulten av det reserverade sakramentet, det heliga hjärtat, rosenkransen, till de »asketiska övningarna» o. s. v. Den syn på kyrkan, som här vuxit fram, har sina betydande brister. Visserligen talas det mycket om kyrkan såsom en hierarkisk kvasi-politisk institution och såsom en ofelbar auktoritet, men där finns icke något utpräglat sinne för kyrkan såsom »Christ's mystical Body, God's universal Family, God's building composed of living stones», synpunkter som först kommit till sin rätt i och genom den liturgiska reformrörelsen.

Det har sitt intresse att se hur Hebert från dessa synpunkter bedömer reformationen och den följande protestantiska kristendomen. Luthers betydelse var, att han »called men back from the dry intellectualism of the Scholastics to faith in God's real action». Men han förmådde, enligt Hebert, icke på samma sätt som Paulus kombinera evangeliet om rättfärdiggörelsen genom tron med en stark lära om de kristnas gemenskap med varandra såsom lemmar i en och samma kropp. Visserligen erkänner Hebert — i anslutning till Brilioths undersökningar om nattvardsens historia — att reformationen »did bring back something of the old sense of fellowship in Christian worship». Beträktelsens facit blir snarast, att Luther icke förmådde övervinna den ensidiga individualism, som framträtt under medeltiden — han var i så måtto »typical of his age». Vad den senare protestantismen beträffar framhåller Hebert att vi här möta en parallellföreteelse till den av kontrareformationen bestämda romerska katolicismen. Den utpräglade individualismen inom den senare protestantismen skiljer sig emellertid från den romerska

därigenom att den icke är i lika grad eros-betonad. Dess största risk är dess benägenhet att låta det kristna livet vila i den religiösa erfarenheten såsom sådan och därigenom lösgöra detta liv från den objektivitet, som är dess fasta grund.

3. Heberts arbete har en stark ekumenisk inriktning. Förf. hävdar önskvärdheten av att de liturgisk-gudstjänstliga synpunkterna på allvar komma till tals i de ekumeniska förhandlingarna. Överhuvud måste den gudstjänstliga synpunkten spela en väsentlig roll vid bedömandet av de olika kyrkosamfundens karaktär och liv. Frågan om vad reformationen betydde för Church of England besvaras bäst genom en undersökning av det gudstjänstliv, som här växte fram. Vad det ekumeniska arbetet beträffar skriver Hebert följande karakteristiska ord: »Vi behöfve hålla konferenser, som i första hand inrikta sig på klarläggandet och tolkningen av liturgisk-gudstjänstlig praxis och som sedan fortskrida till undersökning av de läromässiga differenserna. Sådana konferenser skulle verkligt representera de olika kyrkorna; ty medan det i varje kyrka finnes olika teologiska skolor, är gudstjänstordningen gemensam för alla medlemmar».

\*                      \*

\*

I förordet till sin bok *The Gospel and the Catholic Church* avtackar A. M. Ramsey bl. a. också Hebert för bistånd, som lämnats honom under arbetet. Det finns också onekligen en ganska nära släktskap mellan de båda här anmälda böckerna. I uppställning och planläggning äro de emellertid varandra mycket olika. Medan Hebert från sin liturgiska utgångspunkt söker belysa både den kristna kyrkans inre historia och hela raden av för dagen aktuella kyrkofrågor, har Ramsey koncentrerat sig till ett enda teologiskt-ekumeniskt problem. Boken har, såsom antytt, sin bakgrund i den ekumeniska debatten. Man skulle kunna säga, att bakgrunden närmare bestämt är det faktum, att denna debatt ofta kommit s. a. s. i baklås. I diskussionerna angående »Faith and Order» har en stark motsättning gjort sig gällande: institutionalistisk-legalistiska och rent religiösa synpunkter ha särskilt vad »Order» beträffar brutit sig med varandra och debatten har icke kunnat komma ur fläcken. Ett huvudsyfte med Ramseys bok är nu att föra debatten ut ur detta läge. Man skulle också kunna vända på saken och säga: att en sådan bok som denna kunnat skrivas är ett intyg om att de hittills förda ekumeniska debatterna icke varit utan frukt.

Det karakteristiska för Ramseys arbete är att det principiellt vill anlägga endast rent religiösa synpunkter på kyrkofrågan. Också frågan om »Order» måste ses från religiös synpunkt, icke »legalistiskt» utan från evangeliets egen synpunkt. Bokens förra del utgöres av en grundlig och i flera avseenden särdeles intresseväckande undersökning av kyrkoidén. Huvudsynpunkten är kyrkan såsom »the Body of Christ crucified and risen». »By death and resurrection Christ is made one with men, so that men, by death, may be one in Him.» Avsikten är sedan att söka visa upp att och på vad sätt det kyrkliga ämbetet är förbundet med detta rent religiösa kyrkobegrepp. Huvudsynpunkten blir därvid, att det kyrkliga ämbetet står i inre organiskt sammanhang med evangeliet självt samt ger uttryck åt detta därigenom att det visar hän till Kristusgåringen och till den universella kyrkan. Dop, nattvard, apostlar, den heliga skrift och trosbekännelsen — allt bär vittne om frälsningen i Kristus och om den *ena* kyrkan. Alltsammans är skapat av evangeliet och utgör tillsammans ett enda odelbart vittnesbörd om detta. Den »katolicitet», om vilken här är fråga, växer alltså organiskt fram ur evangeliet och kan icke betraktas såsom någon slags främmande tillägg till detta. »From the structure of the Church men learn to share in Christ's death and in the universal family, wherein Christ is made complete.»

Bokens andra huvuddel utgöres av en historisk-kritisk analys, i vilken kristenhetens historia och de olika kristna huvudkyrkorna konfronteras med den förut utvecklade kyrkosynen. Historiebetraktelsen har tydliga likheter med den som vi nyss mötte hos Hebert. Här må endast återgivas några karakteristiska uttalanden om medeltiden och den romerska katolicismen och om reformationen.

I ett kapitel om utvecklingen inom katolicismen framhåller Ramsey, att den västerländska katolicismen mitt i all yttre framgång föret bilden av en lemlästad katolicism. Den innehåller element, som leder den nära nog till raka motsatsen av katolicitetens sanna mening. Ramsey hänvisar till den imperialistiska papalismen, till söndringen mellan öst och väst, till den legalism, som trängde in i kyrkans lära om Kristi frälsningsverk, Guds kärlek, synd och förlåtelse samt kyrkan. Kyrkan betraktas mera såsom en institution, vilken människorna ha att underkasta sig än såsom »a Body, which is its members themselves». I samband med detta sistnämnda framhålles att fromheten blir genomgående individualistisk. Slutligen hävdas att allt detta sammanhänger med »perversions in the Gospel of God». Härom heter det bl. a.: »passionen betraktades såsom objekt för de kristnas 'devotion' och

såsom en impuls till bot och ödmjukhet; men den sågs alltför litet såsom redskapet för Guds suveränitet över världen». Den kontrareformatiska katolicismen var gripen av lika intensivt nit för en andlig och moralisk reform som någonsin protestantismen. Men den har dock icke förmått återställa och giva nytt liv åt läran om kyrkan såsom Corpus Christi. Den hindrades däri såväl genom papalismen som genom fromhetens utpräglade individualism. Ramsey avslutar detta kapitel med en undersökning av tendenser, som tyda på växande sinne för katolicitetens verkliga innebörd och talar i detta sammanhang såväl om de liturgiska reformrörelserna som om anglikatolicismen. Den verkliga katoliciteten kan emellertid endast fullt återställas, säger han oss, i och genom »the return of the Gospel of God». »The claim of Catholicism is that it shows to men the whole meaning of the death and resurrection of Jesus.» Är katoliciteten så sammanlänkad med evangeliet drives den åter och åter tillbaka till Skriften — den är nödsakad att på allvar ställa sig inför de frågor som en gång restes av reformationen och inför dess lösenord: »Guds ord», »sola fide», »sola gratia», »soli Deo gloria». »Dessa äro katolicismens egna temata, genom dessa föddes den till liv. Men det är här fråga om temata, som läras och åter-läras i ödmjukhet, och katolicismen står alltid inför Wittenbergs kyrkodörr för att läsa den sanning, genom vilken den skapats och genom vilken den tillika dömes: 'kyrkans sanna skatt är det hög-heliga evangeliet om Guds ära och nåd'.»

De senast återgivna orden vittna med all önskvärd tydlighet om Ramseys uppskattning av reformationen och det centrala i Luthers gärning, som är ingen mindre än »the revival of the Gospel». Denna uppskattning är emellertid hos förf. förbunden med vissa erinringar. Visserligen erkänner han — i en viss olikhet med Heberts ovan refererade uttalanden — att förnyelsen av evangeliet tillika betydde en förnyelse av kyrkosynen; Ramsey skriver härom: så snart det paulinska evangeliet kommer tillbaka, kommer också »*inevitably*» med detsamma den paulinska kyrkosynen. Han finner det oriktigt att tala om reformationen såsom individualistisk. Luther lär Corpus Christi med samma kraft som Augustinus gjort i sina predikningar. Man måste då fråga sig, fortsätter förf., hur det kan komma sig, att reformationen icke lyckades skapa någon full, orubblig lära om kyrkan såsom Kristi kropp, att den i stället senare dukade under för individualism och subjektivism. Svaret blir en hänvisning till den kontrast, som förf. trots allt finner föreliggande mellan Luther och N.T. Tvenne omständigheter framhävas: dels att Luther blev så upptagen av »the initial experience of justifica-



tion», att han icke fattade betydelsen av den disciplin, den kamp och den ordning, som är nödvändig för att själen skall ledas framåt på helgelsens väg, dels att Luther icke insåg den fulla betydelsen av »the order of the Church». Visserligen är det ämbete, om vilket Luther talar — ministerium verbi et sacramenti — ingenting vagt och obestämt. Men vad ämbetets ställning beträffar har Luther intet annat intresse än det som går ut på att giva det nödigt beskydd och detta beskydd skall enligt honom komma från fursten och staten. Så övergick kontrollen över kyrkorna i stor utsträckning till staten och kyrkans ämbete blev blott alltför lätt en tjänare åt religiös nationalism, något som visar en brist i Luthers tänkande och kyrkliga statsmannaskap. Det var, slutar Ramsey, något som fattades i fråga om Luthers återgång till den urkristna kyrkan. »He omitted the fact of the one visible Church as historical, apostolic, and continuous in its ordered life, with an Apostolate expressing the dependence of the parts upon the whole. Lutheranism in fact tended to represent the Pauline communities *without* the Church order behind them and without St Paul in his office as Apostle.»

Om kalvinismen säger förf., att den lägger den största vikt vid kyrkans ordning och disciplin. Den saknar däremot en hel del av kyrklighetens inre anda. Under det att Luther ignorerar den yttre ordningen, har han i sin syn på Kristus och de kristna starkt sinne för »the Church's mystical meaning». Calvins kyrkosyn är snarast utilitaristisk. Kyrkan »is not perceived as the glow of Christ's Incarnate presence; it is the policeman sent to protect the Christian life by commands and prohibition».

Till sist blott några ord om Ramseys syn på den anglikanska kyrkan. Han vänder sig mot den uppfattning, som blott vill säga, att den anglikanska kyrkan sluter inom sig två varandra motsatta riktningar, den »katolska» och den »evangelikala» samt att det för anglikanismen utmärkande skulle vara en viss »comprehensiveness», för vilken den största kyrkliga konsten skulle vara att låta de olika kyrkliga riktningarna balansera varandra. »Om vår uppfattning av det Nya Testamentet och särskilt av de paulinska epistlarna är korrekt, äro dessa två sanningar — den katolska och den evangeliska — i själva verket en. Att förstå den katolska kyrkan, dess liv och ordning är att se den såsom ett uttryck för Guds evangelium. Att förstå Guds evangelium är att med alla de heliga hava del i uppbyggandet av Kristi kropp. Därför kunna de två synpunkterna på anglikanismen icke skiljas från varandra. Den äger en full katolicitet endast om den är trogen mot

Guds evangelium. Och den är fullt evangelisk, endast om den uppehåller den kyrkans ordning, i vilken en viktig sida av evangeliet tar sig uttryck. Att förringa reformationens vittnesbörd och den engelska kyrkans skuld till reformatorerna är att förlora något av kyrkans innebörd; att förringa kyrkans ordning och betrakta den såsom indifferent är att brista i evangelisk insikt, eftersom kyrkans ordning stammar från evangeliet.»

Med detta uttalande, som är utomordentligt karakteristiskt för förf:ns intentioner, avslutar jag min recension. Avsikten har endast varit att giva ett intryck av den intresseväckande syn på kristendomen och dess historia, som präglar de båda arbetena. Det skulle föra alldeles för långt att vilja ingå i en diskussion om de vittfamnande problem böckerna upprullat. Det må till sist blott sägas, att de här anmälda engelska arbetena äro föredömliga i det stycket, att de vilja analysera kyrkoproblemen från en *rent religiös synpunkt*, d. v. s. från evangeliets egen synpunkt. Därmed föreligger möjligheten för en fruktbarande diskussion.

GUSTAF AULÉN.

ANDERS NYGREN: *Dogmatikens vetenskapliga grundläggning. Sthm, Diakonistyrelsens bokförlag, 1935, 165 sid., fotomekaniskt nytryck av den 1922 utgivna upplagan.*

Nygrens ovan nämnda arbete har länge varit slutsålt; äntligen har det åter blivit tillgängligt. Då den första upplagan ej anmälts i denna tidskrift, må arbetets betydelse nu antydast. Enligt anmälares åsikt är denna synnerligen stor, ehuru dess svenska språkdräkt hindrat den teologiska publiken att i en utsträckning, som skulle stå i rimlig proportion till verkets betydelse, förstå dess innebörd och konsekvenser för teologisk forskning i allmänhet.

Problemet angående dogmatikens vetenskapliga grundläggning fattas av somliga teologer såsom ej berörande det centrala innehållet i teologien. Och kanske är det naturligt, att man stundom velat vända sig bort från alla försök att klarlägga teologiens vetenskapliga grund; det har ej varit ovanligt att man velat liksom försvara teologien och söka göra den acceptabel för en anspråksfull »vetenskap». Nygrens arbete har emellertid intet att göra med dylika apologier. Men problemet om teologiens vetenskapliga grundläggning tvingar sig fram av helt andra, inre teologiska skäl. De apologetiska försöken att göra teologien presentabel för den förnäma och hemligen beundrade »vetenskapen»

utgå vanligen från ett på förhand accepterat, värdebetonat vetenskapsbegrepp. För Nygren åter är vetenskap närmast helt enkelt att framställa en företeelse på sant sätt. Men då det är fråga om t. ex. komplicerade religiösa företeelser, blir det ett stort problem, hur detta skall vara möjligt. Hur skall man kunna sant och objektivt framställa kristendomens innebörd? Vilken metod skall man använda för att kunna ge en sann och riktig framställning av vad kristendomen är? Blott den teologi, som återger den givna kristendomen i dess objektiva realitet, ej såsom godtyckliga själsyttringar utan i dess faktiskt givna inre sammanhang, kan förtjäna kallas både kristlig och vetenskaplig.

Det är ett synnerligen lyckligt grepp av Nygren att vid behandlingen av problemet om dogmatikens vetenskapliga grundläggning genast gå till det mest storstilade försök som finnes att lösa detta, till Schleiermacher, och att låta sin egen lösning framkomma under analysen av dennes åskådning. Ty de svårigheter, med vilka Schleiermacher arbetar, äro alltjämt aktuella, och det lösningsförsök, Nygren visar föreligga hos honom, har aldrig någon gjort allvar av att fullfölja; det har även i Schleiermachers egen framställning drunknat i andra tankegångar, genom vilka han snarare konserverat de svårigheter, han avsett lösa, än övervunnit dem. Nygren visar emellertid upp, att Schleiermacher ej kan förstås, om man ej genomskådar hans försök att lösa frågan om teologiens objektivitet med hjälp av en bestämd tankelinje hos Kant.

Det problemläge, som Schleiermacher grep in i, var till ytterlighet förvirrat. Upplysningsteologien hade sökt uppvisa kristendomens objektivitet genom att återföra den på den »naturliga» religionen, vars sanning återigen legitimerades genom dess överensstämmelse med vissa människans natur tillhöriga idéer. Så hade man först identifierat alla religioner; det funnes i alla religioner en gemensam kärna, återgående på ett naturgivet anlag, vilken kärna mest kommit till sin rätt i kristendomen. Dennas sanning åter ådagalades genom dess överensstämmelse med allmänna moraliska och »förnuftsgivna» idéer. Så sammangyttrades frågan om kristendomens förhållande till andra religioner med frågan om kristendomens sanning. Schleiermachers lösning innebär först, att han upplöst denna gyttning. Problemet om kristendomens sanning kunde behandlas med hjälp av en tankelinje hos Kant, enligt vilken den etiska erfarenheten hade sin egen giltighet, som ej kunde legitimeras genom att återföras på någon annan erfarenhetsform. I analogi därmed söker Schleiermacher uppvisa den religiösa erfarenhetens egen »transcendentala» giltighet, dess oberoende av annan erfarenhet. Att legitimera en religiös utsaga genom att återföra den på en

moralisk idé eller en förnuftsgiven sanning blir så omöjligt. Men de religiösa utsagorna bli ej därför meningslösa eller godtyckliga, utan ge uttryck åt ett bestämt och legitimt syfte. Vad åter beträffar kristendomens förhållande till andra religioner och till religionens idealbegrepp, den s. k. naturliga religionen, är det omöjligt att återföra all konkret religion på denna; därför kan man ej finna det värdefulla och typiska i en religion genom att apriori utgå från ett allmänt religionsbegrepp utan man måste gå till den konkreta religionen i dess historiskt givna gestalt och empiriskt undersöka de i den givna religionsvärdena. Därvid gäller det att aktge på vad som konstituerar sammanhanget i den enskilda konkreta religionen, dess centrum, eller m. a. o. de religiösa föreställningar, vilka göra den enskilda religionen till vad den är och som därför ej kunna avlägsnas från denna utan att allt i densamma förändras, de som ange det positiva, som den enskilda religionen har att säga. En religions väsen är med andra ord ej vissa idéer, som kunna fastställas genom en konstruktion apriori; detta kan finnas endast genom ett studium av sammanhanget mellan en historiskt given religions tankar och att fastställa en religions väsen blir en helt annan uppgift än att undersöka giltigheten av religion i allmänhet. Den förra frågan har med konkreta religioner att göra, den senare med det allmänna religionsbegreppet, med religiös »erfarenhet» i transcendental mening, med religionen såsom kategori (i motsats till moral och vetande).

Då man efter att ha noggrant följt Nygrens bevisföring blivit övertygad om fakticiteten av en tankegång i antydd riktning hos Schleiermacher, kan man ej annat än känna det som en tragedi, att den teolog, som just gjorde en ansats att genombryta upplysningsteologiens syn på den naturliga religionen, mer än någon kommit att grundlägga ett betraktelsesätt, enligt vilket utgångspunkten för förståendet av kristendomen är en i all religion gemensam känsla, vilken tanke blott är en psykologisk omformning av tanken på den naturliga religionen. Schleiermacher står ju emellertid som utgångspunkten för den 1800-talets upplevelseteologi, som ej utan orsak kunnat förebrås för att i sin kristendomstolkning ha tagit som sista orienteringspunkt individens subjektiva religiösa upplevelse. Genom Nygrens framställning förstår man emellertid, på vad sätt Schleiermacher gled bort från den tankegång, vilkens innebörd ovan antytts; den djupare motsatsen mot upplysningsteologiens sammanblandning mellan religionsbegreppet självt och den konkreta kristendomen kom att skjutas åt sidan för en nära till hands liggande motsats, en, som sammanhänger med romantikens opposition mot upplysningssidéerna. Så konserverades emellertid det,

som egentligen skulle övervinnas, ty i förhållande till kristendomen komma upplysningens och romantikens idéer djupast sett att stå på samma plan och ge uttryck åt ett och samma.

Nygrens arbete är klart skrivet och framställningen är knapp och koncis. Det ovanstående utgör mer några randanteckningar än ett försök att återgiva hans tankegång. Denna kan ej flyktigt återgivas i sin stringens och slutenhet. Det går ej att läsa arbetet hastigt och sedan behålla ett visst helhetsintryck. Varje ord är menat just som det står där och först vid ett inträngande studium kommer man underfund med arbetets oerhörda betydelse. Genom det gives ej blott en ny förståelse för Schleiermachers insats och innebörden i 1800-talets teologi utan även en utgångspunkt för en teologi, som är i stånd att klart och sant framställa den objektivt givna kristendomen och så på en gång fyller det vetenskapliga kravet på sanning och objektivitet och det kristliga kravet att verkligen ge uttryck åt kristendomens budskap, sådant det självt vill vara, utan att det fördunklas genom att bedömas med för dess syfte främmande måttstockar; man inser också vari det berättigade, resp. oberättigade, ligger i talet om religionens »sanning».

R. BRING.

AXEL JOHANSSON: *Frälsningsbegreppet hos Carl Olof Rosenius. Ak. avb. Lund 1936. 393 sidor.*

Det torde visserligen knappast kunna sägas, att Carl Olof Rosenius var någon överväldigande eller i eminent mening stor religiös personlighet. Detta hindrar emellertid inte, att han haft ett inflytande såsom få på vårt folks religiösa utveckling. Han företräder alltså en fromhetstyp, som måste sägas vara i hög grad representativ. Redan av denna anledning är det därför av synnerligen stort värde, att det nu har publicerats en avhandling, som gör Rosenius' religiösa åskådning till föremål för en systematisk undersökning. Det är en dylik undersökning, som föreligger i och med Axel Johanssons ovan angivna arbete.

I inledningen motiverar förf., varför han givit sitt arbete titeln: »Frälsningsbegreppet hos Carl Olof Rosenius». Betraktar man Rosenius' åskådning, så är här frälsningen centrum i människans religiösa inställning (s. 12). »Allt övrigt i systemet är i förhållande till detta (d. v. s. frälsningsbegreppet) andrahandsbegrepp. Det (frälsningsbegreppet alltså) innehåller sålunda i sig hela den rosenianska kristendomssynen» (s. 12 f.). Förf:s undersökning inriktar sig sålunda visserligen på »frälsningsbegreppet», men på grund av den behärskande

ställning, som detta intager hos Rosenius, kommer hans framställning att i realiteten omfatta Rosenius' religiösa åskådning i dess helhet. Förf. nöjer sig emellertid ej med att ge en s. a. s. naket refererande framställning av Rosenius' åskådning. Han vill på samma gång undersöka, huruvida de religiösa motiv, som utmärka kristendomen, verkligen hos Rosenius komma helt till sin rätt. Han vill alltså m. a. o. undersöka, i vad mån Rosenius' kristendomssyn verkligen återger kristendomens väsen (s. 14 ff.). Därvid anknyter han till den tolkning av kristendomens väsen, som i nära anslutning till den moderna lutherforskningen givits av en viss teologisk riktning (s. 16). När alltså förf. i sitt arbete konfronterar Rosenius med »den principiella teologiska grundsynen» eller »de principiella teologiska synpunkterna» (jämf. t. ex. s. 15), såsom han uttrycker det, så ligger alltså i detta, att han vill ställa Rosenius i relation till kristendomens väsen, så som detta tolkats av en viss angiven teologisk riktning (Aulén, Nygren m. fl.). I förbigående måste vi därvid ifrågasätta, huruvida ej termen »den principiella teologiska grundsynen» är tämligen olyckligt vald, då denna term lätt väcker den föreställningen, att teologien skulle äga en normativ uppgift, något som ju förf. ej avser (se t. ex. s. 17). — Inledningen innehåller vidare en kritisk granskning av de föreliggande källorna och avslutas med en kort utblick över den följande framställningen.

Kap. 1, som i viss mån torde kunna betecknas såsom den mest centrala delen i den föreliggande avhandlingen, bär titeln »Frälsningsteologien». Förf. vill genom detta kap. nå fram till en »fixering av frälsningsbegreppet» (s. 60). Han tager därvid till utgångspunkt för sin framställning Kristi frälsningsgärning. I denna, såsom Rosenius uppfattar den, ligger något tvåfaldigt (s. 71 ff.). Den är dels en kärlekens gärning, då Kristus inträder i människornas ställe och åtager sig deras förlorade sak, dels och på samma gång en laglydnadens gärning, då Kristus uppfyller Guds för människan bestämda fordran. Men nu är, menar förf., det senare, d. v. s. laglydnaden, principiellt sett det viktigaste momentet i Kristi frälsningsgärning, under det att kärleken, sådan den kommer till uttryck i denna gärning, icke på samma sätt principiellt är av nöden (s. 72). Ty hade laglydnaden kunnat komma till stånd på annat sätt, genom släktets eget fullgörande, såsom det också ursprungligen skedde hos den första människan före fallet, så hade kärleken i Kristi frälsningsgärning ej varit av nöden. Frälsningens goda vinnes alltså genom laglydnad, vare sig genom människans egen, såsom det före fallet skedde, eller genom Kristi laglydnad, såsom efter fallet blivit nödvändigt. För att visa, vad frälsningen medför, vad

som är frälsningens goda eller »frälsningsinnehållet» (s. 65), måste man alltså enligt förf. aktgiva på Kristi laglydnad eller, som förf. ofta uttrycker det, Kristi »frälsningslaglydnad».

Med utgångspunkt härifrån visar nu förf., att Kristi »frälsningslaglydnad» medför ett dubbelt gott. Kristus har uppfyllt lagen, och han har därigenom (åt människorna) förvärvat Guds »vänskap». Det goda, som Kristi laglydnad medför, består alltså dels i lagens fullbordan och därmed också det goda samvetets vittnesbörd, dels även och på grund härav Guds »vänskap» och alla de goda gåvor, som denna medför (s. 158). Förf. ger en synnerligen fyllig belysning av den dubbelhet, som på detta sätt kännetecknar Rosenius' åskådning, genom en undersökning av det rosenianska uttrycket »för Guds skull» (s. 83 ff.). Människan skall uppfylla Guds lag, d. v. s. stå i överensstämmelse med Guds »laghelighet», men på samma gång — och detta är innebörden i uttrycket »för Guds skull» — får detta bud sin motivationskraft genom Guds allmakt och de gåvor, som Gud på grund härav kan meddela människan. För att åskådliggöra denna dubbelhet inför förf. de båda hjälpbegreppen det »inre» och det »yttre» området (s. 114 ff.), d. v. s. å ena sidan lagens och helighetens område, å andra sidan »det utom detta mötande området», allmaktens och skapelsens område och vad det innesluter. Förf. ger här en skarpsinnig analys av Rosenius' åskådning och konfronterar denna samtidigt (se kapitlets senare delar) med den »principiella teologiska grundsynen», d. v. s. med de motiv, som ligga i kristendomens väsen. Hans huvudanmärkning kan härvid sägas vara den, att enligt denna senare frälsningen är uttryck för ett Guds omedelbara, personliga förhållande till människan och att därför Rosenius' uppfattning av frälsningen, såsom ett i viss mån sakligt fattat, dubbelt gott måste betecknas såsom en depotensierad uppfattning av frälsningens innebörd. I samband härmed ger förf. en inträngande analys av begreppen »straff» och »lön».

Kap. 2 bär rubriken »Trosteologien». Det första kap. äger enligt förf. en »final» prägel (s. 35, 211), d. v. s. det är präglat av inställningen »göra, för att» (s. 35). Laglydnaden, t. ex. Kristi »frälsningslaglydnad», är inriktad på överensstämmelse med Guds laghelighet och erhåller därigenom också det »yttre» områdets, Guds allmacts gåvor. Denna finala prägel bestämmer nu enligt förf. till *en* del även kap. 2, d. v. s. trosteologien. Genom tron erhåller visserligen människan en gåva, d. v. s. frälsningens goda, och i så måtto bär tron, enligt förf:s terminologi, en »kausal» prägel. Men på samma gång ligger det i det rosenianska trosbegreppet, såsom förf. genom en inträngande undersökning visar,

att tron i viss mån fattas såsom ett människans eget bejakande av frälsningen genom Kristus. Tron uppfattas på detta sätt i viss mån såsom uttryck för en människans egen aktivitet, varigenom hon tillgodogör sig frälsningens goda. I denna mening bär tron en »final» prägel. Det sist nämnda momentet i tron, vilket förf. benämner »den frälsande tron», behandlas i kapitlets förra delar (s. 242 ff., 292 ff.), och i anslutning härtill gör förf. en värdefull utredning av frihetsbegreppet hos Rosenius. Det först nämnda, det »kausalt» präglade momentet i tron, benämner förf. »den älskande tron» eller »troskärleken» (s. 273), och denna behandlas i kapitlets senare delar (s. 263 ff., 307 ff.). Detta moment i tron, alltså »den älskande tron» eller »troskärleken», korresponderar nu, enligt vad förf. framhåller, mot Guds frälsningskärlek, varom vi nedan få tillfälle att anställa några reflexioner.

Kap. 3 utgör en framställning av »Helgelse-teologien». Detta kap. bär enligt förf. en »kausal» prägel (s. 35, 211, 377, 387). Helgelsen bygger nämligen enligt förf. på »troskärleken» (s. 339). Ty då människan genom »troskärleken» eller »den älskande tron» har fått del av Guds nåd, så har hon redan, vad Gud fordrar, och helgelsen kan sålunda betraktas såsom uttryck för eller realiserande av det, som hon redan äger. För övrigt belyser förf. på ett synnerligen rikhaltigt sätt Rosenius' uppfattning av helgelsen. Av särskilt intresse är i detta sammanhang, vad han anför om helgelsen såsom trons vittnesbörd, om helgelsens begränsning till det religiösa området och om lagens funktion i helgelsen. — I kap. 4, som närmast är att betrakta såsom ett kompletterande tillägg till den föregående framställningen, behandlar förf. »Rosenius' egen kamp emot 'lag' och lönetanke».

Det härmed givna referatet har endast kunnat ange några huvudpunkter, och det har endast kunnat lämna en antydning om det synnerligen rika innehållet i den föreliggande avhandlingen. Om denna måste det sägas, att den inte endast vittnar om en ingående kännedom om Rosenius' åskådning och är behärskad av en oavlätlig strävan att låta denna i dess olika nyanser komma till uttryck. Förf. har samtidigt med stort teologiskt skarpsinne givit den rosenianska åskådningen en systematisk belysning. Hans arbete kommer därför inte endast att för framtiden utgöra den teologiska introduktionen, när man vill taga del av Rosenius' åskådning. Genom sin skarpsinniga analys av de rosenianska begreppen har han på samma gång givit ett värdefullt bidrag i den dogmatiska diskussionen. — Detta senare kommer i sin mån att åskådliggöras, när vi nu fråga, om man på någon punkt skulle vilja göra någon anmärkning till förf:s arbete.



Allra först bör det sägas, att det nog hade varit önskvärt, att förf. i inledningen på ett mera fylligt sätt angivit planen och gången i den följande framställningen. Det hade då varit lättare att överblicka sammanhanget mellan arbetets olika delar. Såsom det nu är, är läsaren i detta avseende mest hänvisad till de smärre återblickande partierna i bokens olika avsnitt. Men vidare kan man uppkasta frågan, huruvida det verkligen inte på en eller annan punkt finnes en viss diskrepans mellan vissa partier i det föreliggande arbetet.

I kap. 3 behandlar förf. helgelsen, men denna bär enligt förf. en »kausalt» prägel, eftersom den har sin grund i »troskärleken» (s. 339), som är »kausalt» betonad. Nu förhåller det sig ju emellertid så, att i det rosenianska trosbegreppet, såsom vi ovan refererat, även finnes ett »finalt» moment, nämligen »den frälsande tron», som i viss mån utgör ett ifrån människans egen aktivitet utgående bejakande av frälsningen. Men om detta »finala» moment finns vid trons uppkomst, så måste det ju också finnas vid trons bevarande, och då helgelsen måste ses såsom »trons vittnesbörd» (s. 348 ff.), så måste detta finala moment präglade även helgelsen, liksom det präglar tron. I själva verket antyder förf. själv detta förhållande (se framför allt s. 346). Men då finns det ingen anledning att, såsom förf. gör (s. 35, 211, 377, 387), införa helgelsen under rubriken »kausalt», utan det vore riktigare att, såsom förf. gör ifråga om trosbegreppet (kap. 2), ange den såsom bestämd av ett »kausalt» och ett »finalt» moment.

Man torde också kunna uppkasta en fråga rörande kap. 1 och dess förhållande till kap. 2. Förf. vill genom detta kap. (kap. 1) nå fram till ett fixerande av frälsningsbegreppet, och han tager därvid sin utgångspunkt i Kristi »frälsningslaglydnad» (s. 60 ff.). Men därvid bortser han, såsom vi sett, från, att denna är ett verk av Guds kärlek, och betraktar den i detta sammanhang enbart såsom laglydnad. På detta sätt kommer han fram till det resultatet, att frälsningen, såsom vi förut anfört, innesluter ett dubbelt gott, och att frälsningen innebär människans införsättande i detta dubbla goda (s. 158, 192). Förf. har härvid utan tvivel på ett skarpsinnigt sätt framhävt ett dominerande drag i den rosenianska åskådningen, men därvid har han i viss mån renodlat en viss tendens i Rosenius' åskådning. Nu är det visserligen oklanderligt att av metodiska skäl (jämf. s. 208) göra en dylik renodling, men det måste ju härvid betonas, att det är en renodling, som är avsedd att framhäva en viss tendens. Då det däremot framhäves, att Kristi laglydnad dock är uttryck för Guds kärlek, vilket ju Rosenius mycket starkt betonar, så ligger häri, synes det oss, en annan tendens, ett annat

motiv, som i viss mån kan vara ägnat att motväga den mera sakligt orienterade uppfattningen av frälsningens »goda», som sammanhänger med uppfattningen av Kristi laglydnad. Nu menar anmälaren ingalunda, att förf. skulle ha förbisett dessa omständigheter. I kap. 1 införes ju det sist nämnda motivet i de sammanhang, där förf. framhäver, att kärleken (jämte allmakten) gör sig gällande bredvid »lagheligheten» (se t. ex. s. 100 ff.). Och i kap. 2 införes Guds frälsningskärlek (s. 270 ff.), som är »utgivande, förbarmande kärlek». Men icke desto mindre finns det en viss oklarhet i förf:s framställning. Ty i kap. 1 förefaller det flerstädes (jämf. t. ex. s. 157 f., 191 f.), som om »frälsningsbegreppet», d. v. s. vad frälsningen »innehåller», vore angivet i och med den undersökning, som tager sin utgångspunkt i Kristi laglydnad med bortseende från kärleken. Och det bidrager ej heller till klarheten, att frälsningskärleken på allvar införes först i kap. 2, som ju behandlar »trosteologien». Gentemot denna vår anmärkning kan det inte invändas, mena vi, att kap. 1, när det tager sin utgångspunkt i Kristi laglydnad, skall visa vad frälsningens »goda», dess »innehåll», är, under det att kap. 2 visar, huru Guds frälsningskärlek införsätter människan (genom tron) i detta goda. Ty i betonet av Guds frälsningskärlek ligger det, synes det oss, ett motiv, som närmare utfört, i viss mån kan innesluta en annan uppfattning av frälsningens »innehåll» än den, som vinnes, när man enbart betraktar Kristi laglydnad.

Förf. vill konfrontera den rosenianska åskådningen med kristendomens väsen, och han anställer i detta sammanhang många synnerligen värdefulla undersökningar. Härvid kan det visserligen frågas, om man inte i hans framställning av kristendomens väsen, vad han alltså inför under rubriken »de principiella teologiska synpunkterna», på någon punkt kan möta någon oklarhet. Förf. är t. ex. angelägen att undvika den dubbelhet som utmärker den rosenianska åskådningen och som han kännetecknar med de båda hjälpbegreppen det »inre» och det »yttre» området, men på ett och annat ställe förefaller det, som om han själv i viss mån förutsatte denna delning (se s. 160 ff.). I ett annat sammanhang skiljer förf. mellan »en skapelsens och allmaktens sfär» och »en soteriologisk sfär ovanför skapelsen» (s. 314 ff.).

Dessa våra randanmärkningar förringa på intet sätt det stora värde, som förf:s arbete äger. De äro tvärtom ägnade att åskådliggöra, på vilket inträngande sätt förf. har undersökt den rosenianska åskådningen och vilket värdefullt bidrag han därmed också har givit i den dogmatiska diskussionen.

HERBERT OLSSON.

*Kyrkohistorisk årsskrift utgiven av EMANUEL LINDERHOLM. Trettiofemte årgången 1935. Uppsala 1935, 328 sid. Pris (i bokhandeln) kr. 12.*

Till den långa serien av Kyrkohistoriska föreningens publikationer har också i år ett nytt band fogats. Det är utan tvivel en anledning till glädje, att detta betydelsefulla magasin för svensk kyrkohistoria fortsättes. Men det föreliggande bandet ger anledning till en viss undran, om serien icke numera redigeras enligt principer, som i väl hög grad avvika från dem, som från början givit åt densamma dess karaktär och dess värde.

Volymen inledes med två undersökningar med den gemensamma rubriken »Studier till Uppsala Domkyrkas historia», båda författade av domkyrkans åldrige, högt förtjänte förre syssloman N. J. Söderberg, som i den första av uppsatserna haft hjälp av sin son, kanslissekreteraren Edvard Söderberg. Denna första uppsats, »Den Leijonhufvudska donationen», står i nära sammanhang med den andra om »Orgverk i Domkyrkan», då den nämnda donationen delvis använts till orgelns byggande. Den senare uppsatsen ger en utförlig framställning av de kända orgelverk, som avlöst varandra i domkyrkan. En undersökning av detta slag är utan tvivel av värde och skulle ha en naturlig plats i ett utförligt verk om domkyrkans utrustning och inventarier. Däremot har jag svårt att finna, att den mycket ingående framställning, som här gives, och vari inryckts omständliga protokoll över syner på de hemman, som höra till donationen — illustrerade med bilder av boningshus och visthusbod —, vidare kontrakt och besiktningssinstrument angående de olika orgelverken, kan försvara sin plats i denna årsskrift, där de tillsammans fylla 145 sidor eller nära hälften av hela utrymmet.

Man skulle då åtminstone med skäl kunnat vänta, att det övriga utrymmet upptagits av verkliga kyrkohistoriska undersökningar eller akt-publikationer, vilkas berättigande icke kunde ifrågasättas. Så är emellertid icke förhållandet. Läsaren möter närmast två uppsatser av lektor Nat. Fransén: »Källorna till den svenska reformationstidens liturgiska utveckling» och »Den svenska katekestraditionens historiska ursprung». Författaren torde äga en verklig sakkunskap på det kyrkomusikaliska området, och jag förmodar, att de meddelanden han här har att göra, äro av påtagligt värde, liksom de vittna om att han fortsätter de arkivstudier, som redan lett till betydande resultat, särskilt genom framläggandet av Laurentius Petri's »De officiis ecclesiasticis». Men tyvärr

håller han sig icke inom det område, som han behärskar, utan ger sig in på en halsbrytande och obestyckt rekonstruktion av reformationens allmänna förlopp. Han postulerar en »folkkyrklig» reformation, som byggt på 1400-talets »devotio moderna» och legat till grund för en »borgarkyrka», som sedan undanträngts av den furstekyrkliga linjen, som medförde det lutherska inflytandets seger. Så snart förf. kommer in på dessa funderingar, måste man sätta frågetecken för snart sagt varje rad i hans framställning, där den ej omedelbart slår en som rent barock. Det är utan tvivel en sällsam kyrkohistorisk uppfattning, som i Uppsala möte ser en seger för en »reformert och misoliturkisk» riktning. Tydligast framträder måhända författarens självsvaldiga konstruktionslusta i den andra uppsatsen, där han vill bevisa, att den svenska texten till katekesorden icke är den lutherska, utan tillkommit genom »en översättning från lekmannabiblarnas lågtyska formulering av texterna till catechismus canonicus». Som bevis har han här egentligen blott att anföra en viss likhet i formuleringen av ett par av buden — som givetvis långt tidigare funnits i en svensk översättning, som kan ha påverkats av lågtyska texter, och till vilka det var naturligt att anknyta vid den lutherska katekesens överflyttning till svenska. Det gör ett ganska egendomligt intryck, då författaren sätter sin egen forskning i motsats till »de subjektiva konjekturer och godtyckliga antaganden, som utmärkt den intrikata tidigare diskussionen härom» — och som exempel på denna diskussion hänvisar till docenten S. Kjöllers inlägg i frågan i Kyrkohistorisk Årsskr. 1931. Författaren behandlar över huvud sina föregångare på ett mycket vårdslöst sätt. Man förundrar sig över att utgivarens annars så vakna kritiska sinne icke reagerat inför lektor Franséns historieskrivning.

Om docenten C.-A. Mobergs undersökning »Från Abbé Vogler till John Morén» har jag icke möjlighet att bilda mig någon självständig uppfattning. Jag är övertygad om att det är en vederhäftig musik-historisk studie. Den vänder sig till en begränsad läsekrets och har ur allmän kyrkohistorisk synpunkt en rätt periferisk betydelse.

Under rubriken »Meddelanden och aktstycken» har utgivaren sammanfört en serie »akter till det teologiska examensväsendets ombildning under 1900-talet». Det är rätt överraskande att finna, att här icke mindre än 40 sidor av årsskriftens utrymme tagits i anspråk för ett avtryck dels av fem artiklar, som teol. stud. Em. Linderholm skrivit i Svenska Dagbladet år 1902, dels av en petition till Kungl. Maj:t från teologie studerande i Uppsala av samma år, dels slutligen av 1903 års

stadga för de teologiska examina. Det gäller således så gott som helt aktstycken, som redan föreligga i tryck och för den intresserade äro ganska lätt tillgängliga. Man måste fråga sig, om sådan brist förelegat på lämpligt material, att det varit nödvändigt att på detta sätt utfylla volymen.

Slutligen intagas under rubriken »Granskningar och anmälningar» tvenne av utgivaren i Uppsala teologiska fakultet avgivna yttranden rörande två doktorsavhandlingar (G. Kellermans och Bengt Jonzons) samt därjämte ett yttrande, som docenten S. Kraft avgivit över Kellermans avhandling. Att på detta sätt direkt använda fakultetsyttranden som recensioner synes vara en nyhet inom vår vetenskapliga litteratur, och exemplet manar icke till efterföljd. Det är i hög grad beklagligt, att årsskriften icke under den nuvarande utgivarens tid bevarat den utförliga recensionsavdelning, som tillfört de tidigare årgångarna så mycket av intresse.

Det är smärtsamt att nödgas konstatera, att den föreliggande årgången av Kyrkohistorisk Årsskrift icke svarar mot de krav, som måste ställas på en dylik publikation. Man vill gärna hoppas, att en återgång skall kunna ske till sådana redaktionsprinciper, som skulle kunna åt årsskriften återförvärva dess ställning som ett vetenskapligt högt kvalificerat, centralt organ för svensk kyrkohistorisk forskning.

YNGVE BRILIOTH.

NIKOLAI BERDIAJEW: *Von der Bestimmung des Menschen.* (Gotthelf-Verlag, Bern-Leipzig 1935; 396 sid.)

DOROTHY M. EMMET: *Philosophy and Faith.* (Student Christian Movement Press, London 1936; 164 sid.)

Man kan skilja på tvenne typer av religionsfilosofi. Stundom bestämmes religionsfilosofiens uppgift som ett filosofiskt utforskande av religionen. Religionerna betraktas som uteslutande objekt för vetenskaplig analys, och undersökningens mål är bestämmandet av ett allmännaste religionsbegrepp, vilket själv ej kan fattas som religiöst. Inom filosofien är det dock vanligare — om än ej i det nuvarande filosofiska och teologiska tänkandet i Sverige — att som religionsfilosofiens speciella uppgift se försöket att förena det vetenskapliga tänkandets fordringar med de krav som moralisk och religiös erfarenhet ställa. Ej heller här gäller det skapandet av någon ny religion vid sidan av de historiskt givna, utan det gäller ett utforskande av

dessas djupaste innebörd. Målet blir ett bestämmande av religionens väsen, som själv givetvis är religiöst. Man vill komma fram till en så sammanhängande och enhetlig livssyn som möjligt utifrån det förgångnas tankar och erfarenheter inför det närvarandes problem och fordringar. Det rör sig om att ge ett svar på frågan om människans bestämmelse, som problemet formulerats av Nikolai Berdiajew, själv en typisk representant för detta senare slag av religionsfilosofi.

Berdiajew är numera professor vid en rysk religionsfilosofisk akademi i Paris. Han var ursprungligen en revolutionens man, men övergick så småningom till en kristen grekisk-ortodox ståndpunkt och blev en av de många ryska flyktingarna. Han har sedan framför allt gjort sig vida känd för sina analyser och sin kritik av bolsjevismens ideologi, en kritik som även rönt uppmärksamhet i Sverige. I det här anmälda arbetet — en nyligen utkommen tysk översättning från en tidigare fransk upplaga — framlägger han sin allmänna teologiska och filosofiska åskådning.

I metodologiskt hänseende ställer sig Berdiajew uttryckligen på den senare av de två nyssnämnda religionsfilosofiska ståndpunkterna. Han anser att liksom filosofien förr stod under religionens herravälde har den på senare tider varit en slav under vetenskapen — den nämnda förra typen av religionsfilosofi skulle han betrakta som en trångsynt rationalistisk eftergift åt ett snävt, huvudsakligen matematiskt-fysiskt orienterat vetenskapsbegrepp. Filosofien utgör enligt Berdiajew en autonom sfär av det mänskliga tänkandet, och först i frihet kan den fylla sin uppgift, som är att ge en konkret lära om det mänskliga livet, att visa vad som är dess sanna mening.

I Berdiajews åskådning utgör lidandet ett väsentligt grundproblem, vilket torde vara ett rätt typiskt ryskt drag. Med utgångspunkt i lidandets, i det ondas problem föres förf. från vad han kallar den rationalistiska katafatiska teologien till den mystiska apofatiska teologien och antar som världens grund en urhemlighet; vi kunna blott komma till en *docta ignorantia*, som förkunnar urhemligheten i symbolens och mytens form. Ur det gudomliga Intet, »der Ungrund», framspringa treenigheten eller Gud-Skaparen och friheten, och häri ligger samtidigt källan till det goda och det onda. Detta är grundprincipen, och endast genom den kan man undgå en etisk ateism; ett äkta sedligt patos kan aldrig uthärda en monistisk åskådning. Och utan Gud kan man aldrig förstå människan. Livet är sedan att förstå som spänningen mellan Gud och människan, som tack vare friheten

kunnat göra uppror mot Gud. Från denna grundståndpunkt behandlar förf. sedan de teoretiska liksom även de rent praktiska religiösa och etiska problemen.

Det ovanstående må vara tillräckligt som en antydning om den riktning i vilken Berdiajews tänkande rör sig. Närmast skulle det väl kunna rubriceras som rysk mystik med inslag från Plotinos och Marcion. Bland senare tidens tankeströmningar, som hans åskådning står nära, torde man särskilt kunna nämna den s. k. existentialfilosofien och bergsonianismen.

Den inställning som ligger bakom ett sådant verk som Berdiajews kan betraktas som en egendomlig blandning av kritisk reflexion och religiös övertygelse, något som ju även kommer till uttryck i hans metodologiska överläggningar. I en liten studie, *Philosophy and Faith*, har den engelska filosofen Dorothy Emmet tagit upp denna fråga till behandling, alltså om hur det är möjligt att förena filosofens eller allmänt den teoretiska människans »Lebensform» — för att tala med Spranger — med det religiösa kravet på underkastelse och tillbedjan. Den skotske präst som började sina böner: Du som är vår yttersta hypotes och vårt eviga hopp, använder förf. som illustration för sitt problem. Hon finner emellertid, att motsättningen, som synes ligga häri, vid en något mera djupgående granskning försvinner. Religionen och filosofien komplettera tvärtom varandra. Redan filosofens vördnad för sanningen är principiellt sett en trosinställning. Och vidare lämnar den religiösa tron tänkandet material och anvisningar, utan vilka filosofien aldrig skulle kunna arbeta på lösningen av vad som är dess väsentliga och yttersta uppgift, frågorna om varats grund och väsen. Omvänt ingriper filosofien sovrande och klargörande i de givna trosföreställningarna och skiljer den värdefulla insikten från vad som endast är inbillning. Den blott teoretiska människan får aldrig syn på de viktigaste teoretiska problemen, medan den blott religiösa förlorar sig i mystik och fantasterier. De filosofer som förf. oftast hänvisar till äro — med undantag för Platon — von Hügel, Whitehead och Temple; såväl till vad de tänka, vilket hon rönt mycket stort inflytande av, som till hur de tänka, vilket hon torde anse som den idealiska föreningen av vetenskapligt kritisk och positivt religiös inställning. Boken är lättläst och ger en god introduktion till en mäktig och inflytelserik anglosachsisk tankeströmning, som i Sverige kanske är alltför litet beaktad.

SVEN EDVARD RODHE.