

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 1

I N N E H Å L L

	Sid.
GUSTAF AULÉN: Den gyllene linjen i nattvardens historia	3
Hj. LINDROTH: Diastas och syntes i teologien	16
HERBERT OLSSON: De socialetiska frågorna och den ekumeniska dis- kussionen	35
Från den teologiska samtiden	54

Teologisk litteratur:

BENGT JONZON: Studier i Paavo Ruotsalainen's fromhet med särskild hänsyn till frälsningsvissheten, av <i>Ernst Newman</i>	61
CARL J. E. HASSELBERG: Under Polstjärnan. Tornedalen och dess kyrkliga historia, av <i>Ernst Newman</i>	72
Lukas-evangeliet fortolkat av LYDER BRUN, av <i>Olof Linton</i>	74
FRITZ HOFMANN: Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung, av <i>Gunnar Hultgren</i> ..	77
ARVID RUNESTAM: Äktenskapets etik, av <i>Torsten Bohlin</i>	81
SVEN KJÖLLERSTRÖM: Striden kring kalvinismen i Sverige under Erik XIV, En kyrkohistorisk studie, av <i>Herbert Olsson</i>	87
G. K. A. BELL: Randall Davidson. Archbishop of Canterbury, av <i>Yngve Brilioth</i>	95
GÖSTA KELLERMAN: Jakob Ulvsson och den svenska kyrkan under den äldre Sturetiden 1470—1497, av <i>Yngve Brilioth</i>	102

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

DEN GYLLENE LINJEN I NATTVARDENS HISTORIA

AV BISKOP GUSTAF AULÉN, STRÄNGNÄS

Det är ett beklagligt faktum, att nattvarden intar en särdeles svag ställning inom det svenska kyrkolivet, efter allt att döma svagare än inom något annat kyrkosamfund. Det vill väl, efter åtskilliga tecken att döma, förefalla som om den djupaste vågdalen hade passerats. Det ligger emellertid i öppen dag, att läget alltfört är abnormt. Under sådana förhållanden är det av vikt, att vi så mycket som möjligt söka tränga in i nattvardens innebörd och söka klarlägga dess rikedom. En dylik klarare insikt kan visserligen icke såsom sådan skapa någon nattvardslivets renässans. Men den kan, i den mån den sakligt och utan alla sidoblickar verkligen klarlägger nattvardens innebörd, bliva ett hjälpmedel i renässansens tjänst.

Till en början kan det vara ändamålsenligt att söka göra sig reda för hur det kan komma sig, att nattvardens ställning inom vår kyrka blivit så svag som den faktiskt är. Det är emellertid ytterst vanskligt att åstadkomma en ingående utredning av de förhållanden, som på ett eller annat sätt medverkat härtill. Det kan här endast bli fråga om att uppdraga de allra grövsta konturerna av den utveckling, vilkens resultat vi bevittna.

Blicka vi tillbaka på läget under adertonhundratalet och dess problemställningar, så kunna vi här urskilja tre dominerande kristendoms-typer: den traditionalistiska typen, kulturkristendomens typ samt väckelsekristendomen av mer eller mindre utpräglad pietistisk färg. De båda sistnämnda riktningarna kunna betecknas såsom de under århundradet ledande. Den traditionalistiska kristendomstypen är mer eller mindre hårt beträngd och hela århundradet igenom vikande från position till position. Frågan är nu hur man på dessa olika håll ställde sig till nattvarden.

Vilja vi då börja med den traditionalistiska typen, så betyder »tradition» här för vårt vidkommande traditionen från den äldre lutherdomen. Det är en given sak att man här skulle vilja vårda sig om sakramentet och likaså att man, under framhållande av motsättningen mot den reformerta tolkningen, skulle hålla fast vid de gamla lutherska formlerna om Kristusnärvaron i sakramentet, om den s. k. realpresensen. Dock finner man icke alltför mycket av försök att klarlägga de religiösa motiv, som dölja sig bakom formlerna. Hållningen medförde en stark reverens inför sakramentet, vilken måste uppskrivas på riktningens förtjänstkonto. Denna djupa vördnad förstärktes genom förbindelsen med skriftermål och absolution. Den fostrande betydelse, som denna till den äldre traditionen anknyttande nattvardspraxis ägt, får icke underskattas. Men det kan å andra sidan icke bestridas, att den nattvardssyn, som här möter oss, kommit att präglas av en viss ensidighet och monoton. Orsaken härtill låg icke i och för sig däri att man, när det gällde frågan om nattvardsens betydelse, hänvisade till Luthers ord om syndernas förlåtelse såsom nattvardsgåvan framför andra. Men risken låg däri att syndernas förlåtelse gärna kom att uppfattas mera såsom något negativt — efterskänkande av straffet — än såsom något positivt: liv och salighet. Härmed var utgångspunkten för en förträngning av nattvardsens betydelse given. Och till detta kom vidare att man, när ju förlåtelsen gavs i och med absolutionen och alltså den gåva, som skulle meddelas i nattvarden, redan dessförinnan givits, måste komma att bliva oviss om vari nattvardsens betydelse egentligen låge. Med andra ord: skriftermålet och den därpå följande absolutionen var i färd med att undanskymma och reducera nattvardsens betydelse. Man tänkte sig närmast att nattvarden skulle vara en individuell bekräftelse av den gåva, som redan förut erhållits. Av allt detta följde, att nattvarden fick en viss egenartad tung färg, något som framför allt sammanhänge med den väsentligen negativa synen på förlåtelsens innebörd, vidare att det eukaristiska momentet i nattvardsfirandet till väsentlig del gick förlorat, och slutligen att nattvardsens gemenskapsmotiv försvagades, försåvitt som tanken på den individuella bekräftelsen sköts i förgrunden. Det vore väl orätt att säga, att gemenskapsmotivet försvann. Men den gemenskapstanke, som levde kvar, fick gärna en institutionalistisk prägel, nattvarden fattades

såsom den kyrkohandling, i vilken kyrkans medlemmar i viss utsträckning skulle deltaga för att vara legalt fullberättigade kyrkomedlemmar — en utomordentligt svag ersättning för den rikedom, som ligger i nattvarden såsom den kristna gemenskapens sakrament.

Gå vi så till kulturkristendomen, så måste det sägas, att intresset för nattvarden inom detta läger var lindrigast sagt svalt. Man betraktade sakramentet närmast såsom hörande med till de »katolska rester», som olyckligtvis kommit att bevaras vid reformationen, framför allt hos Luther. Den reformerta kristendomen hade, förmenade man, gått ett steg längre i riktning mot en rent »andlig» uppfattning av kristendomen. Den hade kommit närmare den ursprungliga och bibliska kristendomen. Det sakramentala draget i kristendomen betraktades alltså här såsom i grunden ovidkommande och innebärande en förvanskning av äkta kristendom, ett stycke magi, som icke hörde hemma på kristen mark. Konsekvensen av denna syn skulle givetvis varit att man utan vidare inriktat sig på ett avskaffande av sakramentet. I den mån man icke ville draga dylika konsekvenser, kunde man emellertid giva sitt erkännande åt nattvarden såsom en minneshögtid, ägnad åt martyriet. Vi ha icke någon anledning att gå närmare in på dessa teorier. En sak är i varje fall fullkomligt uppenbar: att hela denna historiekonstruktion på intet sätt svarar emot den faktiska verkligheten. Den innebär en grundlig misstolkning såväl av reformationens som av urkristendomens hållning. Våra urkunder visa med all önskvärd tydlighet, att sakramentet icke bara hos Luther utan också inom urkristendomen intog en särdeles central ställning, att det i båda fallen var oupplösligt och oskiljaktigt förbundet med kristen tro och kristet liv. Den negativa eller passiva hållning, som kulturkristendomen under adertonhundratalet företräder, har djupa rötter, som det skulle föra för långt att här söka klarlägga. Blott detta må här sägas: positionen har sin grund dels i bristande förståelse för den kristna frälsningstanken överhuvud och alldeles särskilt för den starka realism, som denna äger, dels i den egna ståndpunktens utpräglade individualism.

Det är givet, att nattvarden inom den mer eller mindre pietetistisk färgade väckelsekristendomen med dess starka inriktning på det centralt kristna skulle få en starkare uppskattning än vad fallet var inom kulturkristendomen. Man kan giva väckelsekristendomen under ader-

tonhundratalet det erkännandet, att den till en viss grad förmått giva nytt liv åt ett särskilt nattvardsmotiv, gemenskapsmotivet. Men det måste då genast tilläggas, att detta motiv här möter oss i en egenomlig förträngning, i det att nattvarden närmast knytes till kretsen av dem som gjort likartade religiösa erfarenheter och betraktas såsom ett band som binder dem samman med varandra. Ser man saken i stort, kan man emellertid icke påstå, att väckelsetypens kristendom haft någon djupare förståelse för nattvardens betydelse eller att den bidragit till ett stärkande av nattvardslivet. Ja, man måste i själva verket konstatera, att den i sin mån avsevärt medverkat till att undergräva nattvardens ställning, fastän visserligen icke med avsikt eller på grund av någon ringaktning av sakramentet. Man hade i stället de allra bästa avsikter, när man ivrigt vände sig mot vad man kallade vane-nattvardsgångar, d. v. s. mot det institutionella draget i den traditionalistiska kristendomstypen. Naturligtvis hade man också i och för sig fullgoda skäl att framhålla att nattvardsfirandet måste bygga på annan grund än blott på yttre sedvänja. Men det sätt, på vilket oppositionen fördes, var behäftat med utomordentliga risker. Med missförstående av de kända paulinska orden i det första korintierbrevets elfte kapitel talades det med ett nit, som både religiöst och pedagogiskt sett var ovist, om ovärdiga nattvardsgångar. Resultatet var närmast att skrämseln för sakramentet tillväxte. Man fick det intrycket, att nattvarden skulle vara reserverad blott för s. k. fullmogna kristna. Vad som åstadkoms var ett nedbrytande av den kyrkliga seden men däremot alldeles icke någon förnyelse av nattvardslivet.

*

*

*

Granskar man de debatter, som förts om nattvarden, måste det fastställas, att dessa merendels varit särdeles ofruktbara, i allmänhet kanske mer ofruktbara än debatter om andra kristna trosfrågor. En orsak härtill har varit, att diskussionen gärna inskränkt sig till ett debatterande av vissa historiskt givna formler — här om någonsin är det uppenbarligen nödvändigt att klarlägga vad som kan ligga bakom dessa formler, deras motiv och religiösa innehåll. Saken har också till

väsentlig grad berott därpå att perspektivet varit för kort. Man har gärna stannat vid de motsättningar, som gjorde sig gällande vid reformationen och låtit dem bliva utgångspunkt för diskussionen. Det är emellertid omöjligt att vinna någon klargörande överblick över dessa motsättningar, om de icke ses i sammanhang med nattvardens historia i dess helhet. Man kan icke isolera någon enskild epok av denna historia — hur betydelsefull den än må vara. För oss, som stå inom den lutherska traditionen, blir det under alla omständigheter en huvuduppgift, att göra oss fullt klart, hur denna tradition förhåller sig till det sätt, på vilket nattvardslivet först utgestaltades inom den kristna kyrkan.

Ett storstilat försök till en dylik nattvardshistoria föreligger i Yngve Brilioths kända bok om nattvarden. Till det mest betydelsefulla i detta arbete hör analysen av de olika nattvardsmotiven inom urkristendomen och fornkyrkan, vilken bildar en utomordentligt givande utgångspunkt för förståendet av nattvardens senare historia. Om man emellertid ville komplettera Brilioths undersökning, som ju närmast är liturgiskt orienterad, med en analys gjord från idéhistorisk synpunkt, skulle måhända en och annan punkt i nattvardens historia kunna vinna en ännu något skarpare fixering. I det närmast följande avser jag blott att i allra största korthet behandla nattvardshistoriens gamla huvudfråga och att därvid särskilt låta nattvardens äldre historia kasta ljus över Luthers position.

Vad som först och främst skall sägas om *urkristendomen* är att den urkristna nattvardssynen står i oupplösligt sammanhang med den urkristna uppståndelsetron, med bekännelsen till *resurrectio*, till den levande Herren. Denna uppståndelsetro behärskar det urkristna vittnesbördet i dess helhet, evangelierna såväl som breven. Samtliga kristna trosåskådningar få sin prägel av denna tro. Med uppståndelsen har en ny tid, nådens tid, en ny äon, ett nytt förbund kommit. Allt vad det nya testamentet har att säga om nattvarden och nattvardsfirandet infogas inom denna ram. Så förhåller det sig med apostlagärningarnas berättelse om huru de kristne bröto brödet och åto med fröjd och lovade Gud, en berättelse i vilken nattvarden starkt framträder såsom *eukaristi*. På samma sätt förhåller det sig också med allt vad de paulinska breven ha att förtälja om nattvarden. Det ena draget lägges till det

andra. Nattvarden är en *åminnelse* av Jesu död — den betyder att förkunna Herrens död, till dess han kommer. Åminnelsen av döden är åminnelsen av det *offer* som döden innebar. Men illa skulle vi förstå Paulus, om vi menade, att det här skulle vara fråga om döden såsom ett isolerat faktum. Döden ses av Paulus i omedelbart sammanhang med uppståndelsen: Kristus är ju för honom framför allt Kyrios. Därför gå tankarna om nattvarden vidare: nattvarden är det nya förbundets måltid. Men detta förbund är icke s. a. s. ett utvärtes fördrag, utan det är *koinonia* och av denna *koinonia* är nattvarden ett uttryck. Nattvarden innebär gemenskap, tänkt på ett starkt realistiskt och verklighetsmättat sätt. Här ligger, torde det kunna sägas, tyngdpunkten i den paulinska åskådningen: *koinonia* först och främst med Kristus, delaktighet i hans liv (1 Kor. 10), men samtidigt gemenskap mellan alla dem som äro lemmar av Kristi kropp, av den kristna kyrkan, vilken här fattas icke såsom någon slags förening utan som en levande organism, såsom Kristi »soma». Så ha vi här funnit och nämnt alla de kristna huvudperspektiv, som sedan i nattvardens följande historia komma att spela en dominerande roll. Men innan vi lämna urkristendomen är det nödvändigt att särskilt stanna ett ögonblick inför Johannesevangeliet, som — trots det att det icke här talas direkt om nattvarden — är genomvävt av nattvardsmotiv och på sitt sätt haft större betydelse för nattvardens historia genom tiderna än någon annan nytestamentlig skrift.

Om man med nattvardens senare historia i tankarna går tillbaka till Johannesevangeliets sjätte kapitel, frapperas man icke minst av den skenbara motsättningen mellan v. 53 och v. 63: »Om I icke äten människosönens kött och dricken hans blod, haven I icke liv i eder» — »Det är Anden som gör levande, köttet är till intet gagneligt». Den ena satsen klingar krasst realistisk, naturalistisk — den andra spiritualistisk. I själva verket möta vi här samma egendomliga växling i uttryckssättet, som sedan blir karakteristisk för den gamla kyrkan, samma växling mellan realistiska och pneumatiska formuleringar. Johannesevangeliets sätt att tala om nattvarden — ty att det är fråga om denna är otvivelaktigt — är programmatiskt. Vi möta här för första gången samma dubbla motsättning, samma kamp på två fronter, som sedan genomgående möter oss i hela kristendomens historia. Se vi denna Johannes-

text i ljuset av denna följande historia, kunna vi knappast vara i tvivel om vad motsättningen gäller. Det är tydligt att evangeliet förbinder vad vi kunna kalla andlighet och realism och att motsättningen gäller dels en andlighet, som lösgjorts från realismen, dels en realism, som lösgjorts från andligheten. Evangeliet vänder sig såväl mot spiritualitiska tankar som mot en materialisering av det andliga. Båda dessa typer mötte den unga kristendomen: å ena sidan spiritualistiska frälsningsläror, å den andra mysterieriter, där det talades om att äta guden. Vad Johannesevangeliet i motsats härtill avser kan uttryckas med de kända orden i första Timoteusbrevet: erkänt stor är gudaktighetens hemlighet, Han som blev uppenbarad i köttet — eller med orden i första Johannesbrevet: därpå skolen I känna igen Guds Ande: var och en som bekänner att Jesus är Kristus, kommen i köttet, han är av Gud; men var och en ande som icke så bekänner Jesus, han är icke av Gud. Det »hårda» talet om att äta Människosonens kött hänvisar först och främst på detta, att kristen tro och kristet liv har sin näring av honom, som är kommen i köttet. Denna trons förankring hos honom, i vilken Guds väsen tagit gestalt, inkarnerats, har i alla tider varit ett hårt tal och en styggelse för all spiritualistisk och typiskt mystisk fromhet. Det har betraktats såsom en tung barlast, vilken hindrar människoandens fria flykt uppåt och känslans försjunkande i det oändliga. Men denna förment högre andlighet är från evangeliets synpunkt en självtagen andlighet, där människan i grunden vill finna det gudomliga i sig själv. Evangeliets starka realism står i motsats till denna förment högre andlighet, som i själva verket är sig själv nog, men den är på samma gång ett skydd för den andlighet eller, rättare sagt, för den pneuma, som utgår av Fadern och Sonen. Det är icke fråga om våra högtflygande tankars ande, utan om den Ande, som från ovan ingått i människolivets värld, om Ordet, som blev kött, om Honom, vilkens liv bröts och utgavs för att han sedan för alla tider skulle vara livets bröd.

Jag har velat stanna särskilt vid detta kapitel i urkristendomen, därför att detta liksom i en vision ger oss en utblick över hela den följande historien och visar oss var s. a. s. den gyllene linjen går fram i denna historia: icke en realism skild från andlighet och icke heller en andlighet skild från realism. Denna dubbla kamp går igen i hela

nattvardshistorien: å ena sidan en kamp mot den spiritualism, som ringaktar det yttre, ringaktar de medel Kristus begagnar och förflyktigar Kristusnärvaron i hans lekamens och blods sakrament — å andra sidan en kamp mot den materialisering, som ville tränga sig fram vid olika tillfällen och som till sist tar sig uttryck i den s. k. transsubstantiationsläran, den förvandlingslära enligt vilken brödet och vinet upphör att vara bröd och vin.

Den ledande huvudsynpunkten inom den *gamla kyrkan* ligger helt och hållet på den johanneiska linjen. Vi möta här genomgående samma dubbelsidighet som i den johanneiska texten. Det som här indirekt säges om nattvarden får sin tillämpning direkt på nattvarden inom den gammalkyrkliga teologien. Det är icke möjligt att här framlägga någon utförlig och detaljerad bevisning för denna sats. Jag skall här blott taga fram ett vittnesbörd om livskraften av denna från den gamla kyrkan kvarlevande tradition ifrån nutida kyrkoliv inom den grekisk-katolska kyrkan. Stefan Zankow, professor i Sofia, ger oss i sin bok *Das orthodoxe Christentum des Ostens* en sammanfattning av sin kyrkas syn på nattvarden och det visar sig, att denna på samma gång är ett troget uttryck av den gamla kyrkans uppfattning.

Nattvarden är — heter det här —, »den symboliska framställningen och betraktelsen av Kristi liv och Golgataoffrets heliga drama. Men den är på samma gång den höga hemligheten av Kristi ständigt nya återkomst till de sina samt hans sanna och mest innerliga förening med dem. I nattvarden se vi symbolismens mest åskådliga och levande realism och realismens symbolism, ett mystisk-symboliskt i vartannat av himmel och jord, av Gud och människa, av Kristus och kyrkan. Vi se här ånyo — såsom själva grundidén — Guds människoblivande och människans gudomliggörande». Han framhåller vidare, att nattvarden står som en enhet av tro, hopp och kärlek, såsom en sammanfattning av kyrkans liv samt att grundstämningen är urkristendomens: *Marana tha, kom och giv oss din fullhet, giv oss dig själv!* Höjdpunkten i sakramentet är, säger han, kommunionen med de invigda gåvorna — »den mystiska och sanna gemenskapen med den kommande och i sin kyrka närvarande Kristus». Zankow berör i detta sammanhang sin kyrkas ställning till transsubstantiationen. Det står, säger han, fast, att Kristus är närvarande i de vigda gåvorna, men på samma

gång är transsubstantiationen ingen dogm i den ortodoxa kyrkan och i varje fall avvisas denna lära »i sin råa, materialistiska form». Sitt resultat sammanfattar han så: vi stå fast vid kyrkans lära om Kristi närvaro, men vi fatta samtidigt detta kristenhetens största mysterium pneumatiskt.

Denna framställning har i själva verket från idéhistorisk synpunkt sett det allra största intresse. Det råder nämligen intet tvivel om att vi här möta just den gammalkyrkliga andan — likaså är sammanhanget med den johanneiska uttolkningen uppenbart. Alldeles särskilt skulle jag vilja fästa uppmärksamheten på det sammanhang, som här finnes, mellan nattvarden och den inkarnationstanke, som var centrum i den gammalkyrkliga bekännelsen. Den gamla kyrkans tid var en hård brytningstid, fylld av kamp. Frågan gällde om kristendomen skulle upplösas och gå under i religionssynkretism eller hävda sig själv i sin egenart, bevara sin själ. Vi ha numera allt klarare sett, att det i grunden var fråga om en kamp mellan tvenne artschilda religionsformer, tvenne väsensolika frälsningsuppfattningar. För den ena består det onda i det materiella, i andens bundenhet och trældom under detta, frälsningen åter består däri att det gudomliga i människan, anden, befrias från bojan och återvänder till sitt urhem. För den kristna tron sitter det onda icke i materien, i det kroppsliga utan i synden och denna har icke blott med någon lägre del av människan att göra utan med det innersta i människan, med människan såsom totalitet. Frälsningen är här seger över synd och död, fulländad i uppståndelsen. Jag vill särskilt understryka, att den gammalkyrkliga nattvardssynen står inställd i detta sammanhang och alltså direkt är förbunden med inkarnationstanken — under det att den däremot står i motsatsförhållande till allmänna immanenstankar. De ledande nattvardstankarna inom den gamla kyrkan äro uttryck för den på en gång starkt realistiska och pneumatiska frälsningssyn, som från början var karakteristisk för kristendomen. Ser man saken från denna synpunkt behöver man icke längre — såsom ofta skett — taga anstöt av uttalanden sådana som att nattvarden bjuder näring för uppståndelsens liv. De äro i själva verket också de uttryck icke för en oandlig naturalism utan för kristendomens egenartade realism. Gemenskapen med Kristus, segerherren över synd och död, gör människan delaktig av frälsningens fullhet.

Under *medeltiden*, närmare sagt under tiden efter år 1100 utbildas och fixeras den specifikt romerska nattvardstypen. Denna typ karakteriseras framför allt av två ting, av transsubstantiationsläran samt därav att offerttanken kommer att dominera över de andra nattvardstankarna och samtidigt undergår en genomgripande förvandling. Det måste starkt understrykas, att det här icke är fråga om en kontinuerlig fortsättning av linjen från urkristendomen och den gamla kyrkan, utan i stället om en sidolinje, vilken markeras av de nyss nämnda faktorerna. Den förskjutning och förvandling, som här sker, sammanhänger mycket nära med en rad andra ombildningar, som också äga rum vid denna tid och som gör tiden omkring och efter 1100 till ett avgörande gränsmärke i kristenhetens inre historia. Teologiens allmänna struktur förvandlas: den blir skolastik. Kyrkoidén omformas genom de tillväxande papalistiska anspråken. Boten får sin typiskt romerska utformning. Försoningsläran fixeras i skolastisk-rättslig gestalt. Denna genomgripande förvandling på hela troslivets område träffar också nattvarden samt kommer som sagt främst till uttryck i transsubstantiationsläran och den ombildade offerttanken.

Innebörden av den bekanta nattvardsstrid, som fördes på 1000-talet, var att den gammalkyrkliga dubbelsidigheten undanträngdes av transsubstantiationens massiva betraktelsesätt. Denna förvandling har ett visst påtagligt inre sammanhang med kyrkoidéns ombildning i s. a. s. massivt-realistisk riktning. I båda fallen undantränges den urkristna och gammalkyrkliga förbindelsen av realistiska och pneumatiska tankegångar. På liknande sätt hänger ombildningen av nattvarden offermotiv samman med den förvandling i fråga om försoningstanken, enligt vilken den avgörande tonvikten lägges på det offer, som Kristus *såsom människa* hembär åt Gud. I överensstämmelse härmed blir nattvarden ett offer, som prästen hembär åt Gud för att inverka på honom och vinna vissa bestämda förmåner — detta är förutsättningen för hela det system av själamässor, som nu utbildas. Avvikelsen från den äldre kristna huvudlinjen ligger icke i offersynpunkten såsom sådan, icke heller däri att offret tänkes såsom i viss mening fortgående eller rättare såsom ett evigt offer — en synpunkt som i urkristendomen särskilt markeras av Hebreerbrevet. Avvikelsen ligger i stället däri, att själva den för kristendomen grundläggande synpunkten på offret undan-

skymmes: detta att offret innerst och djupast är ett den gudömliga kärlekens, ett Guds eget offer och självutgivande i överensstämmelse med det urkristna ordet: det var Gud som i Kristus försonade världen med sig själv.

Sedan vi nu i snabba drag följt nattvardens historia fram till *reformationen*, så är det efter det föregående utan vidare klart, att Luther här principiellt betyder ett återknytande till huvudlinjen från urkristendomen och den gamla kyrkan. Åtskilligt i Luthers nattvardslära kan synas dunkelt och svårtydbart. Men huvudintentionen är i själva verket genomskinligt klar.

Det som allra mest stötte Luther i fråga om den medeltida nattvardsläran var som bekant den utformning mässofferstanken fått. Här reste han en intensiv opposition. Denna opposition är djupt förankrad i evangeliet självt. Det är i själva verket detta evangelium, evangeliet om Guds kärlek i Kristus, som här reser sig till motstånd. Likaledes befann sig Luther i full överensstämmelse med den urkristna och gammalkyrkliga linjen, när han vägrade att acceptera transsubstantiationsläran. Denna opposition betydde för Luthers vidkommande ett återvändande till den dubbelsidighet, som markerats alltifrån Johannes-evangeliet. Formeln »i, med och under» är i detta avseende signifikativ. Det var då på samma gång mer än förklarligt, att Luther också skulle förnimma en skarp motsättning gentemot den Zwingliska nattvardsläran. Debatten i Marburg 1529 visar att fronten var klar gentemot en spiritualiserande omtolkning av sakramentet, som på samma gång var en borttolkning av dess centralaste innehåll. Ja, man måste säga, att sammanhanget mellan Luthers och den gamla kyrkans inställning på denna punkt blir så mycket mera uppenbar som Luther direkt och medvetet an knyter sina nattvardstankar om Kristi reala närvaro till inkarnationen: satsen att Ordet vart kött är den nyckel, som låser upp dörren till nattvardens hemlighet. Det är en inkarnation, som sker vid nattvardsfirandet: utdelningen av det välsignade brödet och vinet är i enlighet med Kristi vilja en akt av »Selbstvergegenwärtigung» och »Selbsthingabe».

Luthers uppgörelse med schweizarna är i själva verket präglad av en enastående skarpsynthet. När de ville göra sig till talmän för en från allt yttre befriad andlighet, genomskådar Luther, att detta i grund

och botten leder till ett förflyktigande av det konkreta och innehållsbestämda i gudsuppenbarelsen. Han säger dem, att den avgörande motsatsen icke är en motsats mellan det andliga och det lekamliga, utan mellan det (gudomligt) andliga och det syndiga. När det i nattvarden talas om Kristi lekamen, är det fråga om något som stammar från Anden och därför om något andligt. Också »det lekamliga ätandet» hör därför här hemma inom det andligas sfär. Ty att »andligen äta» betyder att åtnjuta en verklighet, som kommer från den helige Anden och som sålunda vill bli åtnjuten på ett andligt sätt, d. v. s. i tro. Vad Luther med dessa tankegångar vill säga är att Guds ande möter människan just i det konkreta, i det yttre. Det andliga är knutet till det konkret historiska. Anden är icke någon transcendent storhet, som svävar över historiens värld, utan den möter oss just i det historiska. För övrigt är den tanke, som Luther här utför i sin nattvardslära, ingenting annat än ett utförande och en tillämpning av det som för hela hans grundsyn är det mest väsentliga: det högsta gudomliga uppenbarar sig just i det för människoögon ringa — såsom Gud själv uppenbarar sig i »den föraktade människan Kristus».

* *
* *

Nattvardens historia kan vid första påseende te sig som en labyrint, där det är svårt att hitta ut och in, som ett brokigt virrvarr av olikartade och mot varandra stridande föreställningar. Så länge man betraktar nattvarden såsom en isolerad företeelse, torde det knappast vara möjligt att komma över detta intryck. Men när denna isolering väl blivit bruten och nattvarden, så som sig bör, blivit inställd i sitt faktiska sammanhang med den kristna frälsningstron i dess helhet, möter det inga oöverkomliga hinder att finna en kompass, som ger tillförlitlig ledning genom det skenbara virrvarret. Det visar sig då, att kampen kring nattvarden i grund och botten ingår som ett led i den kamp, som evangeliet om Guds kärlek i Kristus i kristenhetens historia igenom haft att utstå, för att hävda sig såväl mot oandlig objektivisering som icke mindre mot spiritualiserande subjektivism.

Koncentrerar sig sålunda allt i nattvarden kring Kristus, Frälsaren,

Segerherren över synd och död, och mötet med honom, så kan emellertid detta centrala nattvardsmotiv ses från olika sidor och framträda såsom en hel serie nattvardsmotiv, vilka tillsammans giva en bild av nattvardens rikedom. Det skulle föra alldeles för långt att i detta sammanhang gå närmare in på dessa nattvardsmotiv, som framför allt möter oss i fyrfalden: åminnelse, offer, communio och eukaristi (jmf härtill kapitlet om nattvarden i min bok *Den allmänliga kristna tron*). Jag vill blott här i allmänhet framhålla den utomordentliga vikten av att teologien vid sin analys av nattvardens innebörd och betydelse så ingående och religiöst klagörande som möjligt belyser den rika mångfald, som ligger innesluten i nattvardens sakrament. En dylik uppgift ligger ju innesluten i det rent vetenskapliga kravet på att teologien skall förstå och klarlägga sitt föremål. Ju omsorgsfullare den utföres, desto mer skall teologien också, såsom inledningsvis framhölls, bli ett stöd i arbetet för nattvardslivets renässans.

DIASTAS OCH SYNTES I TEOLOGIEN

AV T. F. PROFESSOR HJ. LINDROTH, ÅBO

I.

Termen diastas har genom Werner Elert ånyo kommit till flitigt bruk inom teologien. Det därbakom liggande sakförhållandet har haft ständig aktualitet. Syntes och diastas såsom uttryck för olika teologiska metoder har Elert bestämt på följande sätt: »Ein Verfahren oder ein Verhältnis, das eine Verschmelzung von Christentum und Nichtchristentum bezweckt oder enthält, wird als Synthese, ein Verhältnis dagegen, das die Distanz von Christentum und Nichtchristentum ausdrückt, als Diastase bezeichnet».¹

Redan vid kristendomens första framträdande framstod tendensen att sammansmälta kristendomen med den densamma omgivande kulturen. Helleniseringsprocessen satte på ett tidigt stadium in. I samma mån blev strävandet att bevara kristendomens egenart nödvändigt. Båda tendenserna höra med till kristendomens tidigaste skede. Och hela det kristna trostänkandets historia intill denna dag är i grunden historien om kampen mellan dem.

Nu kunna båda tendenserna såväl i och för sig som i förhållande till varandra gestalta sig olika, allteftersom det teologiska arbetet betraktas som en omedelbar yttring av det kyrklig-kristna livet självt och intar samma personligt-värderande inställning som allt praktiskt liv överhuvud eller hävdar en värderingsfri, objektivt-vetenskaplig position.

I det förra fallet, då teologien framträder som värderande, ligger det nära till hands, att kristendomen såsom sådan beklädes med ett positivt värde. Diastasen kommer därvid icke blott att framhäva kristendomens egenart i förhållande till det densamma omgivande allmänna kulturlivet, utan därigenom att kristendomen beklädes med

¹ Der Kampf um das Christentum, 1921, s. 3.

ett positivt värde, kommer det från densamma skilda kulturlivet att — åtminstone i relation till kristendomen — representera ett mindervärde eller ett ovärde. Diastasen får då till uppgift att hålla kristendomen på avstånd från kulturen. — Men det behöver icke nödvändigtvis vara så, att det positiva värdepredikatet tillfaller kristendomen. Kulturen kan av någon teologiens representant beklädas med positivt värde. Diastasen kommer härvid icke blott att framhäva kristendomens åtskillnad från kulturen, utan kommer faktiskt att samtidigt trycka på kristendomen ett predikat av mindervärde eller ovärde och får till uppgift att befria kulturen från kristendomen.

Denna värderande inställning kan vara utgångspunkten — och har faktiskt i ett flertal fall varit det — även i det teologiska arbete, som följer synteslinjen. Härvid ligger det väl närmast till hands, att kulturen i en viss tidsepok representerar det grundläggande värdet. En viss månhet om kristendomen gör det då angeläget för teologien att uppvisa kristendomens förenbarhet med kulturen. Kristendomen kommer därigenom att få med av kulturens positiva värde. Men intet hindrar, att kristendomen i och för sig representerar det grundläggande värdet. Uppvisandet av en viss kulturs förenbarhet med kristendomen kommer därvid att utgöra apologi för nämnda kultur. Eller månheten om kristendomen gör, att man söker teologiskt anpassa den efter kulturen, för att den skall nå så långt ut bland människorna som möjligt. Genomgående kommer härvid kristendom + kultur att representera ett positivt värde.

Det kan nu vidare vara så, att för den från en värderande inställning arbetande teologiens synpunkt syntesen av kristendom och kultur betecknar ett mindervärde eller ovärde. Representerar kristendomen i och för sig ett positivt värde, så kommer ju nödvändigtvis kristendomens uppblandning med en från densamma skild kultur att betyda ett försvagande av nämnda värde eller ett ovärde. Detsamma gäller mutatis mutandis beträffande kulturen i dess syntetiska förhållande till kristendomen, om kulturen från början i sig representerar det positiva värdet; själva syntesen med kristendomen blir till ett försvagande av nämnda värde eller ett ovärde. Det nakna konstaterandet av den ifrågavarande syntesen kan därvid utgöra bakgrund för den värderande diastasteologien, vare sig det för denna teologi är angeläget att fram-

hålla, att denna syntes fördunklar det värdefulla i den från kulturen renade kristendom, eller att den förvanskar det värdefulla i en i förhållande till kristendomen sekulariserad kultur.

Men syntesen och diastasen såsom teologiska metoder äro icke bundna vid en a priori värderande teologisk inställning. De kunna med fördel brukas även inom det värderingsfria, objektivt-vetenskapliga förfarandet inom teologien. Och det är givet att i och med det att den teologiska metoden ändrar karaktär från att vara en omedelbar yttring av det kyrklig-kristna livet med dess personligt-värderande inställning till att bli ett värderingsfritt, objektivt konstaterande, även diastasen och syntesen skola ändra karaktär. Diastasen innebär därvid icke ett personligt avståndstagande från kulturen, syntesen icke ett personligt uppskattande och befordrande av förbindelsen mellan kristendom och kultur, utan diastasen kommer att betyda konstaterandet av vad som är kristendomens egenart till skillnad från kulturen, och syntesen uppvisandet av möjligheten hos kristendomen till faktiska förbindelser med kulturen.

Det skulle synas, som om anläggandet av den ena metoden, det syntetiska betraktelsesättet, vore lika berättigat som förfarandet efter diastasinjen, eftersom kristendomen faktiskt under tidens lopp kommit att ingå otaliga förbindelser med ett allmänt kulturellt tänkesätt, och som om anläggandet av den ena eller andra metoden hade sin grund i ett subjektivt, djupast av vissa värdesynpunkter dikterat val hos forskaren. Men endast för ett ytligt betraktelsesätt synes det här, som om det kunde överlämnas åt forskaren att godtyckligt utvälja åt sig att förfara efter syntes- eller diastasinjen. Att icke ett godtyckligt val här föreligger, kan uppvisas på följande sätt. Ponera att forskaren valt att förfara efter synteslinjen, d. v. s. konstatera kristendomens förbindelse med kulturen eller positivt verka härför, så måste han för att överhuvud i ett vetenskapligt sammanhang kunna röra sig med kristendomen först ha gjort sig reda för vad kristendomen i sin egenart och till skillnad från kulturen är; eljest kan han ju icke ens tala om en möjlig förbindelse mellan kristendom och kultur. Detta visar, att diastasen, konstaterandet av kristendomens egenart, är den grundläggande metoden.

Men härmed är ännu icke diastasens principiella ställning i den teologisk-vetenskapliga metodiken fullständigt bestämd. Är det uppenbart, att diastasen i förhållande till syntesen är av grundläggande betydelse, så ha vi i det föregående mött diastasen dels i en värderande teologisk inställning, dels såsom uttryck för ett värderingsfritt, objektivt-vetenskapligt teologiskt förfarande. Nu kan det synas, som om valet mellan den värderande inställningen och det värderingsfria förfarandet självt ginge tillbaka på en värdering. Har nu utväljandet av det värderingsfria teologiska förfarandet sin grund i ett subjektivt val, som står i sammanhang med en värdering, så synes ju härigenom detta förfarandes objektivt-vetenskapliga art tillspillologivas. Så ter det sig emellertid blott för en ytlig betraktelse. Det kan ådagaläggas på följande sätt. Vi utgå från diastasen i den värderande teologiska inställningen. Den innebär här icke blott hävdandet av kristendomens åtskillnad från kulturen, utan beklädandet av kristendomen med ett visst värdepredikat efter en viss värdering. Det ligger nu emellertid i öppen dag, att innan man kan värdera kristendomen, man måste känna det man värderar. Fastställandet av kristendomen såsom något egenartat, från allt annat skilt och med sig själv identiskt är en nödvändig förutsättning för värderandet av densamma. Men detta fastställande är just uppgiften för den värderingsfria diastasen. Denna är sålunda av grundläggande betydelse. Det föreligger principiellt intet godtyckligt val mellan diastasen i en värderande teologisk inställning och i det värderingsfria, objektivt-vetenskapliga förfarandet.

Denna analys av diastasen och syntesen såsom uttryck för skilda teologiska metoder har sålunda lett oss till det resultatet, att diastasen såsom uttryck för det värderingsfria, objektivt-vetenskapliga bestämmandet av kristendomens egenart är en nödvändig betingelse för varje annan bestämning av kristendomen och därför måste anses såsom den grundläggande teologiskt-vetenskapliga metoden. En blick på den protestantiska teologien från Schleiermacher till vår egen tid skall visa, att man först så småningom arbetat sig fram till medveten klarhet härom. Den föregående principdiskussionen ger oss medel att här och var uppvisa metodologiska brister av principiell art inom olika teologers grundåskådning. Uppvisandet av dessa brister vill ytterst vara ett bidrag till det positiva framställandet av huru det teologiska för-

farande måste vara beskaffat, som kan göra anspråk på att representera objektiv vetenskap.

II.

Det hör till rikedomen i Schleiermachers teologiska anläggning, att en historisk översikt beträffande den metod, som i det föregående sammanfattande ställts under benämningen diastas, kan taga sin utgångspunkt hos honom. Med hänsyn till att Schleiermacher närmast framstår som ett syntetiskt samlande geni, låge det nära till hands, att han i sin metodologi icke hade någon plats för diastasen. Denna finnes dock hos honom och möter närmast i form av die polemische Theologie, som jämte die apologetische bildar die philosophische Theologie, den ena av teologiens tre huvudgrenar, av vilka die historische och die praktische Theologie äro de andra.¹

En sida av Schleiermachers bestämning av teologien som positiv vetenskap är, att den fattas som objektsvetenskap. En del av de uppgifter, som ställas på die polemische och die apologetische Theologie, synas på det närmaste sammanhänga med denna teologiens bestämning. Medan uppgiften för die apologetische Theologie är att bringa till stånd övertygelse om sanningen av det inom en viss kyrkogemenskap existerande trossättet och det härför avsedda medlet anges såsom »Untersuchungen über das eigenthümliche Wesen des Christentums»,² så är uppgiften för die polemische Theologie att bringa till medvetande »die krankhaften Abweichungen» och är det härför avsedda medlet »richtige Darstellung von dem Wesen des Christentums».³ Medan grunduppgiften för apologetiken är att återgående på det positivas begrepp uppställa formeln för kristendomens egentliga väsen,⁴ kommer den polemiska teologien att höra till den filosofiska teologien såsom dess negativa sida, d. v. s. uppvisandet av vad som i den faktiska kristendomen icke motsvarar dess idé, d. v. s. das Krankhafte, som kan vara avtagande livskraft eller inkomna främmande element.⁵

¹ Jfr härtill Kurze Darstellung des theol. Studiums. Här användes 2. uppl. 1830.

² § 39.

³ § 40.

⁴ § 44.

⁵ §§ 54 ff.

Det synes sålunda, som om den apologetiska och den polemiska teologien direkt motsvarade teologiens allmänna bestämning som objektsvetenskap. I den mån diastasmotivet framträder här, synes sålunda diastasen hos Schleiermacher innebära närmast ett värderingsfritt konstaterande av det kristet egenartade till skillnad från andra former av mänskligt ande- och kulturliv.

Att diastasmotivet hos Schleiermacher i verkligheten icke kan hava denna värderingsfria karaktär, framgår emellertid redan därav, att teologien bestämmas icke blott som objektsvetenskap, som har att konstatera kristendomens positiva faktum, utan även såsom ställd i en praktisk uppgift, nämligen i kyrkoledningens tjänst.¹ Visserligen hade såväl den apologetiska som den polemiska teologien att framställa kristendomens egenartade väsen, men detta icke såsom uttryck blott för ett objektivt-vetenskapligt konstaterande, utan som ett moment i en praktisk-kyrklig livsuppgift. Vi hava förut sett, att den apologetiska teologiens uppgift var att bringa till stånd personlig övertygelse om sanningen av kyrkans tro och att den polemiska teologien hade både att uppvisa och utmönstra das Krankhafte, vare sig detta innebar avtagande livskraft eller i den faktiska kyrkogemenskapen inkomna främmande element. Både den apologetiska och den polemiska teologien hava härmed lämnat den objektiva vetenskaplighetens mark och beträtt värdemedvetandets område. Ty das Krankhafte har värdekaraktär och representerar ett ovärde i motsats mot det sundas positiva värde. Och att bringa till stånd personlig övertygelse om sanningen av kyrkans tro förutsätter en personlig värderande inställning.

Det är onekligen en vetenskaplig förtjänst hos Schleiermacher, att han upptagit diastasmotivet. Det förtjänstfulla reduceras emellertid därav, att nämnda motiv icke helt får vara uttryck för ett värderingsfritt, objektivt-vetenskapligt konstaterande av kristendomens egenart, utan i full överensstämmelse med bestämningen av teologien såsom stående i den praktiska kyrkoledningens tjänst hör med till en värderande inställning. I detta liksom i så många andra hänseenden kommer Schleiermachers åskådning att efterverka lång tid framåt. Där diastasmotivet gör sig gällande, står det länge i en värderande inställ-

¹ §§ 5 ff.

nings tjänst och är icke utan vidare uttryck för det objektivt-vetenskapliga fastställandet av kristendomens egenart.

Det torde i detta sammanhang även böra framhållas, att Schleiermachers hela teologiska anläggning är av den art, att synteslinjen på ett naturligt sätt där skulle komma att dominera. Kyrkan och därmed den kristna religionen är nämligen enligt Schleiermachers allmänna kulturfilosofi eller etik en del av den allmänna kulturen. Och 1800-talets teologi har i denna uppfattning om kulturens och kristendomens nära relation till varandra i mycket varit Schleiermachers efterföljare.

III.

Såsom ett väckelserop i 1800-talets i mycket syntetiskt anlagda teologi bryter Franz Overbecks absoluta diastasteologi fram. Och det är betecknande för det teologiska tidsläget, att hans appell i samtiden väckte ringa uppmärksamhet. Först i vår egen tid har han indirekt genom den dialektiska teologien¹ kommit att verka impuls-givande.

Distansen mellan kristendom och kultur blir för Overbeck lika med motsättningen mellan kristendom och historia. Det finns enligt honom icke en mera världsförnekande tro än den urkristna tron »an die baldige Wiederkehr Christi und den Untergang der gegenwärtigen Weltgestalt».² Här finns ingen plats för »eine irdische Geschichte» eller »eine Theologie».³ Men i den mån kristendomen blir historisk, kommer den att vara icke blott *i* världen, utan även *av* världen. Och i den mån den blir hemma i världen och förvärldsligas, ger den utrymme åt teologien, vilket är ett tecken till dess självuppgivelse och upplösning.⁴ Ty då tro och vetande äro oförsonliga motsatser, är teologien oförenlig med äkta tro. Den gör blott tron problematisk, vilka resultat den än kommer till, och upplöser sålunda tron.⁵ Men urkristendomen stod i kampställning mot världen och kulturen.⁶ Ty »Christentum

¹ Om Overbecks betydelse talar Karl Barth i *Der Römerbrief*, 1922, s. VI.

² *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, 2. Aufl. 1903, s. 85.

³ A. a., s. 27.

⁴ A. a., s. 34.

⁵ A. a., s. 35.

⁶ *Christentum und Kultur*, ed. C. A. Bernoulli, 1919, s. 99.

heisst nichts anderes als Christus und der Glaube seiner Anhänger an ihn, es ist etwas Ueberzeitliches, zu Lebzeiten Jesu war es noch gar nicht da».¹ Därför att kristendomen så är något överhistoriskt, kan den bestå endast under förutsättning, att den förnekar all historia och all kultur.² Såsom historisk blir kristendomen överlämnad åt ändlighet och död. Den äkta kristendomen har alltid förstätt detta. Gent emot den samtida apologetiska och liberala teologien uppställer Overbeck därför kravet på »eine kritische Theologie», som skyddar den äkta kristendomen »gegen alle Theologieen, welche es (das Christentum) zu vertreten meinen, indem sie es der Welt accomodiren», en kritisk teologi, som förkunnar kristendomen såsom den anstötliga, världsförnekande tro, som den i verkligheten är.³

Att den närmaste följden av denna Overbecks principiella ståndpunkt i frågan om förhållandet mellan kristendom och kultur blir ett radikalt förkastande av all dittillsvarande teologi, ligger i öppen dag. Men Overbecks absoluta diastasteologi har enligt hans egna ord till uppgift att tjäna »keineswegs ausschliesslich dem Christenthum, sondern dem Bedürfnisse, der Weltbildung eine Stätte neben dem Christenthume möglich zu machen».⁴ I grund och botten är det så, att die Weltbildung, kulturen, för Overbeck representerar det positiva värde, som bör befrias från sammanblandningen med kristendomen. Denna åter representerar för honom ett mindervärde, ett ovärde. Han skriver i sina självbekännelser, Von mir selbst und vom Tode, att han i sin skrift Christlichkeit der heutigen Theologie (1873) avsåg att frigöra sig från teologien och att hans avsked från kristendomen redan då var ett fullbordat faktum.⁵ Han vill ingalunda jämställa sig med Kierkegaard, som vände sig »im Namen des Christentums gegen das bestehende» och som »das Christentum angriff, wiewohl er es vertritt, während ich es unangegriffen lasse, trotzdem ich mich abseits stelle und dabei zugleich als Theologe rede, obwohl ich gerade dies nicht sein will».⁶ Att observera är, att detta att kristendomen är Overbeck personligen lik-

¹ A. a., s. 28.

² A. a., s. 63.

³ Ueber die Christlichkeit, s. 109 f.

⁴ A. a., s. 109.

⁵ Christentum und Kultur, s. 291.

⁶ Ibid.

giltig innebär, att han intar en värderande inställning till den. Och då Overbeck låter sin kritiska teologi, sin absoluta diastasteologi, principiellt bestämmas av sin egen personliga inställning till kristendomen, betyder detta, att diastasmotivet hos honom är ett moment i en värderande och därmed icke-objektivt-vetenskaplig metod.

Det är uppenbart, att Overbeck icke varit trogen den metod, som han själv uppställt som den enda vetenskapligt legitima. Han vill icke veta av någon annan metod — säger han — än den profan-historiska, den kritiska, som endast sysslar med det förgångna, det sålunda tidligt givna. Men huru kan han då *i ett vetenskapligt sammanhang* överhuvud tala om den äkta kristendomen såsom något överhistoriskt, övertidligt och evigt? Han kritiserar den samtida teologien, som förbundet kristendomen med det tidliga, historiska, kulturella, ut ifrån en förutsättning, som själv är ovetenskaplig. Han hävdar principiellt tro och vetande som oförsonliga motsatser och kommer därifrån till det resultatet, att den samtida teologien är oförenlig med äkta tro. Men han har just i utgångspunkten för kritiken förblandat tro och vetande, då han ju gör uppfattningen om den äkta kristendomen, som är något överhistoriskt och sålunda något enligt hans egen bestämning av vetenskapens principiella innebörd för vetenskapen oåtkomligt, till utgångspunkt för sin kritik av den samtida teologien, vilken kritik väl skall vara vetenskaplig. Ett kännetecken på den kritiska metoden är enligt Overbeck att behandla kristendomen utan bifall. Han har ock i sina självbekännelser betygat, att kristendomen vid hans uppgörelse med den samtida teologien var honom fullkomligt likgiltig och värdelös. Men även här är han beroende av sina motståndares inställning. För dem representerade kristendomen ett värde, då de sökte ackommodera den efter kulturen. För Overbeck är den likgiltig och värdelös. Men predikaten »likgiltig» och »värdelös» äro värdepredikat och höra med till en värderande inställning. Vi komma även här till det resultatet, att diastasmotivet hos Overbeck är insatt i en värdering, varvid åtskillnaden mellan kultur och kristendom sammanfaller med motsatsen mellan det värdefulla och det värdelösa.¹

¹ Även om Overbeck icke tillgodosett vetenskaplighetens krav, så kan den frågan framställas, om han icke visat på något för äkta kristendom väsentligt, då han menar, att det genuint kristna är det överhistoriska, det övertidliga. Häremot må emellertid

Hermann Kutter, som även är att betrakta som en av den dialektiska teologiens föregångare,¹ fullföljer Overbecks absoluta diastasteologi, men i en kristendomen uppskattande riktning. Redan i sin predikosamling *Die Welt des Vaters* (1901) låter han sin principiella ståndpunkt klart framträda: »Gottes Wort trennt zwei Welten auseinander . . . es führt in die endgültige Entscheidung . . . Wo es erschallt, da spalten sich die Geister. Wir wissen davon nicht mehr viel, denn wir haben durch unser Christentum das Wort Gottes abgeschwächt und verflacht . . . Unter der Hand des Menschen verwandelt sich die Botschaft vom Kreuze in die harmlose religiös-sittliche Weltanschauung, die die Menschen der Neuzeit als Christentum ausgeben».² Motsatsen mellan kristendom och kultur-historia-teologi hos Overbeck blir hos Kutter till motsatsen mellan Gud såsom en levande verklighet å ena sidan och religion, andakt, fromhet, moral, världs- och livsåskådning å den andra. Då Kutter som den glödande predikant han är står helt på den äkta kristendomens sida, blir följdén den, att han finner all fromhet och andakt vara blott maskerad otro och moralen blott surrogat för äkta tro. Evtigt och timligt kunna icke sammanblandas och förenas. Denna världen går mot sin undergång. Kutter delar Overbecks syn på kristendomen såsom absolut världsförnekande: »Gross, kühn, hinreissend ist die Idee der Weltverneinung, wie sie vom Christentum ausgesprochen wird». Men i den mån kyrkan fann sig till rätta i världen, började teologien ackommodera kristen tro efter icke-kristen filosofi och kultur, vilket betyder den äkta kristendomens upplösning och undergång. Och Kutter efterlyser den äkta kristna tron i sin samtids kyrka.³

Kutters beroende av Overbeck är uppenbart. Olikheten dem-sägas, att denna bestämning visserligen innebär något paradoxalt, men en paradoxalitet av metafysisk art, då ju motsatsen: tid — evighet, det historiska — det överhistoriska är av metafysisk art, men trons paradoxalitet är religiös och innebär det även för tron »ofattbara», att Gud i Kristus ingått i vårt släkte, med sin nåd kommer syndare till möte och knyter gemenskapens band med dem. I den mån den dialektiska teologien här är beroende av Overbecks inställning, drabbar ovannämnda kritik även denna teologiska riktning.

¹ E. Brunner har tillägnat Kutter sitt arbete: *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, 1921, 2. Aufl. 1923.

² A. a., s. 223 ff.

³ Jfr härtill *Wir Pfarrer*, 1907, och *Die Revolution des Christentums*, 1908.

emellan är ock tydlig. Medan Overbeck fann kristendomen värdelös, går Kutter med glödande patos in för vad han fann vara äkta kristendom. Men även om hans värdering av kristendomen är en annan än Overbecks, ställer också han diastasmotivet in i en värderande inställnings tjänst. Såsom predikant är han givetvis berättigad härtill. Men i den mån denna metod överföres till teologien, innebär detta ett upphävande av teologiens objektivt-vetenskapliga art.

Detta är av vikt att framhålla med hänsyn därtill, att den dialektiska teologien i våra dagar står i sin principiella anläggning och sin metod i beroende av Overbeck och Kutter. Med Overbeck hävdar den en kritisk teologi i motsats mot den apologetiska och den liberala, men den delar naturligen icke Overbecks personliga avståndstagande från kristendomen. Detta betyder emellertid icke, att den på den kristna tron anlägger en värderingsfri, objektivt-vetenskaplig betraktelse. Den delar i stället Kutters patos för vad den finner vara äkta kristendom, och den kommer från denna värderande position därför gärna att bekläda det från kristendomen skilda, kulturen, »världen», med mindervärdets eller ovärdets predikat. Såsom förklaring, men ej försvar kan framhållas, att såsom Kutter i främsta rummet framträdde som predikant, den dialektiska teologien ock framgått ur predikan.

Från allmänt metodologisk synpunkt kan sammanfattande om den linje, som representeras av Overbeck, Kutter och den dialektiska teologien, sägas, att diastasmotivet här är insatt i en värderande inställnings tjänst och därför icke motsvarar de krav, som ställas på en objektivt-vetenskapligt arbetande teologi.

IV.

Werner Elert har i sitt omfångsrika arbete *Der Kampf um das Christentum* (1921) från syntes- och diastasmotivets synpunkt givit ett belysande längdsnitt genom teologiens historia alltifrån Schleiermacher och Hegel ävensom fixerat sitt eget teologiska program. Elert betonar diastasmotivets nödvändighet inom teologien, och det är därför av särskilt intresse att fixera, huru han själv från principiell-metodologisk synpunkt fattar nämnda motiv.

Elert hävdar, att den angelägnaste uppgiften för teologien är att

framställa kristendomen såsom stående »ganz auf sich selbst» och såsom fullt självständig i förhållande till kulturen och alla stöd, som äro hämtade från den filosofiska kunskapsteorien, psykologien, historien, politiken o. s. v.¹ Det skulle kunna synas, som om Elert härmed förordade diastasen såsom en sådan teologisk metod, som blott hade att objektivt framställa kristendomens egenart till skillnad från det mänskliga kulturlivet. Men vid ett närmare betraktande skall det visa sig, att det icke så förhåller sig.

Huru starkt Elert än framhäver diastasens nödvändighet, så fattar han dock icke denna nödvändighet från principiell synpunkt, därför att han överhuvud här icke anlägger den principiella betraktelsen, utan ser på syntesen och diastasen såsom två historiskt förekommande levande tendenser, som faktiskt omväxla med varandra. Syntesens fullständiga genomförande skulle betyda kristendomens upplösning. Men icke heller den fullständiga diastasen är möjlig, enär intet här i världen framträder rent i sin egenart.² Diastasens nödvändighet betyder sålunda för Elert en av innevarande tidshistoriska omständigheter betingad nödvändighet. Med hänsyn till det närvarande tidsläget är den angelägnaste uppgiften »das Christentum aus den Verschlingungen mit einer untergehenden Kultur zu lösen, damit es nicht mit in den Strudel hinabgerissen werde».³ Kulturen går mot sin upplösning och undergång. För att icke kristendomen skall dragas med i dess fall, är det teologiens angelägnaste uppgift att klart fastställa boskillnaden mellan kristendom och kultur. Diastasmotivet är, såsom härav framgår, insatt i en praktisk uppgifts tjänst och naturligen därmed i en värderande inställning. Redan härav framgår, att diastasen icke heller hos Elert representerar en sådan teologisk metod, som blott har till uppgift att objektivt-vetenskapligt fastställa kristendomens egenart till skillnad från kulturen.

Detta kan uppvisas även från en annan synpunkt. I sin översikt av 1800-talets teologi framhåller Elert, att diastasmotivet på allvar bröt fram redan under århundradets förra del i väckelse-teologien, representerad av Tholuck, Neander o. a. Neander inledde sina före-

¹ A. a., s. 489 f.

² A. a., s. 3 f.

³ A. a., s. 48).

läsningar i dogmatik med satsen: »Diese Wissenschaft hat eine praktische Richtung»,¹ och hävdade, att det var hjärtat, som gjorde teologen. Och Tholuck menade, att blott den teolog kunde rätt fatta sin vetenskaps uppgift, som själv erfarit syndens djup och Kristi kors härlighet.² Nu är det tydligt, att Elert själv har vissa sympatier för denna teologiska inställning. Vissa beröringspunkter finnas ock. Vi hava förut sett, huru även Elert ställer den efter diastasin arbetande teologien i en praktisk uppgifts tjänst. Och även han hävdar, att det dogmatiska framställandet av tron sammanfaller med det personliga sökandet och tillägnandet av densamma: »Wer die christliche Wahrheit finden will, muss die christliche Wahrheit suchen, muss also auch an die christliche Wahrheit glauben und folglich auch von ihr ergriffen sein. Die Erfüllung jener Aufgabe der Dogmatik setzt mithin voraus, dass der, welcher sie treibt, bereits ein positives Verhältnis zur christlichen Wahrheit hat».³ Och då Elert går att för sig fastställa teologiens vetenskaplighet, finner han denna konstitueras varken av dess föremål eller av dess metod, utan »vom Dasein einer Erkenntnisgemeinschaft», som klart skiljer sig »von andern Erkenntnisgemeinschaften» och som i en viss »Distanzgefühl» är medveten om denna åtskillnad.⁴ Det är tydligt, att diastasmotivet här återförts på samma subjektiva underlag, som då det sattes i den praktiska uppgiftens och därmed den värderande inställningens tjänst. Men det finnes ingen garanti för att den så fattade diastasen leder till ett objektivt-vetenskapligt fastställande av det egenartat kristna. Ty även om ett flertal subjekt i en viss Erkenntnisgemeinschaft hava en samstämmade uppfattning, ligger häri ingen borgen för att deras mening motsvarar det i objektiv mening egenartat kristna.

Resultatet av vår analys av Elerts åskådning blir alltså det, att huru starkt han än betonar diastasmotivets nödvändighet, denna dock icke har principiell, utan blott tidshistorisk och därmed tillfällig innebörd, och att nämnda motiv insattes i en av vissa tidsomständigheter betingad praktisk uppgifts och därmed en värderande inställnings tjänst,

¹ A. a., s. 79.

² A. a., s. 85.

³ Die Lehre des Luthertums im Abriss, 1926, s. 109.

⁴ Der Kampf um das Christentum, 1921, s. 493.

vadan det ingalunda uteslutande får tjäna den strängt objektivt-vetenskapliga uppgiften att fastställa kristendomens egenart till skillnad från andra möjliga former av mänskligt andeliv.

V.

Den nyorientering inom svensk systematisk teologi, som vi under de senaste åren bevittnat, skulle mot bakgrunden av den föregående teckningen av huru diastasmotivet arbetar sig fram inom teologien, men samtidigt står i tjänst hos en värderande inställning, från metodologisk synpunkt så kunna karakteriseras, att man följer diastasin, d. v. s. avser att fastställa den kristna trons egenart till skillnad från det mänskliga andelivet i övrigt, dock under bevarande av en värderingsfri, objektivt-vetenskaplig position. Detta ligger nämligen i det teologiska program, som betecknats som motivforskning, typologisk undersökning, strukturanalys etc.¹

En principiell kritik av motivforskningen såsom systematisk-teologisk metod har framställts av T. Bohlin i artikeln *Vetenskap — troslära — förkunnelse*.² Här skall med yttersta syfte att positivt belysa motivforskningen såsom uttryck för diastasen i betydelse av ett objektivt-vetenskapligt fastställande av det kristet egenartade denna kritik på några punkter göras till föremål för kritisk granskning.

Bohlin betecknar den teologi, som arbetar såsom motivforskning, som en »metodiskt sekulariserad teologi».³ Huru missvisande epitetet »sekulariserad» i grunden är, framgår, om det betänkes, att motivforskningen är ett uttryck för diastasen, såsom den ovan bestämts, d. v. s. såsom den metod, som har att fastställa den kristna trons egenart till skillnad från det mänskliga andelivet i övrigt, kulturen, »världen». Att just denna metod i sin praktiska tillämpning på ett överraskande sätt lett

¹ Se t. ex. G. Aulén: *Motiv och föreställning inom teologien* i *Svensk teologisk kvartalskrift* (Sv. T. Kv.) 1930, s. 249 ff.; A. Nygren: *Syntes eller reformation?* i *Sv. T. Kv.* 1932, s. 103 ff. och *Systematisk teologi och motivforskning* i *Sv. T. Kv.* 1933, s. 38 ff. samt *Den kristna kärlekstanken I*, 1930. Ett bidrag har jag även velat giva i min skrift *Katolsk och evangelisk kristendomssyn — en typologisk studie*, 1933.

² Ingående i *Gåva och krav — till Manfred Björkquist på hans femtioårsdag*, 1934, s. 46 ff.

³ A. a., s. 48.

in i det kristet centrala, det torde vara alltför uppenbart för att här närmare behöva utredas och erkännes ock av Bohlin i annat sammanhang.¹ Här är emellertid av vikt att framhålla, att epitetet »sekulariserad» i motsats mot »kristen» är ett värdepredikat, som röjer, att Bohlin själv kräver en »kristen» metod, ett samgående av tro och vetenskap, vilket naturligen icke är vetenskap i sträng mening. En vetenskaplig metod är ju varken »sekulariserad» eller »kristen» utan objektivt-vetenskaplig.

Nu grundar sig Bohlins kritik på en viss missuppfattning beträffande den omstridda metodens verkliga innebörd. Det förhållandet, att motivforskningen har att genomföras på ett historiskt givet material, låter Bohlin vara identiskt med att den gör anspråk på att vara en »rent historisk metod» och hänvisar i detta sammanhang till A. Harnack och E. Troeltsch såsom tidigare representanter för samma metod.² Här behöver blott hänvisas till vad A. Nygren uttryckligen sagt mot slutet av sin artikel om Systematisk teologi och motivforskning: »För att fullständigt klargöra förhållandet mellan den systematiska teologien och motivforskningen må därför till sist helt kort framhävas, att 'motivforskningen' ingalunda är av rent historisk karaktär. Den är fastmer en specifikt systematisk-teologisk metod, blott att den har att genomföras på ett historiskt givet material; *den är själv ett stycke av den systematiska teologien*».³

Då Bohlin synbarligen icke besinnat sig inför motivforskningens grundläggande uppgift, hamnar han vid sin kritik i principiell oklarhet. Han skriver: »En uppgift är att genom fördjupande i den kristna idéhistorien rekonstruera det förgångna och få fram olika trostyper, som ställas vid sidan av varandra. En *annan* sak är att utvälja och förkasta mellan de olika trostyperna ut ifrån en måttstock, som skall ge vägledning att fastställa, vad som är egenartat kristet och vad som icke

¹ A. a., s. 57.

² A. a., s. 53, 54. Jfr huru Bohlin a. a., s. 48 formulerar motivforskningens huvudfråga: »Kan den kristna gudsgemenskapens väsensart fastställas *enbart* genom en värderingsfri *historisk* analys?» (Kurs. av mig.)

³ Sv. T. Kv. 1933, s. 49. För egen del har jag framhållit, att den typologiska forskningen så litet är en rent historisk metod, att den historiska teologien i utgångsläget förutsätter motivforskningens fastställande av det kristet egenartade; jfr förordet till min skrift *Katolsk och evangelisk kristendomssyn*, 1933.

förtjänar detta namn.» Den förra uppgiftens lösning på rent teoretisk väg antages, den senares däremot icke.¹ Här må mot Bohlin den frågan riktas: Huru kan han i ett vetenskapligt sammanhang tala om den *kristna* idéhistorien och inom denna fastställa olika trostyper, om han icke vet vad som är kristet, specifikt och egenartat kristet eller icke ens har möjlighet att vetenskapligt fastställa detta? Det går icke att hänvisa till den kristna idéhistorien såsom en föreliggande verklighet, ty samma fråga inställer sig: Varför kallas den föreliggande storheten *kristen*? Var går *objective* gränsen mellan det kristna och det icke-kristna, om man icke har möjlighet att vetenskapligt fastställa, vad som är specifikt kristet, kristet i egentlig mening? Under sådana förutsättningar är »den kristna idéhistorien» blott en godtycklig benämning på en godtycklig storhet.

Bohlin gör verkligen för egen del gällande, att det kristet egenartade icke kan fastställas »utan ett personligt ställningstagande, vilket faller utanför den rent teoretiska betraktelsen»² eller »utan ett ateoretiskt inslag, ett värderande moment, ett personligt ställningstagande».³ Och han går så långt, att han hävdar: »Gör man alltså gällande, att vetenskapsbegreppet skall fattas strängt entydigt, och låter man vetenskapen konstitueras av värderingsfria, rent teoretiska omdömen, så skall det öppet sägas ifrån, att den kristna tros läran icke är och icke kan vara vetenskap».⁴ Nu är det utan vidare klart, att motivforskningen förutsätter förståelse för det religiösa livets art hos den, som har att forska i hithörande ting. Denna förståelse är så att säga av konstitutiv betydelse för att utforskandet skall tränga bakom den yttre föreställningsdräkten till det bakomliggande motivet. Att framställa motivet är att religiöst förstå de yttre föreställningsformerna.⁵ Det är inom teologien till sist icke tillräckligt med något annat. Nu är det

¹ A. a., s. 52. Det är icke fullt tydligt, vad Bohlin menar med »teoretisk». Kan man icke företaga en rent teoretisk analys t. ex. av det empiriska jagmedvetandet, därför att detta innebär icke blott uppfattningen om det psyko-fysiska jaget, utan även en *jag-känsla*? Menas åter med »teoretisk» blott frihet från värdering, från personligt engagerande i saken, så kan man onekligen lika väl teoretiskt analysera det till tros livet hörande som t. ex. jagmedvetandet.

² A. a., s. 51.

³ A. a., s. 52.

⁴ A. a., s. 57.

⁵ Just detta krav på verkligt religiös förståelse uppställer G. Aulén i artikeln

tydligt, att denna förståelse förutsätter vissa subjektiva kvalifikationer hos forskaren. Men Bohlin förväxlar dessa subjektiva kvalifikationer med det personliga ställningstagandet och den värderande inställningen. Och i denna förväxling har hans kritik av motivforskningen till stor del sin grund. Det är nämligen ingalunda så, att de subjektiva kvalifikationerna, i föreliggande fall förståelsen för det religiösa, leder till en position, som principiellt undandraget sig objektiv argumentering. Men det personliga ställningstagandet, det personliga omfattandet och accepterandet, den värderande inställningen gör detta och faller därmed utanför vetenskapen i sträng bemärkelse. Jag hänvisar till ett i detta sammanhang belysande uttalande av A. Nygren. Sedan han anfört tesen, »att religionen kan förstås blott genom sig själv, att hennes säregenhet ej blir klar för den, som ej själv på något sätt hör till henne», hävdar han: »I allt vad som i denna anda säges, instämmer jag till fullo. Vetenskapen ställer sina krav på forskarens kvalifikationer. Det är åtskilliga förutsättningar, som måste vara förhanden, olika för olika vetenskaper, för att forskaren skall kunna tränga in i sitt föremål. Den 'omusikaliske' har ingen utsikt att kunna göra en musikhistorisk insats. Den som är immun gentemot formellt abstrakta bestämningar är ej ägnad att bedriva undersökningar i kategoriläran. Naturligtvis ställer teologi och religionsvetenskap också liknande krav på forskaren. Blott få dessa krav på forskningsobjektet ej sammanblandas med frågan om vetenskapens objektivitet». Dessa »subjektiva kvalifikationer» ställa så litet den vetenskapliga objektiviteten i fråga, att de i stället, såsom Nygren slutligen framhåller, »först möjliggöra en verklig uppfattning om föremålet och därmed också möjliggöra den vetenskapliga diskussionen och argumenteringen».¹ En hänvisning till den teoretiska analysen av det empiriska jagmedvetandet kan i detta sammanhang vara belysande. Då alla människor ju måste tänkas hava ett jagmedvetande, är det möjligt, att resultatet av denna analys, som innebär, att jagmedvetandet inrymmer uppfattningen icke blott om det

Motiv och föreställning inom teologien. Han skriver bl. a.: »Ställas dessa (scil. de växlande föreställningsformerna) icke i relation till de bakomliggande motiven, komma alla utredningar angående de religiösa föreställningsformerna att bliva otillfredsställande, framför allt därför att de i så fall komma att betraktas från andra synpunkter än den som här allena gäller, nämligen den religiösa». Sv. T. Kv. 1930, s. 254.

¹ Sv. T. Kv. 1928, s. 310.

psyko-fysiska jaget, utan även en jagkänsla, som representerar det unika jaget, skall »förstås» av ett större antal än resultatet av motivforskningen på den kristna trons område, då det kan tänkas, att de subjektiva kvalifikationerna för förståelsen i det senare fallet icke äro så allmänt förekommande. Men det är att märka, att det större eller mindre antalet av dem, som äro i stånd att förstå, intet har att göra med frågan om objektiviteten i föreliggande fall.

Enligt min mening synes icke motivforskningen eller den typologiska undersökningen såsom systematisk-teologisk metod kunna uppgevas på grund av de skäl, som Bohlin andragit mot densamma.¹ Dock har Bohlin genom sin kritiska granskning visat på en punkt, där principutredningens innebörd enligt min mening bör föras vidare. Frågan om motivforskningens tillvägagångssätt och räckvidd kan synas vara lätt besvarad därigenom, att man säger, att det kristna grundmotivet, som det ytterst gäller att fastställa, har att verifieras i den kristna idéhistorien. Det motiv, varefter materialet i den kristna idéhistorien mest osökt lägger sig till rätta, är det kristna grundmotivet. I ett sådant resonemang *kan* ligga en dubbel oklarhet. Den första skulle jag vilja beteckna som en populär, ännu icke till vetenskaplig klarhet höjd mening om »den kristna idéhistorien». Ty om grundmotivet betecknar det i egentlig mening kristna, det specifikt kristna, så är ju »den kristna idéhistorien», som man ponerar, innan man fastställt det kristna grundmotivet, blott ett godtyckligt namn på en mer eller mindre godtycklig empirisk storhet. Den andra oklarheten skulle jag vilja beteckna som laborerandet med en dubbel norm för det kristna. Å ena sidan skall ju det kristna grundmotivet beteckna det egenartat kristna och sålunda vara bestämmande för vad som kan kallas kristet, å andra sidan skall detta grundmotiv verifieras i den kristna idéhistorien, som sålunda blir probersten för grundmotivet självt.

Ur denna oklarhet synas vi komma endast, om vi fatta saken så, att motivforskningen icke förutsätter, utan själv bestämmer den kristna idéhistorien. Saken kan belysas, om vi här inrycka de metodiska prin-

¹ Jag går här icke in på Bohlins eget program för den systematiska teologien, varmed han vill ersätta motivforskningen och som bygger på ett vetenskapsbegrepp, som principiellt ger utrymme åt ett värderande moment, varvid gränserna i grunden utplånas mellan troslära och förkunnelse och mellan objektiv vetenskap och värde-medvetande.

ciperna diastas och syntes. Det är en given sak, att på den väg, där kyrkan gått fram genom tiderna, den haft att anknyta till det omgivande kulturlivet för att därifrån hämta uttrycksmedel för sin förkunnelse; stundom har det varit så, att den omgivande kulturen lämnat icke blott de formella uttrycksmedlen, utan innehållsligt präglad och omvandlat kyrkans förkunnelse. Syntesen hör så på visst sätt med till kyrkans eget liv genom tiderna. Här har diastasen till uppgift att avgränsa, vad som i den yttre föreställningsdräkten och i den eventuellt föreliggande förbindelsen med ett omgivande kulturellt tänkesätt är det religiöst-kristna i egentlig mening. Så kommer motivforskningen såsom diastas att inom kyrkans liv genom tiderna uppdaga den röda tråden av det specifikt kristna och sålunda bestämma den kristna idéhistorien själv. Och är kristendomen en levande makt genom tiderna och i samtiden, så låter sig denna röda tråd verkligen uppdaga. Att motivforskningen eller diastasteologien i denna bemärkelse förutsätter förståelse för det genuint religiöst-kristna hos sina utövare, det är icke blott en given sak, utan en nödvändighet. Må det blott framhållas, att denna subjektiva kvalifikation, varigenom först en verklig uppfattning om saken möjliggöres, icke är lika med en personlig trosavgörelse eller en värderande inställning, utan lämnar möjlighet öppen för objektiv argumentering. Ty det är ingalunda så, att diastasen i denna bemärkelse leder till en den personliga uppskattningen av kristendomen motsvarande ringare värdering av den föreställningsdräkt, vari trosinnehållet är klätt, eller av den kultur, som tilläventyrs velat knyta förbindelse med kristendomen, utan den innebär blott ett konstaterande av att detta icke är det egentligt kristet religiösa. Men det kristet egenartade, det som ger kristendomen dess typ, dess struktur och särpräglade karaktär, är den levande makten bakom de tidshistoriska, mer eller mindre tillfälliga formerna. Det är denna levande makt, detta liv, som den systematiska teologien har att bringa till aktualitet, och häri skiljer den sig från den historiska teologien. Medan den historiska forskningen ser på det historiska såsom något förgånget och insätter även det närvarande i det förflutnas sammanhang, gör motivforskningen, även om den inriktar sig på ett material i det förflutna, det däri funna egenartat kristna till något ständigt närvarande och aktuellt, såsom den levande tron bär aktualitetens kännemärke.

DE SOCIALETISKA FRÅGORNA OCH DEN EKUMENISKA DISKUSSIONEN

NÅGRA PRINCIPIELLA SYNPUNKTER

AV DOCENT HERBERT OLSSON, LUND

Den historiska utvecklingen under de senaste generationerna har i osedvanligt hög grad medfört de mest genomgripande förändringar på alla samhällslivets områden. Den gamla överhetsstaten har ersatts med nya former för statslivet. Å ena sidan ha liberalistiska åskådningar i stor utsträckning medfört en upplösning av statens moraliska auktoritet. Å andra sidan, och trots detta, företer den moderna staten en maktanhopning av förut okända mått. Den maktkoncentration, som den moderna jättestaten på detta sätt innebär, utövar sitt tryck över andra det mänskliga livets gemenskapsformer och över den enskildes liv, och samtidigt innebär denna maktkoncentration hos den moderna nationalstaten, att de mellanstatliga konflikterna få ojämförligt större dimensioner än tidigare. Det ekonomiska livets forna, konservativa former, sådana som de voro bestämda genom relativ ståndsbundenhet, skråväsen o. s. v., ha avlösts av den moderna kapitalismen. Den gamla familje- och äktenskapsetiken har i stor utsträckning upplösts genom nya ideologier och genom verkningarna av de nya formerna för det ekonomiska livet. Om det under l'ancien régime inom de flesta stater fanns en relativt stor konfessionell homogenitet, är inte heller detta längre fallet. Framväxten av nya större statsbildningar, den större rörligheten i demografiskt avseende, uppkomsten av nya sekter eller frikyrkosamfund och den moderna religiösa propagandan ha medfört, att inom varje särskild folkgrupp de olika konfessionerna och kyrkosamfundet i helt annan utsträckning än tidigare äro s. a. s. blandade om varandra. Med detta ha vi endast velat framdraga några mera markanta exempel på de genomgripande förändringar inom samhällslivet, som den senare tiden uppvisar.

Det är tydligt, att denna nya situation inom samhällslivets olika områden inte endast måste ställa de kristna kyrkorna inför stora praktiska svårigheter utan också tvinga dem att söka genomtänka sin uppgift. På vilket sätt skola kyrkorna bedöma denna nya situation, och efter vilka riktlinjer skola de handla? Om man anser, att tron måste bestämma människans yttre liv, så måste hennes liv i de naturliga ordningarna vara präglad av hennes tro och därmed också av hennes kyrkotillhörighet. Men då tillhör det också de olika kyrkorna eller kyrkosamfunden att giva sina medlemmar en viss ledning för deras liv i samhällslivets olika gemenskapsformer, och därmed ställas kyrkorna också inför uppgiften att komma tillrätta med den nya situation inom samhällslivet, som de senare tiderna ha medfört.

Alla de olika kyrkosamfunden äro på detta sätt i viss mening försatta i samma läge. I nästan alla länder inom kristenheten gör sig den situation gällande, som vi ovan ha skildrat. Vart och ett av de olika kyrkosamfunden står inför uppgiften att för sin del komma till rätta med de svårigheter, som den nya situationen har skapat. Det synes alltså, som om här föreläge en gemensam uppgift för alla kristna konfessioner och kyrkosamfund. Detta så mycket mera som de olika kristna konfessionerna och de olika kristna kyrkosamfunden numera ej, såsom förr ofta var fallet, äro territoriellt skilda från varandra. Det är därför ej endast så, att de ha att arbeta med analoga svårigheter. Då de skilda kyrkosamfundens medlemmar ofta äro blandade om varandra inom samma stat eller samma folkgrupp, så betyder detta, att de olika kyrkosamfunden ha sin verksamhet s. a. s. på samma fält, och att de därför inom samfundslivet i viss utsträckning ha att brottas med samma svårigheter. Om man tager hänsyn till allt detta, så förefaller det, att det med nödvändighet måste finnas en långt gående gemenskap mellan olika konfessioner och kyrkosamfund och därmed också mellan alla kristna inbördes. Det är denna tanke, som ligger till grund för den s. k. ekumeniska rörelsen. Denna tanke skall med hänsyn till sin räckvidd och närmare innebörd i det följande göras till föremål för en principiell undersökning.

Allra först måste det då sägas, att de verkningar, som den s. k. ekumeniska rörelsen haft, långt ifrån i alla avseenden varit gagneliga. Den har på många håll betraktats såsom uttryck för en gemenskap av

en förnämligare och högre art än gemenskapen inom det enskilda kyrkosamfundet, och den har alltså tagits till intäkt för de spiritualiserande tendenser, som äro så framträdande inom det moderna religiösa livet. I denna uppsats kan det emellertid ej bli fråga om någon omfattande översikt av den ekumeniska diskussionen. I stället måste vi begränsa oss till en principiell granskning av de socialetiska problemen, sådana de framträtt inom ramen av den gren inom den ekumeniska rörelsen, som benämnes For Life and Work (Stockholmsgrenen). Vi fråga alltså: I vad mån kan man tala om gemenskap mellan de olika kristna konfessionerna och kyrkosamfunden, i vad som angår deras ställningstagande till de samhällseliga (socialetiska) frågorna? Och i vad mån har en sådan eventuell gemenskap sin gräns? För att besvara dessa frågor måste vi ingå på problemet, huru man har att fatta förhållandet mellan skapelse och frälsning, ett problem, som inte endast är av central betydelse för den ekumeniska diskussionen utan även eljest är ett av de problem, som mest sysselsätta den nutida teologien.

Det är utmärkande för den kristna tron, att den betraktar världen och därmed också livet inom de olika samfundsformerna, de naturliga ordningarna, såsom Guds skapelse. Men på samma gång måste den kristna gudstron, om den verkligen är kristen gudstro, vara präglad av uppenbarelsen i Kristi frälsningsverk. Frågan är alltså den, på vad sätt frälsnings- och skapelsetron inom de olika konfessionerna präglar deras respektive uppfattningar av livet inom de naturliga ordningarna. Då vi här ha vår uppmärksamhet riktad på den principiella sidan av saken, så är det ej nödvändigt att ingå på en mera omfattande översikt av de olika kristna konfessionerna och deras ståndpunkt därvidlag, utan vi kunna väsentligen nöja oss med att taga i betraktande lutherdomen och kalvinismen. Då dessa frågor ha en ingalunda oväsentlig förhistoria i evangelisk teologi och i de evangeliska kyrkorna, och då denna förhistoria är i hög grad ägnad att belysa frågornas nuvarande läge, så är det lämpligt, att vi till att börja med ägna vår uppmärksamhet åt denna.

ETISKT OCH RELIGIÖST INOM LUTHERDOMEN.

En karakteristisk uppfattning i de nämnda frågorna möta vi hos den lutherska ortodoxien, varvid det i detta sammanhang må lämnas

därhän, om den ej i viss mån kan återföras redan till Melanchton. Denna uppfattning kännetecknas därav, att skapelse och frälsning i viss mån såsom tvenne storheter ställas bredvid varandra. Först kommer skapelseordningen och därefter frälsningsordningen. Alla människor ingå i skapelseordningen, men några, de sant troende, de verkligt kristna, ha del även av frälsningen. Förhållandet mellan de båda, skapelse och frälsning, kännetecknas nu vidare därav, att skapelseordningen fattas såsom ett i viss mån rationellt begrepp, d. v. s. ett begrepp tillgängligt även för förnuftet. Läran om Gud tillhör de »articuli mixti», som vinnas inte endast genom skriften utan även genom förnuftet, under det att frälsningen däremot ej ingår bland articuli mixti. Då skapelsen på detta sätt tenderar att fattas såsom ett för förnuftet givet begrepp, så får detta också sina konsekvenser för uppfattningen av de naturliga ordningarna. De etiska normer, efter vilka livet i de naturliga ordningarna skall regleras, dessa normer äro nedlagda i den för förnuftet i viss mån tillgängliga skapelseordningen, och frälsningsordningen lägger därtill egentligen ej något nytt. Och då vidare de etiska normerna av ortodoxien sammanfattas i lagens begrepp, så kan man säga, att skapelseordningen enligt ortodoxien är behärskad av lagen (lex naturae). Den svaga punkten i denna åskådning framträder här med tämligen stor tydlighet. Då skapelsen och de i denna ingående ordningarna på detta sätt ställas vid sidan om frälsningen, så måste följden härav bli den, att frälsningen visserligen kan ge inre impulser eller kraft till handlande, men det kan strängt taget ej sägas, att frälsningen, föreningen med Kristus, bestämmer den kristnes handlande i de naturliga ordningarna.¹

Den åskådning, som på detta sätt kommer till uttryck i ortodoxiens uppfattning av förhållandet mellan skapelse och frälsning, den kommer också till synes i ortodoxiens kyrkobegrepp. Om man skiljer mellan skapelse och frälsning såsom tvenne skilda storheter, så måste detta medföra en motsvarande klyvning inom kyrkan. Kyrkan, d. v. s. den kristna gemenskapen, kommer att klyvas i tvenne storheter, en yttre

¹ Jfr Johan Gerhard: »Bona opera reatorum pertinent ad legem ratione obiecti, quia lex est norma et regula istorum operum, ad evangelium ratione causae efficientis, quia per evangelii praedicationem datur Spiritus renovationis, cuius fructus sunt bona opera».

och en inre kyrka. Alla människor ingå i de naturliga ordningarna och äro underställda lagen. De bilda den yttre kyrkan eller kyrkans förgård, *ecclesia late dicta*. Men några människor ha dessutom del av frälsningen. Dessa utgöra den inre eller egentliga kyrkan, *ecclesia propre dicta*, och deras gemenskap är en inre, fördold gemenskap. Samma anmärkning, som nyss riktats mot ortodoxiens uppfattning av skapelse och frälsning, måste emellertid här riktas mot dess kyrkotanke, dess uppfattning av den kristna gemenskapen. Ty om den egentliga kristna gemenskapen, tillhörigheten till den inre kyrkan, är en inre, fördold gemenskap, som står bredvid eller ovanför gemenskapen i de naturliga ordningarna, så blir följden den, att det egentligen ej kan ådagaläggas, vilken inverkan den kristna gemenskapen i kyrkan har på det yttre livets gestaltning.

De allmänna grunddrag, som på detta sätt bestämma den lutherska ortodoxiens uppfattning av förhållandet mellan skapelse och frälsning, de ha även sedan i olika former varit bestämmande för evangelisk fromhet och evangelisk teologi. De återkomma i modifierad form i pietismens skiljande mellan den onda världen och de sanna kristna. De ha vidare, om ock i ny gestalt, varit bestämmande för det gångna århundradets teologi och detta inom båda de riktningar, som under detta skede varit de mest framträdande, d. v. s. såväl inom den s. k. liberala som den pietistiskt-konfessionella teologien.

Den s. k. liberala teologien, sådan som den når sin höjdpunkt hos Ritschl och utmynnar hos Herrmann, står visserligen i direkt opposition mot ortodoxien. Inte minst vänder den sig mot ortodoxiens *theologia naturalis*, som ligger till grund för ortodoxiens skapelsetanke, och det kan därför synas, som om den s. k. liberala teologien betydde en fullständig revidering av ortodoxiens uppfattning rörande förhållandet mellan skapelse- och frälsningordning. Icke desto mindre finnes det trots detta en synnerligen framträdande analogi mellan ortodoxien och den liberala teologien, detta om man tager i betraktande den senares uppfattning av förhållandet mellan det etiska och det religiösa. Om vi t. ex. vända oss till Herrmann, så är det ju så, att enligt denne de etiska idéerna äro allmängiltiga. De äro visserligen ej objektiva i samma mening som den »påvisbara verkligheten», med vilken naturvetenskapen sysslar, men de måste likväl betecknas såsom allmängiltiga, då de genom

en etisk självbesinning kunna upptäckas av varje allvarligt tänkande människa. I motsats härtill grundar sig religionen på en individuell upplevelse. I själva verket återfinna vi här i viss mening samma schema som inom ortodoxien. De etiska idéerna äro i motsats till den religiösa upplevelsen allmängiltiga. Den religiösa upplevelsen kan därför visserligen medföra sedlig kraft, men den kan egentligen ej bestämma innehållet i det sedliga handlandet, då det förutsättes, att de etiska idéerna kunna finnas av varje allvarlig människa, som går den etiska självbesinningens väg.

Ej mycket annorlunda förhåller det sig i nämnda avseende inom den s. k. konfessionella teologien. Utgångspunkten för teologien är här samvetet och det skuldmedvetande, till vilket samvetet för människan. Den teologiska uppgiften kommer därför att bestå däri, att det visas, huru detta skuldmedvetande, till vilket samvetet ger upphov, är ett förstadium på vägen till frälsningen. Men om det skuldmedvetande, till vilket samvetet för, betraktas såsom ett förstadium på vägen till frälsningen, så måste de krav, som samvetet ställer, anses äga en viss prioritet före frälsningen. Denna åter betraktas såsom något, som kommer till, sedan skuldmedvetandet blivit s. a. s. utlöst. Detta innebär i grunden, att det religiösa i viss mån ställes bredvid det etiska, på ett sätt, som utgör en analogi till förut refererade teologiska riktningar.

Om man tager hänsyn till allt detta, så är det föga förvånande, att även den nutida lutherska teologien i stor utsträckning är bestämd av den angivna problemställningen ifråga om förhållandet mellan skapelse och frälsning. Man betraktar ofta skapelse och frälsning (eller skapelse- och frälsnings-»ordning») såsom tvenne storheter s. a. s. vid sidan av varandra, men man har härvid synnerligen svårt att angiva, på vad sätt frälsningstron bestämmer skapelsetron och därmed också den kristnes handlande inom de ordningar, som ingå i skapelsen. Man skulle såsom ett exempel kunna anföra en inom nutidens lutherska teologi så framträdande författare som P a u l A l t h a u s. Hans behandling av ifrågavarande problem kännetecknas av en påfallande oklarhet. Skapelse och frälsning behandlas såsom mer eller mindre skilda, varandra kompletterande storheter.¹ Men om det närmare, inre förhållandet mellan båda lämnas vi strängt taget i oklarhet. Så kan man säga,

¹ Jfr t. ex. Althaus, *Communio sanctorum*, s. 83 f.

att Althaus' teologi ger en bild av den oklarhet och förvirring, som härvidlag utmärker den nutida lutherska teologien.

Sedan vi på detta sätt följt en viss traditionslinje inom luthersk teologi, sådan den utmärkes genom den angivna problemställningen, så måste vi emellertid fråga, om det jämte denna tendens inom luthersk teologi och det lutherska kyrkolivet även finnas andra tendenser, som gå i en helt annan riktning. Då de lutherska kyrkorna dock, trots allt, i mycket hög grad äro bestämda av inflytelserna från Luther, så måste vi fråga, vad som utmärker Luther i den föreliggande frågan och i vilken mån verkningarna från Luther kunna anses bestämma de lutherska kyrkornas position.

LUTHER OCH LUTHERDOMEN.

De problem, som ligga bakom den angivna problemställning, vilken i viss mån ställer skapelse och frälsning s. a. s. vid sidan av varandra, de återfinna vi, såsom helt naturligt är, även hos Luther, fastän i en helt annan form än i den angivna problemställningen. För att åskådliggöra detta måste vi taga i betraktande de båda begreppen lag och evangelium, såsom de fattas hos Luther, varvid det endast kan bli fråga om att framhäva, vad som för den föreliggande frågan är av nöden.

Gud verkar enligt Luther genom lag och evangelium. Även om människan ej i tro mottager evangelium, verkar Gud i henne genom lagen. Varje människa står på detta sätt i Guds skapelse, ty låt vara, att människan ej mottager evangelium, så utför dock Gud genom lagen ett verk i henne. Detta visar sig genom det sätt, på vilket människan förhåller sig i gemenskapen med andra människor. Gud har inställt människan i den mänskliga gemenskapen inom de naturliga ordningar, som ingå i skapelsen. Men därigenom föres människan — och detta är Guds verkande genom lagen — att sträva att gestalta sitt liv på ett sätt, som svarar mot de krav, som denna gemenskap med andra människor ställer på henne. Må vara, att hon i sitt inre är fientlig mot Gud och den Guds kärleksvilja, som uppenbarar sig hos Kristus. Under allt detta utför Gud i henne sitt verk genom lagen, och på detta sätt blir hon ett redskap för Guds skapelseverk.

När det säges, att Gud verkar genom lag och evangelium, så betyder emellertid detta, vad Luther angår, ingalunda, att gudsviljan vore s. a. s. splittrad. Därmed komma vi till den punkt, som egentligen är den avgörande i Luthers åskådning och som bestämmer hans uppfattning ifråga om förhållandet mellan skapelse och frälsning. Visserligen betyder Guds verkande genom evangelium, då han upptager människan i trons gemenskap, något nytt i förhållande till verkandet genom lagen. Men på samma gång skall enligt Luther Guds verkande genom lagen ses såsom i viss mening ett uttryck för evangeliets verk. Med Luthers terminologi uttryckes detta så, att Guds främmande verk genom lagen från en sida sett måste betraktas såsom ett medel för hans eget verk genom evangelium. Ty genom sitt verk genom lagen visar Gud, att han står i ouplöslig gemenskap med människan och att han sålunda vill upptaga henne i trons gemenskap. Om alltså det förhållandet, att människan drives av Gud genom lagen, visar, att hon står i Guds skapelseverk, så måste dock det skapelseverk, som Gud utfört hos henne genom lagen, betraktas utifrån Guds verkande genom evangelium. Detta betyder m. a. o., att det skapelseverk, som Gud genom lagen utför, måste betraktas utifrån det verk, som Gud genom evangelium utför, då människan i tron förenas med Kristus och därmed förenas med Guds kärleksvilja. Det är alltså visserligen sant, att alla människor ingå i Guds skapelse, då Gud har inställt dem i det mänskliga gemenskapslivet, där de stå under lagen och av Gud drivas genom lagen. Men skapelsetanken blir därför ej något för förnuftet tillgängligt begrepp, som vore givet före eller s. a. s. vid sidan av frälsningen, eftersom det skapelseverk, som Gud utför hos människan genom lagen, från en sida sett betraktas såsom ett annat uttryck för det frälsningsverk, som Gud genom evangelium och frälsningen i Kristus vill utföra.

På detta sätt skiljer sig Luthers åskådning högst väsentligt från de teologiska åskådningar, t. ex. den lutherska ortodoxien, där skapelsetanken i viss mån fattas såsom ett begrepp, givet före eller s. a. s. vid sidan av frälsningen. Såsom ett kriterium på denna divergens kan man anföra den olika inställning, som man i respektive fall måste intaga till läran om lagens s. k. tredje bruk, »tertius usus legis in renatis». Låt oss först såsom exempel betrakta den lutherska ortodoxien! Om skapelsen fattas såsom ett före frälsningen och s. a. s. vid sidan av denna

givet begrepp, så måste följderna bli den, att det egentligen ej kan sägas, att frälsningen gestaltar människans liv inom skapelsens ordningar. Innehållet i den kristnes handlande kommer på detta sätt ej att vara bestämt av den kristnes frälsningstro. Det måste i stället vinnas därigenom, att man följer de etiska krav eller de ordningar som äro givna i skapelsen, sådan som denna fattas före eller mer eller mindre självständigt i förhållande till frälsningen. Då lagen härvid står såsom inbegreppet av de etiska regler, som gälla i den så uppfattade skapelseordningen, så får denna uppfattning sitt uttryck däri, att den kristne hänvisas till lagen för att veta, vilka konkreta gärningar han skall utföra.¹ På detta sätt kommer man att betona en »tertius usus legis in renatis». Vad åter Luther beträffar, så medför hans skapelsetanke, att man ej hos honom kan återfinna någon lära om lagens tredje bruk. Luthers skapelsetanke är omedelbart bestämd av hans frälsningstro. Detta betyder, att de gärningar, som den kristne inom skapelsen utför, måste vara omedelbart bestämda av hans frälsningstro, gemenskapen med Kristus. Innehållet i den kristnes handlande vinnas alltså enligt denna åskådning ej genom en s. k. skapelseordning, som vore given redan före frälsningen, utan det måste vara ett omedelbart uttryck för hans frälsningstro, hans förbundenhet med Kristus. Den kristne är därför ej heller enligt denna åskådning inom skapelsen underkastad lagen såsom inbegreppet av en i viss mån redan för förnuftet given skapelseordning. Därför kan man ej heller hos Luther återfinna en lära om lagens tredje bruk. Signifikativ för hans åskådning i denna fråga är däremot hans påstående om den kristne, att denne genom tron äger den frihet, att han, om så skulle vara, även kan uppställa nya dekaloger.

På vad sätt bestämmer nu denna skapelsetanke, sådan den är fattad hos Luther, hans uppfattning av de s. k. naturliga ordningar, som ingå i skapelsen? Då man enligt Luther ej får fatta skapelsen såsom ett för förnuftet tillgängligt begrepp, så betyder detta, att han måste avvisa varje försök att hypostasera några allmänna etiska regler eller idéer, under vilka i varje enskilt fall det etiska innehållet skulle kunna

¹ Jfr Johan Gerhard: »Spiritus sanctus regit quidem et agit renatos, non tamen immediate sed utitur verbo tamquam organo, ideo ex lege bonorum operum norma petenda est, in quibus renati ambulent».

subsumeras. Vore nämligen livet i skapelsen underställt vissa allmänna för förnuftet tillgängliga idéer, så skulle detta i själva verket betyda, att man förvandlade skapelsetanken till ett för förnuftet tillgängligt begrepp. Därför vänder sig Luther också mot alla de tankar, som företrädas av den s. k. rationella naturrätten. Han kommer därför att betona de olika situationernas konkreta, individuella art. Han bejakar de historiskt framvuxna makterna och auktoriteterna. Han betonar starkt makten såsom konstitutiv för staten och den sexuella lusten för äktenskapet, utan att vare sig stat eller äktenskap vore underställda någon objektiv i förnuftet given naturrättsordning såsom överordnad instans. Hans etiska intresse kommer därför att bli riktat på den konkreta gärningen i dess individuella situation inom den mänskliga gemenskapen och ej på dess överensstämmelse med någon i förnuftet såsom en överordnad instans given lag eller regel.

Om man nu jämför Luthers åskådning med den efterföljande lutherdomens, såsom den ovan skildrats, så måste det ju synas, att här en mycket stor olikhet framträder. Luther vill betona enheten mellan lag och evangelium. Guds verk genom lagen är från en sida sett att betrakta såsom ett medel eller ett annat uttryck för det verk, som han genom evangelium vill utföra. Det verk, som Gud genom lagen utför hos den icke kristna, »naturliga» människan, är alltså ett uttryck för, att han vill föra henne till tro. Lagens verk hos varje människa, som står i skapelsen, är ett omedelbart uttryck därför, att Gud hos människan vill realisera frälsningen. Skapelsen är alltså i egentlig mening ej ett för förnuftet givet begrepp, då nämligen Guds skapelseverk (genom lagen) hos varje människa endast kan fattas utifrån det frälsningsverk, som Gud utför. Den kristnes syn på Guds verk i skapelsen är alltså omedelbart bestämd av hans frälsningstro. Och därför skall också enligt Luthers mening den kristnes handlande i skapelsen vara omedelbart bestämt av hans frälsningstro, hans gemenskap med Kristus. Därför är det ej heller i enlighet med Luthers intentioner att tala om skapelsen såsom ett s. a. s. före frälsningen givet begrepp eller att ställa en »skapelseordning» bredvid en »frälsningsordning». Jämför man nu detta med de tendenser, som redan i den lutherska ortodoxien ha framträtt inom lutherdomen och vilka vi ovan skildrat, så skulle det ju lätt kunna synas, som om hela lutherdomen vore ett enda stort avfall

från Luther, och man kunde då vara frestad att fråga, med vad rätt de s. k. lutherska kyrkorna egentligen kalla sig »lutherska».

Emellertid måste man trots detta dock säga, att lutherdomen varit i mycket hög grad bestämd av Luthers socialetiska åskådning. Lutherdomen har upptagit och även i mycket bevarat Luthers syn på ordningarna, på den mänskliga gemenskapen. Detta framträder inte minst i jämförelse med katolicismen och framför allt kalvinismen med dess speciella arbetsethos, dess i en viss mening demokratiska tendenser, dess intresse för konstitutionella former och för internationell rättsordning. I motsats härtill har lutherdomen, framför allt ortodoxien och dess olika utlöpare intill senare tider, företrätt en starkt auktoritetsbetonad statsuppfattning, den har företrätt en viss karakteristisk äktenskapsuppfattning, och den har haft en förkärlek för vissa traditionella ekonomiska former. I allt detta ha vi att se inflytelser från Luther. Och saken får härvid ej uppfattas så, att lutherdomen i ett visst enskilt stycke, uppfattningen av »ordningarna», hade övertagit Luthers åskådning, utan bakom detta ligger utan tvivel djupare motiv. När lutherdomen har företrätt en auktoritetsbetonad socialåskådning, där man framhåvt de konkreta, personliga makterna och den enskilda situationens individuella art, så har detta sin grund i en obenägenhet att i ett objektivt system hypostasera vissa allmänna regler, under vilka de olika situationerna kunde subsumeras. Det är visserligen sant, att t. ex. ortodoxien innefattar de krav, som ställas på människan inom gemenskaplivet, i lagens begrepp, men »lagen» sammanfattar därvid de förpliktelser, som kunna härflyta ur det patriarkaliskt styrda samhället.¹ Om man däremot — varåt t. ex. kalvinismen tenderar — i ett objektivt system hypostaserade vissa allmänna regler, under vilka varje enskild situation kunde bringas in, så skulle detta, såsom vi redan antytt, stå i direkt strid mot Luthers intentioner.

Inflytelserna från Luther i den efterföljande lutherdomen visa sig alltså genom det sätt, på vilket den senare har uppfattat de s. k. naturliga ordningarna. Men på samma gång framträder olikheten. Ty då man inom lutherdomen har tenderat att skilja skapelse och frälsning och ställa den förra såsom en »skapelseordning» vid sidan om fräls-

¹ Den betydelse, som skriften och härvid inte minst gamla testamentet i detta sammanhang har för ortodoxien, kunna vi här ej beröra.

ningen, så har detta haft till följd, att synen på den mänskliga gemenskapen inom skapelsen ej kommit att omedelbart bestämmas av den kristna (frälsnings-)tron. »Skapelseordningen» har på detta sätt lätt kommit att fattas såsom inbegreppet av det mänskliga gemenskapslivet i en viss given situation, men därmed har »skapelsen» tenderat att inte längre vara ett trosbegrepp. På detta sätt har redan den äldre lutherdomen tenderat att fattat livet i den patriarkaliska furstestaten. Under 1800-talets senare del talade man om de naturliga ordningarnas »Eigengesetzlichkeit», d. v. s. om en viss hos dem inneboende, oföränderlig lagbundenhet. Och på sista tiden har man i den tyska teologiska litteraturen introducerat begreppet »Volksnomos» såsom ett motsvarande uttryck för skapelseordningen.

I allt detta kommer olikheten mellan Luther och den efterföljande lutherdomen till synes. Även enligt Luther är visserligen varje människa i den konkreta situation, i vilken hon står, inställd i Guds skapelse. Gud utför sitt verk genom lagen ej förmedelst något objektivt system av etiska regler, utan just genom de förpliktelser, som härflyta ur den konkreta situation, i vilken människan står, sådan den är bestämd av hennes tillhörighet till en stat, ett folk osv. Men endast tron kan enligt Luther i detta verk se en Guds skapelse. Och alldenstund den kristne verkligen i den mänskliga gemenskapen ser Guds skapelse, så kan han aktivt påverka denna gemenskap. Han kommer alltså genom tron att på ett nytt sätt betrakta de förpliktelser, som härflyta ur det mänskliga gemenskapslivet. Detta måste innebära, att det är en uppgift, i viss mån redan för den enskilde kristne, men framför allt för kyrkans ämbete, att väcka människornas samveten och påverka deras yttre handlande genom att lära dem att se den gemenskap, i vilken de stå, såsom Guds skapelse.

Lutherdomens egentliga svaghet, kan man alltså säga, består däri, att den i viss mån tenderar att skilja skapelse och frälsning och såsom uttryck för skapelsen, »skapelseordningen», s. a. s. acceptera en viss given verklighet. Sedan länge har ju också detta observerats av lutherdomens kritiker. I motsats till denna traditionella tendens ha därför också under ett senare skede inom de lutherska kyrkorna vissa nyare riktningar framträtt. I stället för att såsom uttryck för skapelseordningen passivt acceptera en viss given verklighet, betraktar man här

verkligheten s. a. s. såsom det material, som skall formas av »skapelseordningen». »Skapelseordningen» skall realiseras i verkligheten. Därigenom inkommer utan tvivel på ett helt annat sätt ett aktivt drag i den socialietiska åskådningen. Men i ett avseende utgår man även här från en med den traditionella lutherdomen gemensam förutsättning. Man betraktar även här skapelsen, »skapelseordningen», såsom en i viss mån redan för förnuftet given storhet, ett begrepp givet s. a. s. före frälsningen.

Dessa nämnda tendenser företrädas av de riktningar, som — såsom t. ex. i den ritschlska teologien är fallet — uppställa gudsrikestanken såsom det etiska centralbegreppet. Det sätt, på vilket man här fattar det etiska och därmed också skapelsen, äger stora likheter med kalvinismen. Dessa riktningar ha därför också utgjort det förbindelseled, genom vilket kalvinistiska tankar ha hållit sitt intåg i lutherdomen. De kunna därför också lämpligen tagas i betraktande i samband med kalvinismen.

KALVINISMEN OCH LUTHERDOMEN.

De karakteristiska dragen i den för Kalvin och därmed också för den efterföljande kalvinismen utmärkande åskådningen komma till klart uttryck i hans nattvardslära. Kalvin bestrider gentemot Luther och lutheranerna, att man kan tala om en Kristi omedelbara närvaro i nattvarden. Att så göra, det vore enligt Kalvin att lokalisera Kristi kropp i den rumsligt-tidsliga verkligheten. Men så kan ej ske, Kristi kropp är upphöjd till himmelen. Därför kan Kristi kropp ej vara omedelbart närvarande i nattvarden. Visserligen sker det här en förening mellan den kristne och den i den himmelska sfären upphöjde Kristus, men denna förening förmedlas av Anden, genom vilken den kristne förbindes med det himmelska eller det andliga.

I denna nattvardslära framträder såsom det utmärkande ett åtskiljande mellan en rumsligt-tidslig sfär och det himmelska, det andliga eller eviga. Det senare kan visserligen ej s. a. s. ingå i den förra, men på samma gång förbindas de (genom Anden) med varandra. Detta kommer också till uttryck i Kalvins berömda predestinationslära: Gud har i sitt eviga rådslut utvalt somliga till salighet, andra åter till osalig-

het. Detta rådslut är ett evigt, övertidsligt rådslut, men på samma gång inbegriper det den serie av konkreta situationer och gärningar i människans liv, genom vilka Gud för henne fram till den eviga saligheten. Detta åtskiljande och på samma gång förenande av det tidsliga och det eviga, övertidsliga det kommer nu också, såsom vi skola se, att prägla Kalvins och kalvinismens uppfattning av lagen.

Den människa, som Gud har utvalt, för han genom enskilda gärningar och genom de konkreta situationerna i hennes tidsliga liv fram till den eviga saligheten.¹ Varje gärning, som den kristne utför, kan därför betraktas såsom ett specialfall i den serie av gärningar, genom vilken Gud vill föra honom till det eviga livet. Men nu kommer Guds eviga vilja till uttryck i lagen. Om lagen skulle man därför kunna säga, att den står s. a. s. på gränsen mellan tiden och evigheten. Lagen säger, genom vilka gärningar i människans tidsliga liv Gud vill föra henne till det eviga livet.² Liksom varje gärning måste ses såsom ett led, genom vilket Gud för människan till det eviga livet, så måste den därmed också hänföras under lagen såsom uttryck för Guds eviga vilja. Detta giver Kalvins och kalvinismens etik dess prägel. Ty av det anförda följer, att den enskilda konkreta gärningen kommer att betraktas i dess relation till det eviga livet,³ eller, vilket är identiskt detsamma, i dess överensstämmelse med lagen. Intresset kommer på detta sätt att häfta, ej egentligen — såsom t. ex. hos Luther är fallet — vid den konkreta gärningen eller situationen såsom sådan, utan vid denna gärning i dess överensstämmelse med lagen.

Det frågas nu, huru kalvinismen kommer att uppfatta skapelse-tanken. Huru därmed förhåller sig, det finner man, om man observerar den ställning, som lagen intager i förhållande till det mänskliga livet. Enligt Kalvin har visserligen Gud utvalt endast några människor till salighet, men även de, som ej äro utvalda, äro underställda lagen. Ty även de äro bestämda att visa Gud ära därigenom, att de behärskas av lagen. Även deras liv och gärningar ställas genom lagen i relation till det eviga, till Guds ära. Alla människors gärningar äro på detta

¹ Jfr t. ex. Institutio, III, 14, 21; III, 18, 1.

² Därför betonar Kalvin starkt *usus tertius legis*, som av honom därför också benämnes dess *»usus praecipuus legis»*, jfr Institutio, II, 7, 12.

³ Jfr härtill framför allt avsnittet *»De meditatione futurae vitae»*, Institutio, III, 9.

sätt underordnade lagen. Lagen blir därigenom en storhet, gemensam för alla. Och då alla människornas gärningar i skapelsen äro underställda denna objektiva storhet, så tenderar skapelsetanken att bli ett begrepp, tillgängligt redan för förnuftet. Skapelsen blir därigenom i kalvinismen en s. k. »skapelseordning», som är innefattad i lagen och i viss mån tillgänglig redan för förnuftet.

Då kalvinismens skapelsetanke på detta sätt är bestämd av lagen, så kommer man också att tendera dithän att uppfatta det mänskliga livet såsom den materia, som skall formas av denna »skapelseordning», sådan den är företrädd av lagen. De enskilda gärningarna och situationerna komma därför ej på samma sätt som hos Luther och i lutherdomen att betraktas s. a. s. i deras egenvärde utan i relation till denna av lagen företrädda »skapelseordning». Här stöta vi på det mest karaktäristiska draget i kalvinismens sociala ethos. Det är denna tendens, som har givit kalvinismen dess rationella prägel och dess intresse för allmänna, bindande moralregler. Och det är denna tendens som t. ex. tager sig uttryck i kalvinismens intresse för konstitutionella former i statslivet och för mellanstatslig rättsordning, i dess rationella arbetsethos och i en viss, för den utmärkande äktenskapsuppfattning, för att endast framdraga några exempel. I realiserandet av dessa sina intressen, t. ex. av konstitutionella former i statslivet, vill kalvinismen, framför allt i sina senare former, se ett uttryck för »skapelseordningen».

I allt detta kommer kalvinismens åtskillnad, inte endast från Luther utan även från den traditionella lutherdomen klart till synes. Kalvinismens åtskillnad från Luther kommer framför allt däri tydligt till uttryck, att den med lagens begrepp hypotaserar en »skapelseordning», som är i viss mening tillgänglig redan för förnuftet. Denna olikhet mellan Luther och kalvinismen har sin grund i den olikartade gudstro, som Luther och Kalvin företräda. Luther menar visserligen, att Gud utför sitt verk hos den icke-kristna människan genom lagen. Men det skapel-severk, som Gud genom lagen utför, det vill Luther från en sida sett betrakta såsom ett medel eller ett annat uttryck för det verk, som han genom evangelium vill utföra, då människan får del av frälsningen. Enheten mellan skapelse- och frälsningstanke är alltså hos Luther betingad av hans bemödande att betona enheten i gudsföreställningen, då enligt Luther även lagens verk skall vara ett annat uttryck för evan-

geliets. Vad åter Kalvin beträffar, så innebär hans lära om Guds dubbla rådslut, att Gud har bestämt vissa människor till salighet, andra åter till osalighet. Guds verk genom lagen kan då ej heller, såsom hos Luther, betraktas såsom ett medel eller ett annat uttryck för Guds frälsningsvilja, ty Gud verkar genom lagen även hos dem, som ej äro av Gud förutbestämda till saligheten. Därför måste lagen hos Kalvin bli ett i förhållande till frälsningen självständigt begrepp. Lagen objektivteras och konstituerar en »skapelseordning». På detta sätt har lagen inom kalvinismen fått denna skapelseordningen konstituerande ställning, och den har behållit denna, även sedan, såsom i den senare kalvinismen ofta är fallet, predestinationsläran förtunnats eller skjutits åt sidan.

Men kalvinismen skiljer sig även från den traditionella lutherdomen. Även denna tenderar visserligen att fatta skapelsen såsom ett redan för förnuftet givet begrepp och såsom s. a. s. bredvid frälsningen. Men den vill i motsats till kalvinismen — och häri visar sig, att inflytelserna från Luther leva kvar i lutherdomen — ej inordna det mänskliga gemenskapslivet under lagen såsom innefattande ett system av regler, vilka organiserade »skapelseordningen». Den har därigenom ett utpräglat sinne för de individuella historiska situationernas egenart. Men då den på samma gång har en benägenhet att skilja skapelsetanken från frälsningstron, så är den böjd att såsom uttryck för skapelsen i viss mån passivt acceptera en viss given verklighet. Kalvinismen åter, som ävenledes har en stark tendens att anse skapelsen, »skapelseordningen», given för förnuftet och s. a. s. före frälsningen, betraktar den givna verkligheten såsom det, som skall formis av »skapelseordningen».

Då kalvinismen på grund av detta utmärkes av ett starkt aktivt drag, och då det, såsom vi ovan skildrat, även inom lutherdomen blivit gängse att skilja skapelse och frälsning åt, så har den kalvinska åskådningen på många håll även inom de lutherska kyrkorna haft ett segerrikt intåg. Den har därvid haft en mäktig bundsförvant i de riktningar, som sammanfatta de etiska idéerna i gudsrikestanken, såsom t. ex. i den ritschlska teologien är fallet. Då man här sammanfattar de allmän-giltiga etiska idéerna i gudsrikestanken och låter denna utgöra slutmålet för allt etiskt handlande, så föreligger här en tydlig frändskap med den kalvinska åskådningen. De sedliga idéerna och gudsrikestanken

ha här samma roll som den i lagen innefattade »skapelseordningen» i den kalvinska åskådningen.

GRÄNSEN FÖR DEN INTERKONFESSIONELLA GEMENSKAPEN.

Sedan vi i det föregående sökt åskådliggöra förhållandet mellan lutherdom och kalvinism med avseende på deras sociala åskådning, så måste vi fråga, vilka praktiska konsekvenser en dylik betraktelse kan ha. Vi måste fråga, huru vi utifrån det anförda skola bedöma de båda nämnda konfessionernas inbördes förhållande i de praktiska sociala uppgifterna och huru vi därför skola bedöma den interkonfessionella gemenskap, som t. ex. den s. k. ekumeniska rörelsen proklamerar. Vi kunna här endast i några allmänna drag och endast med hänsyn till de sociala frågorna angiva konsekvenserna av det ovan anförda.

Om man betraktar den situation, som vi i inledningen av denna uppsats i några allmänna drag ha skildrat, så kan det ju synas, som om det föreläge en långt gående gemenskap mellan de olika kristna kyrkorna och konfessionerna, i vad angår samhällslivets olika frågor. Ty det är, såsom det ovan framhållits, inte endast så, att de olika kyrkorna och konfessionerna ha att komma tillrätta med analoga svårigheter. Då de olika kyrkosamfundet ej längre i samma grad som förr äro territoriellt avgränsade från varandra, utan flera olika samfund ofta äga sina medlemmar inom samma stat eller folkgrupp, så kan det synas, som om de även vore ställda inför samma praktiska uppgifter. Det är också utan tvivel inte endast så, att det ena kyrkosamfundet kan ha en viss lärdom att hämta av det andra kyrkosamfundets erfarenheter. Det förefinnes också den möjligheten, att de olika kyrkosamfundet av olika konfessioner inom samma stat eller folkgrupp i många olika situationer kunna inställa sig på samma yttre mål, t. ex. i förhållande till övergrepp från en tyrannisk statsauktoritet, i ställningen till olika företeelser inom det ekonomiska livet eller i press och litteratur, i fråga om skydd för familj och äktenskap etc. Det kan tänkas, att de i en rad dylika fall kunna förenas om ett gemensamt uppträdande, försåvitt som de i varje sådant fall äro inriktade på att vinna samma yttre resultat.

Under allt detta måste man emellertid noga beakta gränserna för den interkonfessionella gemenskapen med hänsyn till de sociala frågorna, och det är angeläget, att man undanrödjer de vanföreställningar, som i detta sammanhang äro så gängse. Det är visserligen sant, att varje kristen konfession bekänner Gud såsom skaparen. Men detta betyder ej, att denna skapelsetro får fattas såsom en för de olika konfessionerna gemensam storhet, ty skapelsetanken är i varje enskilt fall bestämd av den specifika frälsningstro, som varje särskild konfession företräder. Man får alltså ej tänka sig, att det vore möjligt, att med bortseende från den för varje konfession egenartade frälsningstron s. a. s. uppställa eller komma fram till en för alla gemensam skapelsetanke. Att en sådan föreställning ofta uppstår, det har sin grund i och härflyter ur den i protestantismen förefintliga och ovan skildrade benägenheten att fatta skapelsen eller »skapelsetanken» såsom en vid sidan av och före frälsningen given storhet. Icke desto mindre är emellertid denna föreställning ohållbar och omöjlig att genomföra. Ty bortsett ifrån, att i lutherdomen Luthers intentioner dock alltjämt i viss mån äro verksamma och att Luthers åskådning direkt går emot ett dylikt åtskiljande, så motsäges den nämnda föreställningen direkt av de protestantiska huvudkonfessionerna. Ty låt vara, att kalvinismen t. ex. tenderar att fatta »skapelsetanken» såsom ett för förnuftet och alltså även s. a. s. före frälsningen givet begrepp, så är, såsom vi ovan med utgångspunkt från Kalvin uppvisat, kalvinismens skapelsetanke *realiter* bestämd av dess frälsningstanke. Och på samma sätt kunde vi visa, att det förhåller sig med lutherdomen. Det finns alltså ingen för alla konfessioner gemensam skapelsetanke, utan varje konfession företräder en för den specifika uppfattning av skapelsen.

Men då det är skapelsetanken, som präglar uppfattningen av livet i de naturliga ordningarna, så följer därav, vilket vi ovan i någon mån sökt åskådliggöra, att varje konfession har en specifik uppfattning av livet i dessa ordningar. D. v. s.: varje konfession företräder en för den egenartade verklighetsuppfattning. Det är visserligen så, att kyrkosamfund av olika konfessioner i olika situationer kunna inrikta sig på samma yttre uppgift eller samma yttre mål. Men därvid är denna yttre uppgift av varje särskild konfession inställd i den specifika uppfattning av verkligheten, som utmärker denna konfession. Om man

ej är klart medveten om detta, så kommer betonandet av »de kristnas» gemenskap och den interkonfessionella gemenskapen lätt att föra till stor osannfärdighet. Man är ofta böjd att förutsätta, att de s. k. »kristna», d. v. s. de, som bekänna sig såsom kristna inom olika konfessioner, utgöra en särskild gemenskap, och att man därför överhuvud kunde räkna på ett samfällt uppträdande från deras sida. I själva verket förbiser man därvid, att kristna av olika konfessioner eller riktningar företräda en olikartad uppfattning av verkligheten, d. v. s. av livet i de naturliga ordningarna. Det är därför ingalunda givet, att en kristen av en viss konfession ifråga om uppfattningen av verkligheten står i närmare gemenskap med en kristen av en annan konfession än med en människa, som själv vill ställa sig utanför kristendomen. Det finns ifråga om uppfattningen av den mänskliga gemenskapen ej utan vidare större överensstämmelse mellan t. ex. å ena sidan en tysk, tillhörande en viss luthersk typ och en kväkare eller en kalvinist av en viss typ å andra sidan, än det finns mellan den förre och t. ex. en person av nazistisk åskådning, där denna person själv vill ställa sig utanför kristendomen. Snarare kunde man säga, att det förhåller sig tvärtom.

Med detta ha vi velat åskådliggöra den gräns, som förefinnes i gemenskapen mellan de olika konfessionerna, i vad angår de social-etiska frågorna. Det är sant, att diskussionen mellan de olika konfessionerna och kyrkosamfunden kan förmedla ett utbyte av praktiska erfarenheter. Och utan tvivel förhåller det sig också så, att i en rad enskilda fall kyrkosamfund av olika konfessioner kunna inställa sig på en gemensam yttre uppgift. Men under allt detta består en olikhet i betraktelsen av den mänskliga gemenskapen, en olikhet, som är betingad av varje konfessions särpräglade skapelse- och frälsningstro.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Under det sist förflutna året ha några av den gammaltestamentliga forskningens märkesmän gått hädan. I synnerhet för en äldre generation var Karl Budde ett välbekant namn. Budde avled i Marburg den 29 januari 1935 vid 85 års ålder. Han författade några kommentarer i Martis och Nowacks kommentarverk. Mest var han dock känd genom sin »Biblische Urgeschichte» (1883), »Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung» (1900) och »Geschichte der althebräischen Litteratur» (1906). I facktidskrifterna, tyska och andra, möter oss överallt hans namn. Budde har verkat in i de sista åren. Så sent som 1932 utgav han en omfattande och ingående avhandling över paradiserättelsen i Genesis (ZAW, Beih. 60). Budde tillskrives äran att ha upptäckt det speciellt elegiska versmåttet i den hebreiska poesien, det som vi kalla qina-rytmen. Han var en representativ företrädare för den äldre wellhausenska skolan. Det har sagts om honom, att han betecknar avslutningen av en hel epok i den gammaltestamentliga forskningen. Det må dock ej förgätas att hans »Geschichte der althebräischen Litteratur» gick utöver Wellhausens rāmärken. Den var faktiskt ett första försök att skriva verklig biblisk litteraturhistoria i stället för den gamla isagogiken och ett icke betydelselöst förebud om den nu högst moderna bibliska litteratur- och genreforskningen.

Immanuel Benzinger var född 1865 och avled i Riga kort efter sin 70-årsdag. Sin vetenskapliga bana började han som repetent i Tübingen. Hans liv fick sedan en för en vetenskapsman ovanligt omväxlande gestaltning. Under längre eller kortare perioder verkade han i Berlin, Jerusalem, Toronto (Kanada), Meadville (Pennsylvania). Till sist kom han till ro i Riga, där han verkade både som bibliotekarie och gammaltestamentlig professor vid det efter världskriget nyupprättade lettiska universitetet. I början en representant för den wellhausenska skolan kom han under sin Berlinterid under starkt inflytande

av Hugo Winckler och var särskilt under en viss period av sitt liv starkt engagerad i den panbabilonistiska skolan. Hans huvudarbete var den allmänt kända och allmänt använda »Hebräische Archäologie» (3. uppl. 1927). Dessutom har han i starkt vetenskaplig anda bearbetat flera upplagor av Baedekers berömda resehandbok över Palestina och Syrien. Benzinger var en varm vän av Sverige. Hans moder var svenska.

Alfred Rahlfs var årsbarn med Benzinger. Han levde hela sitt liv i idyllisk ro i Göttingen. Sin stora vetenskapliga insats har han gjort såsom ledare av det stora tyska Septuaginta-företaget. Såsom sådan fullföljde han den stolta Göttingentraditionen från Paul de Lagardes dagar. För det tyska »Septuagintaunternehmen» gavs en redogörelse i nionde årgången (1933) av denna tidskrift (sid. 163 f.). Till det som där sades kan nu tilläggas att Rahlfs fick den stora glädjen att kort före sin död skörda en viktig frukt av sin vetenskapliga gärning. I april 1935 utkom nämligen på den württembergiska bibelanstaltens förlag en av Rahlfs utarbetad handupplaga till Septuaginta i två ståtliga band. Den av Gesellschaft der Wissenschaften i Göttingen planerade stora kritiska upplagan av Septuaginta blir en framtidssak, som yngre forskare nu få föra i hamn, men tillsvidare kan denna handupplaga göra oss viktiga tjänster, särskilt vid den akademiska undervisningen.

I detta sammanhang bör ännu ett namn nämnas, som kanske icke är så allmänt bekant, men i alla fall bland specialisterna lyser som en klar stjärna: dom Donatien de Bruyne. Han var en benediktinermunk, som framlevde sitt liv omväxlande på resor till olika europeiska bibliotek och i klosterkammarens stilla ro. Han dog i sin flandrisk hembygd, i Brügge, den 5 sistlidne augusti. De Bruyne tillhörde den påvliga Vulgata-kommissionen, som sedan många år är sysselsatt med förarbetena för en stor kritisk Vulgata-upplaga. I denna egenkap har han utfört mycket omfattande och högst betydelsefulla arbeten av textkritisk natur. Hand i hand med detta arbete för en ny Vulgata-text går arbetet för en ny edition av den gammallatiniska översättningen, Vetus latina. Den gammallatiniska översättningen ingår som bekant i vissa delar av Vulgatas bibliska text. Även på detta svåra område har de Bruyne arbetat såsom en bland de främsta kännarna

i vår tid, och bland annat har han utgivit en del viktiga handskrifter. En av de Bruynes viktigaste upptäckter, nämligen att det s. k. Psalterium Romanum icke, såsom alltid trots, var ett verk av Hieronymus, har omtalats i Sv. Teol. Kvartalskrift 1933, sid. 165. En annan upptäckt gäller kyrkofadern Augustinus såsom självständig auktor för en kritisk revision av den latinska bibeltexten. Den store, men djupt anspråkslöse forskaren rycktes bort mitt i sitt livsverk. När han året förut hade drabbats av ett svårt ögonlidande, skrev han till en vän i Beuron: »J'ai fait mon temps. Place aux jeunes!»

* *

*

Den 4—10 september 1935 hölls i Göttingen en internationell kongress för gammaltestamentliga forskare. Denna kongress var den andra av detta slag. Den första var samlad i Oxford 1927. Fjorton länder voro representerade, England med icke mindre än ett dussin deltagare. Deltagarnas antal var omkring sjuttio, bland dem ett anmärkningsvärt stort antal katoliker, i vilkas rad man särskilt lade märke till rektorn för det påvliga bibelinstitutet i Rom, pater Bea. Presidiet utgjordes av Paul Volz (Tübingen), Theodor Stummer (Würzburg) och Johannes Hempel (Göttingen). Dessa herrar hade också inlagt utomordentliga förtjänster om kongressens förberedelse. Inalles höllos vid kongressen 22 föredrag, behandlande alla delar av den gammaltestamentliga vetenskapen. Föredragen komma samtliga att utges i ett snart väntat Beiheft till Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Kanske få vi återkomma till dess innehåll. En brännpunkt för förhandlingarna var den nutida palestinaarkeologien. Av pater Bea och amerikanaren Badé (Berkeley, Kalifornien) fördes man in i sådana aktualiteter som de nyaste utgrävningarna i Teleilat Ghassul (öster om Jordan, med en säregen kultur från fjärde eller början av tredje årtusendet f. Kr.) och Tell en-Nasbe (Mispa). Av fornhistorisk natur voro också två föredrag av Alt (Leipzig) och de Groot (Groningen). Text- och litteraturfrågor behandlades av Fischer (Braunsberg), Hertzberg (Marburg) Bertram (Giessen), Stummer (Würzburg), Rudolph (Giessen), Junker (Passau), Stevenson (Glasgow), spe-

ciella språkfrågor av Rowley (Bangor), Th. H. Robinson (Cardiff) samt religions- och kulturhistoriska problem av Staerk (Jena), Eissfeldt (Halle), von Rad (Jena), Wheeler Robinson (London), Causse (Strassburg), Begrich (Leipzig). En central roll spelade de stora principfrågorna rörande Gamla testamentet: G. t:s ställning inom kristendomen, den gammaltestamentliga forskningen såsom speciell teologisk disciplin, historisk forskning och kristlig-kyrklig bibelutläggning o. dyl. Dessa frågor behandlades i föredrag av Weiser (Tübingen), Puukko (Helsingfors) och Lindblom (Lund). En utställning belysande den gammaltestamentliga forskningen i Göttingen — »von Michaëlis bis Wellhausen» — var anordnad i universitetsbiblioteket och rönté livlig uppskattning.

Kongressen låg på en utomordentligt hög nivå. Så gott som alla föredrag grundade sig på primärforskning och förde vetenskapen ett litet steg framåt. Man imponerades av den gammaltestamentliga forskningens oerhörda mångsidighet och väldiga perspektiv. Livlig ankläng väckte ett yttrande av den gamle Volz: »Mångsidigheten i vår vetenskap håller oss unga.» Nästa kongress kommer enligt en allmänt uttalad önskan att förläggas till något av de nordiska länderna. Oslo, Köpenhamn och Lund kommo närmast i åtanke.

* *
*
* *

I Sigtuna hölls i förra oktober månad en konferens, anordnad av det ekumeniska rådet för praktisk kristendom (Life and Work). Denna konferens arbetade i tvenne forskningsgrupper, den ena med ämnet »Nattrecht und Ordnungen», den andra med frågor, sammanfattade i ämnet »Kirche und Volk». Den förra, som hade en mera specifikt teologisk karaktär sammanträdde den 4—5 oktober och diskuterade de i nutidens teologi i så hög grad uppmärksammade frågorna angående skapelsetankens innebörd och den därav beroende kristna uppfattningen av de s. k. ordningarna. Den andra studiegruppen, som sammanträdde 7—12 oktober diskuterade såväl vissa med ämnet »Kirche und Volk» sammanhängande, mera principiella problem som även en hel rad av de praktiska frågor, inför vilka de kristna kyrkorna för närvarande

stå. Denna studiegrupp, som omfattade ett ojämförligt större antal medlemmar än den förra, räknade 24 medlemmar. Bland mera kända personer, som deltog i denna studiegrupp, märktes från Sverige biskoparna Billing och Aulén, prof. Runestam och rektor Manfred Björkqvist, från Norge prof. Lyder Brun, från Danmark prof. Geismar och från Tyskland prof. Althaus. Konferensens medlemmar representerade alltså framför allt de lutherska kyrkorna, och konferensen var sålunda avsedd att framför allt ge uttryck åt de lutherska kyrkornas synpunkter i dessa frågor. Den ingick på detta sätt såsom en bland de konferenser, som skola förbereda det stora möte med representanter för de olika kristna kyrkosamfundet, som är avsett att hållas i Oxford nästa år. Denna konferens av »Life and Work» kommer som bekant att omedelbart föregå »Faith and Order»-konferensen i Edinburgh.

* * *

*

Genom professor Tor Andræ's utnämning till biskop i Linköping har den akademiska traditionen inom det svenska episkopatet fortsatt och stärkts. Härvid har professuren i teologiska prenotationer och teologisk encyklopedi vid Uppsala universitet kommit att intaga en särställning: samtliga dess innehavare från och med K. H. G. von Schéele ha flyttat till biskopsstolar — den nyutnämnde Linköpingsbiskopen är därvid den femte. Dennes vetenskapliga gärning, vars tyngdpunkt avgjort faller inom religionshistoriens område, torde vara för väl känd för att här behöva mer ingående framställas. Som islam-forskare har han förvärvat stort anseende genom avhandlingarna »Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde» och »Der Ursprung des Islams und das Christentum». Bland hans vetenskapliga arbeten i övrigt må här endast erinras om den omfattande undersökningen »Den religiösa mystikens psykologi». Som talare och essayist har han mer än de flesta teologer i nutiden vunnit en bredare, kulturellt orienterad publiks öra. Hans litterära anseende befästes framför allt genom den fänslande och utmärkt välskrivna teckningen av ärkebiskop Söderbloms liv — som väl blev den närmaste anledningen till att han korades till dennes efterföljare i Svenska Akademien. Då Kvartalskrif-

ten härmed bringar den utnämnde biskopen sin lyckönskan, sker det i den förhoppningen, att episkopatet ej skall beröva honom tid och möjlighet till fortsatt vetenskaplig gärning — hans håg kan icke dras i tvivelsmål —, och samtidigt ge honom tillfälle att göra det teologiska arbetet fruktbarande i kyrkans liv.

* *
*

Frågan om stat och kyrka har i denna tid en beständig aktualitet. Detta ger ett ökat intresse åt det omfattande betänkande, som i januari avgivits i England av »the Archbishops' Commission on the Relation between Church and State», utom den betydelse detta har som ett dokument till den engelska kyrkoförfattningens utveckling, måhända dess kris. Kommissionen tillsattes med anledning av den konflikt mellan stat och kyrka, som blev en följd av underhusets förkastande (1927 och 1928) av det av kyrkoförsamlingen antagna förslaget till reviderad Book of Common Prayer. Dess ordförande har varit Lord Robert Cecil, bland dess medlemmar märkas ärkebiskopen av York (W. Temple), biskopen av Chichester (G. K. A. Bell) och Lord Selborne.

Betänkandet, som ännu icke kommit oss tillhanda i sin helhet, skulle säkerligen vara värt en mera ingående behandling. De notiser, som här lämnas, äro hämtade ur ett referat i »The Guardian». Det ger en historik, som utmynnar i en analys av konfliktläget. Prayer Book-kontroversen visar, att den engelska kyrkan icke äger andlig autonomi. Att sådan icke är oförenlig med ställningen som en »established Church», synes framgå av den skotska kyrkans gynnsammare villkor. Kommissionen har sökt finna en modus vivendi, som icke skulle behöva rubba kyrkans ställning som statligt erkänd folkkyrka. Några av dess förslag må här beröras. Man gör en distinktion mellan stiftande av lagar om kyrkans yttre ordningar, där ingen inskränkning i parlamentets rättigheter föreslås, och åtgärder rörande dess inre, andliga liv — till vilka givetvis i första hand liturgiska stadganden skulle höra. När ett ärende vore att räkna till denna kategori, skulle avgöras av en kommitté bestående av lordkanslern, underhusets talman och de båda ärkebiskoparna. Om sålunda den andliga naturen fastställts genom

dessas enhälliga uttalande, skulle frågan icke komma inför parlamentet, utan avgöras av kyrkans egna församlingar, under tillfyllestgörande garantier för att tillräcklig enighet föreläge samt för att kyrkans fundamentala inställning icke skulle därav beröras.

En synnerlig brännande fråga gäller domstolarna i kyrkliga mål. Här föreslår kommissionen inrättande av en överdomstol med både juridiskt sakkunniga och prästerliga bisittare. Den framkastar även tanken på en »pastoral» stiftsdomstol med egentligen endast moralisk auktoritet, under biskopens personliga ledning. Tillsättningen av biskopar sker som bekant genom premiärministerns nominering, varpå kapitlets val följer som en tom form, varvid ett avvikande från det anvisade namnet kan medföra straffpåföljd för dettas medlemmar. Här föreslås nu åtminstone ett suspensivt veto för kapitlet.

Det är väl knappast troligt, att kommissionens betänkande skall visa sig innebära problemets slutliga lösning. Men det måste under de närmaste åren komma att stå i förgrunden i diskussionen. Biskop Hen-son i Durham har redan vid den första behandlingen av betänkandet i kyrkoförsamlingen med sedvanlig skärpa hävdad sin kända ståndpunkt, att den enda tillfredsställande lösningen står att finna i fullständigt upplösande av bandet mellan stat och kyrka. Men knappast torde någondera parten vara böjd att driva konflikten, om en sådan verkligen för närvarande kan anses föreligga, till sin spets. Konsekventa och radikala lösningar ligga över huvud knappast för engelsk mentalitet, särskilt då som i detta fall en sådan skulle medföra påtagliga praktiska svårigheter och sätta oersättliga och irrationella värden på spel.

* * *

*

Augustanasynodens förre president D:r S. A. Brandelle avled den 16 januari i år. Hans livsverk låg väl ej på det teologiska arbetets, utan på den praktiska kyrkoledningens område. Men hans trofasta gärning i synodens tjänst, sedan 1917 i dess högsta ämbete, hans intresserade deltagande i det lutherska enhetsarbetet och i Stockholmsrörelsen, hans verksamhet för att främja förbindelserna med den svenska kyrkan motivera förvisso att Kvartalskriften med anledning av hans bortgång sänder Augustanasynoden sin deltagande hälsning.

TEOLOGISK LITTERATUR

PAAVO RUOTSALAINENS FROMHET.

BENGT JONZON: *Studier i Paaavo Ruotsalainenens fromhet med särskild hänsyn till frälsningsvissheten. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1935. Pris kr. 5:75.*

Ur många synpunkter är detta Jonzons arbete en märklig prestation. För det första är det skrivet av en rikssvensk, men denne äger en förbluffande god och i Sverige dessvärre ytterst sällsynt kunskap i finska språket. Med suverän säkerhet rör han sig bland källor och litteratur på detta språk, och med den verkliga kännarens fina sinne för nyanser och skiftningar tar han sig fram i den för flertalet rikssvenskar underligt främmande och svårbegripliga finska miljö, som i dessa källor återspeglas. För det andra är författaren ju icke akademiker utan har utfört sin undersökning som ett slags förnämligt »hobby» vid sidan av en krävande och högt skattad prästerlig gärning, och ändå kunde han i våras med full rätt och gott resultat lägga fram sitt arbete som akademiskt specimen för teol. doktorsgrad. Vidare ha många finländska män alltsedan 1850-talet forskat i Ruotsalainenens historia, och ändå kommer nu en utlänning och lägger fram en hel rad nya, av honom i Finland uppspårade manuskript, som belysa denna historia, och först genom honom får den intresserade en pålitlig kritisk granskning av hela det föreliggande källmaterialet. Slutligen ligger bokens största förtjänst ändå icke på det källkritiska och direkt kyrkohistoriska planet utan i en med moderna systematiska och komparativa metoder genomförd analys av Ruotsalainenens fromhetsliv, som formar sig till en studie rörande frälsningsvisshetens problem med långt större räckvidd än den lokalhistoriska utgångspunkten ger vid handen. Här ha icke blott de teoretiskt intresserade fackmännen utan även de praktiskt verksamma prästerna och hela den religiöst orienterade allmänheten mycket att hämta. För var och en, som har med själavård att skaffa, är boken en verklig fyndgruva.

Ur historisk synpunkt ligger den största vinningen av boken måhända däri, att författaren kunnat visa hur nära Ruotsalainen och den mot honom 1844 ff. fronderande Fredrik Gabriel Hedberg — den »evangeliska» fromhetsrörelsens upphovsman — stodo varandra. Redan 1851 var den skarpsinnige A. F. Beckman inne på samma spår (Tidskrift för svenska kyrkan 1851, s. 362 ff.). I frågorna om tron och frälsningstilläggnelsen fann han »ingen väsentlig skillnad» mellan de båda stridande lägren. Men först genom Jonzons metodiska och djupt inträngande undersökning av frälsningsvisshetens förutsättningar och innebörd hos Ruotsalainen har det blivit fullt klart, att den med mycken bitterhet förda striden mellan denne och Hedberg i väsentlig mån berott på ömsesidigt missförstånd av den andra partens mening och intentioner. »När striden brutit ut beskyllde pietisterna de evangeliska för att lära en tro utan bättring och de evangeliska pietisterna för att lära en bättring utan tro. Intetdera är för de båda huvudmännens del riktigt» (sid. 117). Striden blev en lärostrid med otäcka vittnesbörd om »rabies theologorum». Men någon djupgående principiell motsättning synes det icke ha varit fråga om, utan olyckan var den, att spörsmål, som egentligen hörde till den individuella, situationsbestämda själavården, gåvos generell räckvidd och gjordes till utgångspunkt för ömsesidigt dogmatiskt förkättrande.

Om den dogmatiska motsättningen icke var så stor, så bör man dock akta sig för att förringa betydelsen av den olikhet i temperament och religiös grundsyn, som faktiskt förelåg. Det var förvisso icke enbart olyckliga yttre omständigheter eller »mänskliga svagheter och lidelser», som vållade brytningen. Det fanns i Ruotsalainen och den kring honom framvuxna pietistiska rörelsens fromhet ett visst något, som för människor med Hedbergs djupa syndakännedom och svåra anfäktelser tedde sig som ett oöverkomligt hinder för den fulla trosfrimodighetens uppkomst och trivsel.

Det har sitt intresse att här lyssna till prästmannen Anders Gustaf Cajanus, en av Hedbergs vänner, som i brev till denne den 7 febr. 1845 (i Lutherska Evangeliiföreningens arkiv, Helsingfors) gör följande jämförelse mellan sitt religiösa tillstånd före och efter brytningen med pietismen:

»förut tordes jag ej gerna, utom kännbar nådes närvaro, tro på min Herre Jesum Christum att Han var mig nådig och hade allaredan förlåtit och borttagit mina stora synder; nu åter tyckte jag, utan alla känningar, mig tryggt kunna förlåta mig på denna Hans obegripliga nåd, och att jag hade rätt dertill, derpå

var Hans eget Ord min fasta och orubbeliga borgen; det vardt mig nu så ljust och klart att jag aldrig mera trodde mig kunna tvifla derpå; förut klämde jag jemmerligen för uteblifvande frukter af denna min tro; jag föreställde mig att en 'större allvarlighet' än den jag hos mig förnam, skulle nödvändigt åtfölja tron . . .; nu åter tycker jag mig ej behöfva några gerningar för att salig blifva, ty hvad jag icke har, det har Christus nog och hvad mig felar det fyller Han väl af Sin Nådes fullhet, och behöfvas de, så är ju 'Gud den som verkar i oss både vilja och gerning efter sitt goda behag; förut var jag ofta nog tungsint och modfälld och befarade djefvulen hafva bedragit mig med en lös tanke-tro (följden af gerningarnes uteblifvande); nu hade jag det utredt och ljust, att ingen tanke-tro kan omfatta Christum såsom sin egen Frälsare och Saliggörare . . . utan tanke-tron sysselsätter sig endast med kunskapen och vetandet om hvad Christus gjort, hållandes Honom för världens (icke sin egen) Saliggörare.» I denna nya visshet var Cajanus, då han for hem efter ett besök hos Hedberg, »nöjd, glad och salig». »Luthers förklaring öfver Galater Brevet, som jag hade i kuren till hands, hvilken Du godhetsfullt sålde mig, utgjorde», skriver han, »mitt trefliga ressällskap, och hade jag mig der bekräftelse på hvarje blad, på hvad jag trodde och gladde mig öfver.»

Jonzon har otvivelaktigt rätt i att Ruotsalainen varit vida mer evangelisk än man i allmänhet föreställt sig. Han synes också ha goda skäl för att i detta stycke göra en viss skillnad mellan Ruotsalainen själv och den av denne inspirerade rörelsen. Paavo har, skriver han bl. a., »kanske ej rätt varsnat och i varje fall icke kunnat avvärja faran av oevangeliska tendenser inom rörelsen som helhet» (sid. 120; jfr sid. 212). Så *alldeles* fri från dessa oevangeliska tendenser, som Jonzon i anslutning till Akiander och under kritik av Granfelt och andra gör gällande, kan Ruotsalainen dock näppeligen ha varit. Hade skillnaden mellan honom och hans anhängare varit *så* stor, som Jonzon synes förutsätta, så skulle detta betyda, att Ruotsalainen icke på den mest centrala punkten förmått sätta sin prägel på en rörelse, som dock med lidelsefull hängivenhet bekände sig till honom som sin andlige ledare. Och hade Paavo verkligen varit så alltigenom evangeliskt-luthersk, som han ter sig i Jonzons framställning, så skulle Hedbergs av ett ivrigt Lutherstudium frammanade opposition och den stora anslutning, som den hedbergianska »evangelismen» rönt, framstå som någonting alldeles obehöfligt och oförklarligt. Men hur många missförstånd, som än må ha förelegat, så var den historiska situationen dock sådan, att en stor del av samtiden med fullt fog kunde betrakta Hedbergs framträdande som en frigörande återgång från Paavo och pietismen till Luther och det oförfalskade evangeliet. Så vitt jag kan se, hade den mot »evangelismen» i många stycken skarpt kritiske Beckman alldeles rätt, då han hävdade, att »hvar och en, som är öppen för sanningen»,

måste »erkänna, att den väckelse Hedberg ... gifvit hvarken var obehöflig» eller borde »sakna behjertande inom den evangeliska kyrkan i Sverige och Finland» (Tidskrift för svenska kyrkan 1851, s. 376).

När omständigheterna så krävde, synes Ruotsalainen visserligen i den enskilda själavården ha kunnat bjuda ut den fria nåden med samma paradoxala oförbehållsamhet som herrnhutare och nyevangelister. En dylik oreserverad nådestillsägelse kunde man också i vissa situationer möta hos de samtidiga Schartaulärjungarna i västra Sverige (se Svensk Teologisk Kvartalskrift 1934, sid. 92). Men på det hela taget har denna »kom som du är»-förkunnelse dock icke legat bra till vare sig för Paavo eller för dem. Tvärtom har Paavo i likhet med schartauanerna i allmänhet känt det som sin uppgift att varna för en hastig nådestillägnelse. I vanliga fall har han på ett helt annat sätt än Hedberg låtit tonvikten falla på den subjektiva självkontrollen, på de inre rörelserna av ånger och benådning. Av nitälskan mot nådens missbruk synes han ofta ha lagt sin förkunnelse och själavård så, att sökande själar höllos kvar i ett tillstånd av ruelsefull smärta över synden, och så kanske rent av »hungrade ihjäl, innan de blevo införda på nådens grönskande, vatturika ängar» (jfr Tidskr. för sv. kyrkan 1851, s. 372).

Genom dylika av hans naturliga läggning och andliga erfarenheter betingade förmaningar till återhållsam förbidan av benådningens sällsynta stunder har Ruotsalainen uppammat en alldeles speciell fromhetstyp, en finsk variant av den pietistiskt och herrnhutiskt influerade lutherdomen, som icke är identisk vare sig med Luthers egen typ eller med sådana strömningar som den Nohrborgska »gammalpietismen», schartauanismen, rosenianismen eller hedbergianismen. Även om Paavo icke ville, att människan »alltid skulle förbliva i känslan av syndaeländet» (sid. 100, anm.), så var han dock näppeligen alldeles utan skuld till att den finska pietismen kom att få en karaktär, som till en viss grad motiverar det traditionella talet om en »ånger»- eller »känslö»-pietism.¹ Även om han icke — såsom dock Rosenius och många andra

¹ Bland mängden av belägg härför må ett här anföras. I ett brev till F. G. Hedberg (i Luth. Ev.-föreningens arkiv) den 14 juni 1843 — alltså före brytningen mellan denne och Paavo — skildrar t. f. kapellanen i Alastaro V. A. Bergroth den ängslan, oro och sömnlöshet han måst utstå under trycket från pietismens krav på en rätt syndasorg. Då jag hörde, skriver han bl. a., »att min sorg ej var af rätta slaget, for jag grufligt efter den rätta bättringen, läste gerna böcker som beskrefvo bättringens väg; ja jag ville stundom bädda mig ner i helvetets

samtida uppfattade det — stod främmande för tanken på ett verkligt nådastånd, så var det normala andliga livsläget dock för honom som för hans anhängare ett bidande och väntande, som rymde vida mer av anfäktelse och ovisshet än av fast, från alla subjektiva »känningar» frigjord förtröstan. Så alldeles säkert är det nog inte, att det bara var Jonas Lagus, som kunde uppmana sina vänner att hålla sig kvar »i ett sökande och fördömt tillstånd inför Herren» ända till dess vissheten inträtt (sid. 210 f.). Ett dylikt *krav* på syndasorg och kamp skulle den klarsynte Lagus knappast ha framställt, om han ej vetat sig även i detta stycke stå i god samklang med Ruotsalainen (jfr A. A. Suosioinens uttalande om syndasorgen i det nedan publicerade brevet till A. Kihlman). Även om Ruotsalainen förutsatt, att den anfäktade och kämpande människan objektivt sett — ur Guds synvinkel — befunnit sig i ett permanent nådastånd, så synes varken han eller hans anhängare dock ha betraktat det såsom önskvärt, att syndaren annat än momentant skulle bli medveten härom.

Till en del hade den tragiska konflikten mellan Ruotsalainen och Hedberg väl sin upprinnelse i det förändrade andliga tidsläget. Den förres fromhet hade kommit till mognad i en tid, då det framför allt gällde att värja sig mot en självtagen andlig säkerhet eller mot en urartad herrnhutisk känslökristendom. På 1840-talet var läget i viss mån ett annat. Genom den pietistiska väckelsen hade människorna i stor utsträckning ryckts upp ur säkerheten och kastats in i oro och anfäktningar. Många gingo och väntade på en säkrare och frimodigare vägledning till benådningsvisshet och helgelsekraft. Paavos förkunnelse hade nu sin bästa tid bakom sig. Stora skaror stodo vid decenniets

botten för att bekomma en rätt grundelig syndasorg och bäfvan. Likväl mistrodde jag äfven detta bemödande och fruktade för allt hvad jag tänkte och gjorde. Någongång, i synnerhet vid läsningen af Luthers Postilla, hvilken jag flitigt men äfven liksom i nödfall tillgrip, begynte väl en stråle af ljus att frambryta, men åter framstod min förra plågoande: allt väl, men du har ju märkt och hört, att du ej är grundeligen väckt . . ., derföre, håll opp med nådens tillegnande, du ovärdige, åt helvete emellertid, du verldskäre syndatjenare . . . Herpå vill jag nu [efter sista sammanträffandet med Hedberg] icke gärna tänka, än mindre vidare öfva mig uti detta djefvulens okdragande. Heldre vill jag se på Christus, Herren, min tröst och rättfärdighet för intet. Vid ljuset af hans pina och död för mina synder finner jag nog skuld hos mig, och uti hans uppståndelse har jag seger öfver synden, döden och all helvetets makt. Detta tillegnande af Christi oförskyldta nåd har otaliga fiender, hvilkas bemödande är, att åter kasta själen uti eget arbete under otro och ovärdighets känsla . . . På trældomens väg vill jag alldrig mer söka saligheten.»

mitt redo att anamma Hedbergs budskap, och det dröjde icke länge, förrän man inom de Paavo närstående kretsarna kunde varsna begynnelserna till en andra mot denne skarpt kritisk oppositionsrörelse, som jag här helt kort vill beröra.

I Jonzons förteckning över källor och litteratur finner man icke *Aspelin-Haapkyläs* stora monografi över Alfred Kihlman och icke heller den stora samling brev från och till Alfred Kihlman, som befinner sig i senator A. Osw. Kairamos ägo. Måhända skulle det dock för bedömandet av Ruotsalainens fromhet ha varit av en viss betydelse, om förf. ägnat en mera ingående uppmärksamhet åt den kritik av Paavo och pietismen, som, efter Hedbergs utbrytning från denna, vid 1840-talets slut växte fram bland några av de rikt begåvade unga pietistpräster, som stått »gubben» och Lappoprästen Malmberg särskilt nära.¹ Dessa präster kommo så småningom att utgöra kärntruppen i den för Finlands kyrko- och fromhetsliv under 1800-talets senare hälft utomordentligt betydelsefulla beckianska riktningen, men redan före den genom Alfred Kihlman förmedlade kontakten med J. T. Becks »biblicism» hade de genom den hos Malmberg mer och mer framträdande bristen på överensstämmelse mellan lära och liv drivits till ett studium av Luther och de gammalpietistiska lärofäderna — bl. a. Schartau och Sellergren — som öppnade deras ögon för svagheter i den av Ruotsalainen företrädde riktningens fromhet och religiösa grundsyn. Det är icke möjligt att här gå närmare in på denna sak, men dessa fromma och skarpsinniga prästers kritik har förstärkt mitt redan i det föregående antydda intryck, att Jonzon i sin prisvärda strävan att göra full rättvisa åt Paavo Ruotsalainen kommit att göra denne mera renodlat evangelisk-luthersk än han i själva verket var. Även om man tillmäter de av Paavo själv gjorda men alltid av andra nedskrivna uttalandena ett högt värde, och även om man vid en jämförelse mellan dessa och den av honom begagnade uppbyggelselitteraturen förstår, att förf. kunnat finna åtskilliga påfallande likheter, så

¹ Genom Rosendals »Suomen herännäisyden historia» känner förf. i någon mån till denna kritik, men det är att märka, att Rosendal här på ett mycket ensidigt sätt träder i bräsch för ruotsalainismen. Först efter ett studium av den Kihlmanska brevsamlingen får man möjlighet att fullt förstå och rättvist uppskatta oppositionen mot Ruotsalainen och Malmberg. Det är karakteristiskt, att Rosendal, som eljest icke skydde någon möda, när det gällde att uppspara källmaterial till det nämnda arbetet, medvetet undvek att träffa Alfred Kihlman och att taga del av det för ett riktigt bedömande viktiga material, som befann sig i dennes ägo (muntligt meddelande av ärkebiskop E. Kaila, som i sin tur haft Alfred Kihlman själv till sagesman).

blir man dock betänksam, när man finner, att icke blott hedbergianerna utan även en rad mot dessa kritiska pietistpräster uppfattat Paavos frälsningslära och dess förhållande till den ifrågavarande uppbyggelse-litteraturen på ett annat sätt än författaren. Några utdrag ur ett brev — långt som en avhandling — från A. A. Suosioinen (pseudonym för dåv. e. o. prästmannen A. A. Favorin i Nykarleby) till Alfred Kihlman den 15 dec. 1851 visa bäst arten av den kritik, som fördes fram från detta håll.

»'Gubbianismen' har», heter det, »alltmer, ju mer vi vågat i Guds ords ljus pröfva och bedöma densamma, befunnits vara en lagisk herrnhutism, om ej lika menlig och hinderlig för en sann och lefvande kristendom, som Renqvistianismen och hedbergianismen, så ätm. långt ifrån att i sin sköld bära prägeln af äkta Xstligt ljus, som skulle leda till andans visshet i barnskap hos Gud, till en stadgad, från jägtande efter inre erfarenheter och känsloskymtar fri, barnslig trostillförsigt till Gud i X:to på grund af löftesordet ...» »Jag måste öppet bekänna, att jag ända ifrån början af min väckelse, då jag ock genast kom i beröring med äldre väckta af den savolaxiska skolan, ... fann många lärostycken i sjelfvaste xstendomens väsende helt annorlunda framställas af mina ledare, än jag derom läste i böcker...¹ I syn. de savolaxiska framställningarna af *andans fattigdom, barnskapet och nådens stånd* förekommo mig mer än engång nästan motsägande Nohrborgs, Freseniernas, m. fl:s framställning deraf. Och ända till sednaste tider har jag besvärats af dubier i läran. Men ho är jag, att jag skulle vågat annat än, om ock med inre motsägelser, qväfva dessa 'förnuftigheter' ... 'Yksinkertaisuus' [= enfald] har ju dock varit ss. ett valspråk eller en lösen ibl. oss, 'den s. hunnit befatta sig med läran, har glömt bort sjelfva öfningen'!» Det gällde att utan ett knyst böja sig för den förborgade vishet (»salattu viisau»), som förkunnades av Paavo.

I fortsättningen motiverar brevskrivaren sin uppfattning, att »gubbianismen» är »en slags herrnhutism, men af en mera lagisk riktning.» »Att säga: 'pitkitä niinkauvan Herran edessä, ikävöimistä, kuin sinä *sisällisesti tuta*: nyt tohdin minä omistaa X:nen auttajakseni' [fortsätt så länge med att bida inför Herren, tills du får på ett inre sätt känna: nu törs jag tillägna mig Kristus såsom min hjälpare] — —, är, lindrigast sagdt, icke bibliskt. Lärer icke Bibeln fastmer öfverallt, att den, som af allt hjärta omvänt sig till Gud och ... sål. är en *botfärdig* syndare, äfven får tro på X:s till syndernas förlåtelse, d. ä. med hjertats fulla förtröstan hängifva s. åt honom ... *endast* på grund af den trofaste Gudens osvikliga *löften*, *utan att först behöfva* vänta på ngn 'känsla' eller annanslags 'tuttavuus' [bekantskap, ynnestbevisning] af nåden.» »Säger icke Ap., att de i tron svage, ehuru annars i bättringen redlige, få '*trösteliga*' framgå till nådestolen ... på hvarje tid och stund, då dem 'hjälp behöfves'? sål. äfven *innan* de ännu fått någonting '*sisällisesti tuta*' [känna

¹ Jfr brev från Antero [Ingman] till Alfred Kihlman den 9 febr. 1852: »Jag har alltid misstänkt hela vår riktning, och äfven till *theorin* sökt hålla mig till Luther och Hallenserna. Men endast då och då vågade jag i sjelfva *öfningen* anlita deras råd».

invärtes]? Att åter säga: men den s. icke kan tröstel. framgå, bör ändå så godt han kan framgå med sin 'ikävöiminen' [längtan] ('etsivä usko') [sökande tro] till dess att han ock kan tröstel. eller med förtröstan göra det — det är allt ganska rätt; men detta 'trösteliga' är ju på detta ställe icke sagdt heller ss ngt påbud eller en befallning utan ss. ett evangelium, 'en frihet och en uppmuntran, icke att jag måste det, utan att jag *har lof*, rättighet dertill, på grund af X:ti öfverstepresterl. verksamhet och förbön, hvarpå löftesordet på detta ställe pekar. Härig. bindas icke svagtroende, s. ännu icke äga ngn förtröstan, utan de uppmuntras att . . . med godt mod . . . gripa uti den för dem tillredda måltiden, utan att behöfva tvifla, om den ock tillhör dem . . . Och hos den, s. detta vågar, upptändes *barnaförtroendet* till *barnaskap* hos Gud, hvilket dessförutan alltid vore beroende af en flyktig *känsla* s. är snart öfvergående och ofta kan vara bedräglig. Det är sål. aldeles grundfalskt, hvad en af gubbianismens pelare, 'Jonas m. tilln. L[agus], säger i ett bref: 'Ser du, att vi *aldrig* hinna till större fullkomlighet, än att *ständigt* sålunda *längta* efter barnskapet och med tålig bidan afvakta tiden, när vi i en *skymt få känna*, att vi nu med förtröstan kunna anse X:s äfven för vår hjälpare'.» »Det må väl . . . kallas en herrnhutisk känsloriktning, när man lärer, att man bör *vänta* på en *känbar nådeskymt* eller tills 'Herren i nåd *blickar* till' en i erfaren 'större eller mindre *känsla*', innan man med förtröstan får (här är icke fråga om man alltid *kan*) tillägna sig nåden i X:to . . . och deri åtnjuta barnaskap hos Gud.»

Efter att ha refererat till Schartau och »den ypperlige Sellergrens» kritik av herrnhutismen, som sätter »nya födelsens förnämsta, om icke enda kännetecken uti ett *kännbart åtnjutande af nåden*», fortsätter brevskrivaren så här: »Emellertid heter det i P[aaavo]s bref, der han definierar 'trånga porten': 'eikö hänen (syntisen) pitäisi mielellään seistä H:ran edessä kaikkein nuhteitten alla . . . niinkauvan, kuin hän saapi tuta sisällisesti, että hänellä on *tuttava armo*', [borde han (syndaren) icke gärna stå så länge inför Herren under alla tillrättavisingar . . . tills han får i sitt inre erfara, att han har den vännen nåden]. Jag kan icke begripa huru denna lära så länge blifvit tåld och ännu till beprisd ss. synnerligt ljus, äfven af män med theologisk erudition och (hvilket icke borde betvivlas) begåfvade med andl. ögnasalva! Men hfore ha då icke *vi*, långt före detta, kunnat inse denna slags herrnhutism? — Jag vill blott nämna tre ord: infallibilité! auktoritetstro! enfaldighet! — Om »en miska vill afstå ifrån alla synder, ja ock den käraste, samt icke finner hos sig ngn egen förtjenst eller värdighet, hvarmed hon kunde bestå inför Gud, utan är förödmjukad i så djup andans fattigdom att hon måste vänta all hjälp af Guds fria nåd, men tillika öfverlemnar sig helt o. h. åt H:ren J:s på nåd och onåd . . . — skulle hon icke (*utan* ngn dessförinnan erfaren *känbar nådeblick*) redan *endast* i stöd af löftesordet ha *rättighet* att med *fullt förtroende* nalkas X:s och tillförse sig allt godt af honom, samt med all förtröstan sätta sitt fullkoml. hopp till den nåd, som henne dagligen tillbjudes af X:to Jesu, d. v. s. *få åtnjuta barnarätt*? Märkvärdigt! säger jag ännu engång: en själ, som redan af allt hjerta vill höra H:ren J:m till (har trons 'böjda vilja'), vill lefva och dö Gudi, — skall icke *ha lof* att med all frimodighet och förtröstan gripa uti och anamma allt det goda J:s förvärfvat och nu i Ev:ljo tillbjudes henne, — innan hon fått erfara någon invertes *nådeskymt i känslan!!* Så ha icke våra föregående k. Läröfäder, hvilka hållit sig till Bibeln, lärt oss, och de måtte väl gälla mer än alla nutidens 'gubbar' med sin

'salattu viisau' [förborgade vishet]. — — Vare heldre Gud sannfärdig och alla 'gubbar' lögnaktige! Men hvarföre manne gubben P[aavo] — i fall han stadgat sin lära om nådens kärbarhet i afsigt att drg. utestänga obotfärdiga och skrymtare ifrån en nådens tillämpning af nåden, till barnskap — hföre framlägger han icke de väsendtligaste kännetecknena på den *sanna botfärdigheten*, ja icke ens nämner derom? Eller har du nånsin hört honom nämna ens om *syndens öfvergifvande*. . . eller om hjertats sanna förödmjukelse och förnedring (i biblisk mening) ss. nödvändiga kännetecken hos den, som vill finna och åtnjuta nåd l. barnskap hos Gud? Åtminstone har det varit bra knapphändigt och ss i förbigående. Vål har jag både hört och läst mycket af honom om 'synnin tunto' [syndakänsla] och 'turmelluksensa tunteminen' [kännedom om sitt fördärv], samt huru man icke borde förqväfva den gudliga *sorgen* och i förtid löpa ifrån den, äfvensom *andans fattigdom* ibland oss nog blifvit drifven öfver höfvan; men dermed har icke blifvit menadt dets:a, s. i Bibeln vanl. kls till förödmjukelse, förkrosselse, förnedring, vedersakande af sig sjelf m. m. eller i allm. ss. Nohrborg lärar om Andens fattigdom; utan fastmer en sådan ogudaktighets och ovärdighets känsla, som äfven uppsåtliga och obrutna syndare kunna ha under en kainitisk trälomsfruktan. Här af ledes man till den slutsatsen, att 'gubbianismen' icke antager ngt *verkligt nådastånd*, hvartill ett i grunden opånyttfödt hjerta icke är skickligt ens; och med dets:a *kän* icke heller ngn åtskilnad göras på den första stora och den dagliga bättringen, eller med andra ord, på de *ståendes* och *fallnas* bättring. Men hvad kan åter ligga till grund för allt detta, om icke måhända den dåraktiga inbillningen, att man kan vara en Guds-man hemligen, fast man gm uppsåtlig otrohet och t. o. m. affall i uppenbara köttens gerningar går miste om den engång erhållna nåden, blott man igen 'jumsalisen murheen alla' [under en gudelig sorg] ångrar sina dumheter och 'sisällisellä ikävöimisellä' [med inre längtan] väntar efter nytt barnskap i 'armon tuttavuus' [nådens ynnest], hvilket man *snart* åter förlorar. Detta är ju ett spektakel! Men så måste dock verkliga förhållandet vara med denna 'salattu viisau' [förborgade vishet], emedan den varit så 'salainen' [förborgad], att endast några få utkorade kunnat fatta den! Och säg mig: hvadan kommer väl det, att Savolaxarne så mycket tala om 'asiansa (t. o. m. perinpohjainen) uudistaminen' [sin saks t. o. m. grundliga förnyelse]; hvarmed ej kan menas annat än *rfdiggörelsens förnyelse?! Hvarifrån* ha de vidare fått sin lära, att nyafödelsen sker *fullkomligen först i dödsstunden*, och att den sål. förberedes under hela den föregående nådatiden; så att gubben P. också i s. bref endast framställer dess 'alku' [begynnelse]? Hvadan dessutom den nymodiga åsigtan, att '*endast inför Gud är ett nådastånd*', hvaraf den benådade icke sjelf vore medvetande, utan måhända de stunder han bl. bevärdigad med en 'sisällinen armon tuttavuus' [inre nådesynnest]? Det är ju ett märkvärdigt nådastånd, då den s. verkligen är omvänd och pånyttfödd, icke sjelf visste det, ehuru dock Skriften tydligen vittnar, att 'de som *drifvas af Guds Ande*, de äro Guds barn', och: 'Vi hafva icke fått denna v:s ande, utan den Ande, s. är af Gudi, att vi veta kunna, hvad oss af Gudi gifvet är', och: 'Vi *veta*, att vi äro förde ifrån döden t. lifvet.' — —; fl. andra ställen att förtiga. Derföre skrifer ock Sellergren, att 'det är en ald. oriktig och grundfalsk mening, att man ej sjelf kan veta, om man gjort en redlig bättring och står i nya födelsens stånd.' 'Skulle nu Guds Ande', säger han vidare, 'kunna drifva en mskan att inv. och utv. förhålla sig efter Guds ord, och mskan skulle icke sjelf veta deraf?

Det är omöjligt, då jag undantager anfäktningsstillståndet.' — Hföre göra de ock ännu till sådant väsende af 'sisällinen murhe' [den inre sorgen], 'oikia synnin tunto' [en rätt syndakänsla] och 'sairastaminen arkaa omaatuntoa' [att lida av ont samvete] m. m., ss. deri skulle ligga ngt väsentligt kännetecken på redlig bättring, då det dock är uppenbart, att äfven många obotfärdiga kunna ha sorg nog samt plåga och lidande af synden i det onda, aggande samvetet under känslan af Guds vrede? Och huru kommer det till, att hos de erfarnaste och äldsta väckta förspörjes så *ringa helgelsekraft* och *gåfvor*, så att *de* mer än andra ge förargelse genom en köttsligt fri och lättsinnig vandel, genom stor kärlekslöshet, ofördragsamhet, djerfva domar öfver andra, ett uppblåst sinne, och föra på allt sätt ett oskickligt lefverne, en del [genom] uppsåtliga, i ögonen stickande synder, utan gudsfruktan eller blygsel för mskor? Jag kan icke begripa! — Men allt låter förklara sig, om man antager den läran, att det icke ges ngt verkligt nådastånd, utan att rfdiggörelsen måste *dagligen och stundl. verkligen förnyas inför Gud*, så ofta man igen begått ngn synd eller ngt fel, låt också vara af idel svaghet eller öfverilning. Till denna uppfattning *tyckes* ock Nohrborg och ännu oftare Björkqvist ge anledning gm oför-sigtiga och obibliska uttryck, men att det aldrig kan vara deras mening, är tydligt. Ty annat är ju dock *trons förnyelse* eller daglig rentvagning i X:ti blod ifrån det vidlådande förderfvet under den dagliga bättringen, och annat *rfdiggörelsens förnyelse inför Gud*, som ej kan ske dagligen, ännu mindre flere ggr om dagen, i fall det verkligen ges ett *nådastånd*, hvarpå vi visst icke behöfva tvivla. Emellertid torde en sådan falsk uppfattning af trons förnyelse vara antagen af gubbianismen, ss. fordrades det *en daglig ny upptagelse i nåd hos Gud* för äfven minsta otrohet, och sål. en daglig rättfärdiggörelse vara nödvändig ... Härigenom upphäfves då hela nådens stånd, och skillnaden emellan uppsåtliga och svaghets synder försvinner, och ... så gifves ... tillfälle åt oredliga och i anden falska att äfven under ständiga affall i uppsätlig ondska draga Guds nåd till täckmantel öfver sin obotfärdighet och att göra X:stendomen till ett tillstånd af ständigt fallande (äfven i uppenb. köttsens gerningar) ... utan att ngn egentlig fortfarande *botfärdighet* blir fråga om» och utan att man blir »utrustad med tillräckliga andl. krafter till ett fortfarande syndens motstånd och besegrande».

»Huruvida gubben P. sjelf skulle gilla min här nu framställda käsitys [uppfattning] af 'salattu viisau' [den förborgade visheten], vet jag icke; tviflar ock derpå, ty han är just icke så konsekvent. Men mer eller mindre tror jag dock deraf vara sannt, väl — om icke allt. Att det betänkliga i hans lära h. o. h. och uteslutande är rigtadt endast emot *egenrättfärdigheten*, är tydligt; men är då den egna *heligheten* eller rättare *farandet därefter* ibland de väckta i allmänhet så farligt och så hinderligt för Guds verk hos dem, att de derför förnämligast och nästan *allena* borde varnas, allenast de deri icke sätta ngn förtjenst, eller i orätt ordning fara därefter? Och är den faran verkl. så allmän, att man gen. 'heliga öfningar', ss. gen. flitigt bruk af Guds ord och bönen, skulle 'förqväfva den gudliga sorgen', eller gen. dessa nådemedel 'förstöra den rätta syndakännedomen'? Härpå åberopar s[ig] nu mången i våra dagar, som, fångslad vid den g:la surdegen, icke kan beqväma sig att, genom trohet emot nåden, uppresa sig ifrån sin ömkliga otros vanmagt; och anser derföre, enligt insupna fördomar, hela *gudaktigheten* ss. misstänklig. Ty sjelfva ordet *helighet* betecknar ju på vissa orter ngt föraktligt och farligt; hvarföre det

ock bl[ir] praktiseradt att hos hvarannan nedrifva och 'förstöra all pyhyys' [helighet], och att göra narr af gudaktighets-*öfningar*. Härigenom har då helt visst åstadkommits mycket ondt, till hinder för en sann gudaktighet.» »Fullkomligt öfvertygad är jag derom, att den som eljest är redlig och menar uppriktigt med sin själssak, icke kan taga någon dödlig skada till sin själ af gubbianismen, sådan den i allm. framställes; ty en sådan *vill* ju icke bli bedragen. Men så tror jag å andra sidan, att många, ja de flesta icke med så beskaffad själanäring kunna komma till någon stadga i sin X:stendom . . . utan måste t. d. mesta dragas med anfäktingar och andelig sjuklighet; ty sjelfva läran är sådan, att anfäktingstillståndet, som borde vara ett undantagstillstånd, kommer att bli det vanliga och kanske för mängden det ständiga, i syn. för dem, som af brist på känslighet måste sakna känbara uppmuntringar.»

Att det icke ligger någon »beckianism» bakom denna Favorins kritik av »gubbianismen» framgår med full klarhet därav, att Favorin i ett par senare brev till Kihlman (²⁰/₄ och ²/₆ 1852) varnar denne för Beck. Det var från bibeln, Luther och de gammalpietistiska »kära Lärofäder, hvilka hållit sig till Bibeln» — »Hallenserna», »Fresenierna», Nohrborg, Björkqvist, Schartau, Sellergren och Sam. Holm i Svalöv (Favorin till Kihlman ²³/₁ 1852) — som Favorin och de med honom liktänkande prästerna hämtade impulserna till den i det anförda brevet framställda kritiken mot Paavo och den pietistiska fromhetsriktning, inom vilken de själva fått sin andliga fostran. När Jonzon med samma komparativa metod kommer till ett annat resultat än dessa prästmän, så kan man icke undgå frågan om hans rent litterära analys skall tillmätas större vitsord än en jämförelse, som verkställets av män, vilka i årtal haft tillfälle att på allra närmaste håll bilda sig en uppfattning om Paavos »lära» och dess verkningar i det praktiska fromhetslivet. När Paavos förkunnelse varit så fylld av motsägelser och inkonsekvenser, att t. o. m. dessa teoretiskt skolade män i hans eget läger stått villrådiga om den rätta tolkningen av hans »salattu viisau», vågar man då lita på att Jonzons begreppsbestämningar på varje punkt äro det adekvata uttrycket för Paavos egentliga mening? Eller ter det sig icke snarare så, att Jonzon på något sätt kommit att förenkla saken — gjort Paavo alltför konsekvent och rätlinjig, renodlat *en* av de hos honom förekommande tankegångarna på bekostnad av andra, som kanske ändå måste vara med för att denne illiterate och i mångt och mycket originelle märkesman från 1800-talets förra hälft ej skall förlora sin egenart och framstå såsom mera kongenial med den moderna teologiens syn på Luther och evangeliet, än han i själva verket har varit?

Med dessa randanmärkningar har jag blott velat ge en antydning om de svårlösta problem, som Jonzon med så mycken finess och bravur givit sig i kast med. Även om man här och var kan känna sig oviss och tveksam inför hans slutsatser, så dominerar dock känslan av glädje och tacksamhet över de många kloka och väl avvägda omdömen, som göra hans bok till en märklig händelse i den finska kyrkohistorie-skrivningens annaler. Som rikssvensk känner man sig stolt över detta förnämliga arbete av en landsman, och det råder ingen tvekan om att denna nobla och generösa gåva till Ruotsalainen's arvtagare av i dag slår bro mellan svenskt och finskt på ett sätt, som i dessa tider har sin stora betydelse.

ERNST NEWMAN.

TORNEDALEN OCH DESS KYRKLIGA HISTORIA.

CARL J. E. HASSELBERG: *Under Polstjärnan. Tornedalen och dess kyrkliga historia.* J. A. Lindblads förlag, Uppsala 1935. 348 sid. Pris kr. 6: 50.

Enligt förordet framträder detta arbete icke med några vetenskapliga anspråk, men lika visst som framställningen har det populära föredragets form och sålunda är njutbart för den stora, bildningsintresserade allmänheten, lika visst är det, att den lärde författaren i fråga om sakkännedom, källkritik och historiskt omdöme tillfredsställer mycket höga vetenskapliga krav. I ett första kapitel ger han oss sörlänningar en välbehövlig och synnerligen instruktiv inblick i Tornedalens natur och näringsliv, historia och kulturutveckling. Här får man bl. a. en med kunnskap och oväld givna framställning av ras- och språkförhållandena i en gränstrakt, där finskt och svenskt sedan sekler tillbaka har vävts in i vartannat och givit folkkaraktären vissa egenartade lynnesdrag. I fråga om undervisningsväsendet har författaren t. o. m. hunnit få med det först vid 1935 års riksdag fattade beslutet, att frivillig undervisning i finska skall införas i gränsorternas fortsättningskolor. På åtskilliga punkter i detta kapitel är det viktigt att observera »Rättelser och anmärkningar» på sid. 342 ff.

Det andra kapitlet — »Väckelserörelserna i Tornedalen på 1700-talet» — utgör väsentligen ett koncentrat av framställningen i författarens 1919 framlagda stora prästmötesavhandling om »Norrländskt fromhetslif på sjuttonhundratalet», men med vaken uppmärksamhet

har han följt och utnyttjat senare utkommen litteratur i ämnet. I kap. III—V följer så bokens mest omfattande och tyngst vägande parti — en synnerligen levande och rikt dokumenterad skildring av Lars Levi Laestadius och laestadianismens framträdande i Tornedalen. Då förf. icke haft för avsikt att skildra rörelsens utbredning utanför detta område, har han icke haft stort behov av finskspråkiga arbeten — så mycket mindre som dessa med ett enda undantag (L a i t i n e n, Muistoja Lapin kristillisyydestä) bygga på från svenskspråkigt håll gjorda undersökningar. Dock har han med hjälp av i finskan hemmastadda ämbetsbröder kunnat tillgodogöra sig arbeten av C a s t r é n, H a v a s, O. I. H e i k e l, L a i t i n e n och F. V. R a a t a m a a. Sitt mesta källmaterial har han fått från den i det föreliggande ämnet rikt flödande svenska och norska litteraturen. Inalles är det bortåt ett par hundra arbeten, som han har rådfrågat, och därtill kommer så egna forskningar i riksarkivet, Härnösands domkapitels arkiv och Pajala kyrkoarkiv. Till texten har fogats icke blott personregister och litteraturförteckning utan även en släkttavla och en förteckning på Laestadius' tryckta skrifter — den första i sitt slag. Skrifterna ha grupperats efter språket: latinska, finska, lapska och svenska arbeten. Även de på olika håll bevarade breven från Laestadius har förf. registrerat.

Vad hela det vidlyftiga källmaterialet har att ge, det får läsaren nu till skänks i en bok, som är rik på fångslande, stundom dramatiskt spännande moment. Det gäller ju här en extatisk folkrörelse, som ännu i dag kommer övediddernas vita snö att lysas upp av heliga eldsålgors sällsamma glans. Med djup inlevelse har förf. tecknat Laestadius' bisarra och mångsidigt geniala kraftnatur. Det legendariska stoffet har utmönstrats och ersatts med en hel del nytt material. Bilden ter sig på en gång retuscherad och fullständigad. Med åtskilligt förut utnyttjat källmaterial rör förf. sig också i sin skildring av ökenprofetens lärjungar och rörelsens historia i Tornedalen. Här som på andra punkter för han skildringen ända fram till de i nuet aktuella problemen och förhållandena. Så får han bl. a. anledning att ställa in den s. k. Korpelärörelsen under det tillbörliga historiska perspektivet.

Laestadianismen har visat sig sitta inne med en väldig expansionskraft. Icke blott i Skandinavien och i Finland utan också i Estland, Ingermanland, Ryssland och Amerika har den blivit en faktor att räkna med i folkens religiösa och etiska fostran. Från finskspråkigt håll torde man inom en ej alltför långt avlägsen framtid kunna vänta en med vetenskaplig metod utförd undersökning av rörelsens betydelse

för Finland. Till sitt ursprung är denna rörelse emellertid svensk. Svensk var dess upphovsman, och på svensk mark har den uppstått. Därför har det sitt stora värde att få upphovsmannen och rörelsen i Tornedalen tecknade av en landsman till Laestadius, som förfogar över en större sakkunskap i detta ämne än någon annan nu levande svensk. Tänker man på den vördnadsvärde författarens höga ålder och på det mönstergilla sätt, varpå han har genomfört sin vanskliga uppgift, så måste man beteckna boken som en bragd, ägnad att väcka beundran och tacksamhet på båda sidorna om Bottniska viken. Dess värde förhöjes genom ett stort antal bilder, av vilka somliga måste betecknas som i sitt slag unika.

På sid. 182, noten, talas det om de engelska »Rauters» (i stället för Ranters). Detta får väl skrivas på de få, icke observerade tryckfelens konto. Då förf. refererat till en artikel om laestadianismen i Teologisk tidskrift (Uppsala) 1881, vilken skrivits av den finländske kyrkoherden K. A. H e i k e l, må det här påpekas, att denne redan 1867 från Övertorneå framträdde som den laestadianska rörelsens varmhjärtade försvarare mot Herman Råbergh och andra (se det i Helsingfors utgivna Kyrkligt Weckoblad 1867, nr 21, 28, 45 och 46). Ett bidrag till förståelsen av den sid. 292 f. omnämnda s. k. nya väckelsen föreligger i T o r K r o o k s minnesteckning över August Jern (Vasa 1934, sid. 42 ff.).

ERNST NEWMAN.

Lukas-evangeliet fortolkat av LYDER BRUN. Oslo, H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard.) 1933. 655 s. 27 kr.

Visserligen utkommer då och då en kommentar på nordiskt språk. Men de flesta äro till sin karaktär helt eller huvudsakligen uppbyggliga, och många äro översättningar. En modern, vetenskaplig, nordisk originalkommentar är en sällsynt företeelse, som måste hälsas med glädje och förväntan. Denna kommer ej heller på skam. Prof. Bruns Lukas-kommentar står värdigt vid sidan av det yppersta, som finnes inom kommentarlitteraturen på något av de stora kulturspråken.

En inledning behandlar »Eksegese» och »Evangelieeksegese». Författaren bestämmer här sitt exegetiska ideal: det gäller, att först och sist explicera den föreliggande texten: »hvad har forf. av detta skrift i det bestemte miljø som han tilhørte, i den bestemte situasjon, hvori han skrev, tenkt og følt, villet og sagt — og hvilke tanker, fødelser og

beslutningar har han villet vekke hos sine første lesere?» (s. 10). Till detta måls vinnande finns det ingen patentmetod, utan alla medel måste tagas i anspråk för att komma så nära målet som möjligt: allt måste ge sitt bidrag: det språkliga, det tidshistoriska, det religionshistoriska, som icke utesluter det »åpenbaringshistoriske» och »frelsehistoriske», det psykologiska, det formhistoriska, intuition, »historisk insikt og dannelse i alm. forstand, men også personlig berøring med det sakinnhold som den bibelske skriften vidner om» (s. 14).

Efter denna inledning följer den egentliga, omfångsrika kommentaren. Låt mig nämna, vad den bjuder och vad den icke bjuder. Den bjuder icke en sammanhängande grekisk text, och det kunde man ju knappast begära — vi ha ju utmärkta textupplagor, och det vore en dyr historia. En avgjord nackdel är däremot, att de grekiska typerna över huvud saknas — citaten transkriberas. De, som kunna så litet grekiska, att de ej känna de grekiska typerna, torde ha föga glädje även av den transkriberade texten, och för de studerande äro de grekiska typerna alltid hälsosammast.

Däremot bjuder kommentaren en mycket ingående tolkningsdiskussion. Denna präglas av tre ledande principer. Den första är principen att ge icke bara glossor utan en sammanhängande interpretation, som kan läsas i ett sammanhang. Om detta alltid är en fördel, är jag icke alldeles säker på. Man kan (nästan) läsa kommentaren utan att slå upp evangeliet. Naturligtvis är detta alldeles emot författarens avsikt, men jag har en viss rädsla för kommentarer, som man dock *kan* läsa som andra böcker. Men å andra sidan tvingar denna princip författaren att icke bara tolka sporadiska satser utan att även se till att tolkningen av varje detalj stämmer i sammanhanget och i helhetsbilden.

Denna grundsats hänger därför samman med den andra principen: att ge en tolkning av evangeliet, som det föreligger. I en evangeliekommentar låter sig emellertid det kravet icke avvisas, att man oupphörligen söker tränga bakom evangeliet till dess källor, till det enskilda logiets egen inre avslutade logik och till Jesus själv. Sådana utflykter måste ständigt företagas, och förf. har också ofta företagit dem. Men då framställningen ej får brytas, återknytes alltid till evangeliets egen linje, och dessa undersökningar få som exkurser aldrig riktigt självständigt komma till sin rätt. Utifrån kommentarens synpunkt är detta väl en förtjänst, men sakförhållandet efterlämnar dock ett visst oscillerande intryck.

Den tredje principen är helt enkelt den att ständigt väl motivera den givna tolkningen. Detta sker genom mer eller mindre utförliga bevisningar under debatt med allehanda mer eller mindre lyckade tolkningar. Detta förfaringsätt tvingar förf. att konsolidera sin tolkning och läsaren att tänka. Ibland förefaller det mig väl, som om en föga lyckad tolkning blivit behandlad alltför försynt — även avvisade tolkningar få ofta en tröstande klapp på axeln och en förklaring, att det nog kan ligga något i dem — och somliga tolkningar kunde nog förbigåtts med tystnad. Men vad skall man invända mot dessa noggrannhetens följdforeteelser, om icke det att boken blivit väl diger?

Den tolkning, som framkommer, är alltså på varje punkt frukten av lärdom och eftertanke. Naturligtvis finnes inom ramen av så många ofta svåra frågor möjlighet till avvikande mening. Men vill man här eller där opponera, blir det gärna bara ett frågetecken — och det finns vanligen redan i boken i form av en försiktig eller hypotetisk formulering.

Bokens sista 60 sidor upptagas av allmänna problem under rubriken: Boken og dens forfatter. Här behandlas »evangeliets tekst», »evangeliets kilder», »sprog, stil, fremstillingskunst», »historiesyn og historie-skrivning», »religiöse grunntanker», »forfatteren». Denna avdelning är bokens höjdpunkt. Här möta vi samma grundlighet, samma förtrogenhet med problemen, samma insikt som i det föregående. Men framställningen är stramare och knappare och ger kanske den bästa sammanfattning av Lukas-evangeliets problematik, som vi överhuvudtaget äga — icke bara på nordiskt språk.

En kommentar är svår att skriva och lätt att kritisera. Den är svår att skriva, därför att författaren här mindre än någonsin kan välja sina problem, han måste taga itu med alla de skiftande frågor, texten ställer. Den är lätt att kritisera, därför att man gärna begär av en kommentar att få besked om allting, och när man inte finner det man söker, gripes av en sorts harm mot allt det andra som står där. En kommentar är intet specialarbete, ty alla möjliga problem måste tagas i övervägande, och dock ett specialarbete i eminent mening, där var eller varannan vers kräver en specialundersökning. En kommentar fordrar både en vittgående allmän orientering i exegetikens samtliga problem, men därtill också specialforskarens minutiösa detalj-arbete.

Dessa egenskaper förenar Prof. Bruns bok i hög grad. Han har en ovanlig och omfattande litteraturkännedom, som sträcker sig konti-

nuerligt över en hel, av vetenskaplig forskning sjudande, epok, där nya ideer och uppslag ofta jagat varandra fort nog. Han har i ovanlig grad förstått att absorbera detta arbete och därjämte på viktiga punkter själv göra vägande inlägg. Denna förmåga synes för ingen del ha avtagit med åren. I Lukas-kommentaren kommer detta starkt till synes. Diskussionens sista inlägg komma också till orda, men författarens position är för konsoliderad för att han skulle vara ett lättvunnet byte för nya lärdomsväder.

Talrika litteraturuppgifter och hänvisningar till paralleller utom och inom Lukas-evangeliet, register m. m. röja den vane, exegetiska handledaren.

Boken anbefalles. Väl kan det kanske synas någon vara överdåd att ägna så mycket pengar och tid åt en enskild nytestamentlig skrift. Men den som tänker så må besinna att intet är så ägnat att ge en god insikt i hela Nya Testamentet som ett grundligt penetrerande av en enskild skrift, särdeles när det är en skrift, som lämnar utsikt åt så många håll som Lukasevangeliet.

OLOF LINTON.

FRITZ HOFMANN: *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung. München 1933. 524 s.*

»Alldenstund många andra hava företagit sig etc.» skulle med stor rätt kunna sättas som motto över det företag, som resulterat i ovan angivna arbete. Att »kyrkobegreppet» tillhör det allra mest centrala i Augustinus' åskådning är ju obestriddigt, och det har under tidernas lopp utövat sin dragningskraft på både katolska och protestantiska forskare. Bland sina mest betydande föregångare i nyare tid nämner förf. själv i sitt förord Th. Specht, P. Battifol, J. Vetter, H. Reuter, vilka från olika sidor givit viktiga bidrag till belysning av ämnet. Men icke så mycket *i trots* som just *på grund* härav får detta nya arbete sin stora betydelse. Förf. hoppas blygsamt, att genom hans undersökning *helhetsbilden* av A:s lära om kyrkan i viss mån klarnat. Det som förf. vill ge är i själva verket vad som i hög grad saknats: en på ingående, allsidig analys grundad syntetisk framställning av A:a kyrkobegrepp. Men i verkligheten kommer han att ge ännu mera därigenom att han för att kunna klargöra begreppets innebörd tagit sig före att följa kyrkotankarna från deras genesis i A:s religiösa liv och uppvisa deras samband med dennes teologiska helhetsåskådning under hela utvecklingen.

Förf. är romersk-katolsk teolog. Han tillägnar sitt arbete den kände Tübingenprofessorn *Karl Adam*, som dokumenterat sig som en utmärkt Augustinuskännare, och har uppenbarligen fått starka impulser av dennes specialarbeten om den kyrkliga syndaförlåtelsen, den hemliga kyrkoboten och nattvardsläran hos A., liksom av den helhetsbild, som denne tecknat i den lilla men mycket innehållsrika skriften *Die Geistige Entwicklung des hl. Augustinus* (Augsburg 1931). Förf. röjer emellertid en ovanligt omfattande och ingående kännedom om hela den nyare Augustinusforskningen, den protestantiska lika mycket som den katolska. I den imponerande litteraturförteckningen saknas knappast något för ämnet betydelsefullt arbete. En svensk hade dock gärna önskat, att förf. tagit kännedom om *G. Junggrens* behandling av A. i sin avhandling *Zur Geschichte der christlichen Heilsgewissheit*, allra helst som L. där uppmärksammar synen på kyrkan såsom *corpus Christi* i intressant sammanhang med diskussionen om predestinationstankens betydelse — en synpunkt, som är väsentlig för katolsk teologi men annars gärna förbises av den protestantiska forskningen.

Någon konfessionell partiskhet kan förf. icke rimligen anklagas för. På punkter, där forskarna annars gärna skilja sig i konfessionella läger, tar han sin ståndpunkt med förtroendeingivande objektivitet. Som exempel må nämnas dels frågan om ungdomsskrifternas »kristlighet», där han bl. a. under polemik med den katolske teologen *Boyer*, som vill hävda, att det nyplatoniska inslaget berör terminologien, ej innehållet, själv ansluter sig till den mestadels av protestantiska forskare förfäktade uppfattningen, att A:s åskådning i dessa skrifter även innehållsligt är väsentligt bestämd av nyplatonismen, dels frågan om A:s ställning till den romerske biskopens primat, där han söker skipa rättvisa mellan de av å ena sidan *Battifol* och *Adam*, å andra sidan *Caspar* framförda tolkningarna.

Konfessionellt bestämd är givetvis *Hofmanns* undersökning, såtillvida att den romerska kyrkoläran av i dag fått leverera de ledande synpunkterna och att A:s åskådning prövas med hänsyn till sin överensstämmelse med denna. Förf. bemödar sig därvid att icke omtolka A. och inskränker sig till att konstatera, när dennes uppfattning från en senare ståndpunkt måste betecknas såsom »ofullkomlig». Så i fråga om sakramenten, predestinationen, det romerska primatet, förhållandet mellan kyrka och stat. Det vore emellertid felaktigt att härav dra den slutsatsen, att undersökningen hade en registrerande karaktär. I enlighet med sin uppfattning om det katolska dogmats »perfektibilitet»:

dass die Kirche nicht nur in ihren einzelnen Gliedern, sondern auch in ihrer Gesamtheit erst im Prozess der Geschichte die Geheimniswelt der Offenbarung fortschreitend tiefer erfasst, ser han tvärtom som sin huvuduppgift att visa, hur A. under personligt religiös och teologisk kamp med främmande åskådningar stegvis tränger fram till sin slutliga åskådning.

Förf. följer vid sin genomgång av A:s skrifter den övliga periodiseringen och är i stånd att påvisa karakteristiska förskjutningar i kyrkosynen från period till period. — Vad A:s *förstlings skrifter* (387—391) beträffar lämna de ett ytterligt magert material för bedömandet av hans syn på kyrkan vid denna tid. Han är fången i den nyplatoniska frågeställningen, och ett intellektualistiskt sapiens-ideal föresvävar honom. Om kyrkan överhuvud kommer i fråga, är det i samband med problemet tro och vetande, auktoritet och förnuft. Såsom redan Holl betonat, är detta problem av fundamental betydelse i dessa skrifter och ger en av nycklarna till förståelsen av A:s utveckling fram till omvändelsen. Hofmann utför detta närmare och gör, säkerligen med all rätt, gällande, att A. är fullt originell både vid ställandet och lösandet av detta problem, som för honom var ett personligt livsproblem. Det är därför naturligt, att A. när han i *De quantitate animae* 33,76 första gången tydligt uttalar sig om kyrkan, i henne ser den stora *läroauktoriteten*. Fattas dess roll härvidlag till att börja med enbart intellektuellt, sker inom perioden en utveckling till ett betonande även av dess betydelse för det etiska livet, vilket får sitt kraftigaste uttryck i den ståtliga hyllningen till *ecclesia mater* såsom den stora folkfostrarinnan i *De moribus eccl. cathol.* I 30, 62 ff. — subjektivt sett en Zweckverbindung von Individuen, die auf gleichem Wege und mit gleichen Mitteln nach dem Ewigen streben.

Den närmast följande gruppen, de *antimanikeiska* skrifterna, författade under presbytertiden och de första biskopsåren (392—400), beteckna å ena sidan ett fullföljande av de tidigare tendenserna, såtillvida som frontställningen mot manikeismen tvang A. att till försvar för den katolska skrifttolkningen falla tillbaka på den katolska kyrkan såsom läroauktoritet. Men å andra sidan förändras småningom A:s andliga helhetsinställning: homo religiosus, ej sapiens, blir livsidealet. Filosofen blir kyrkoman. Den starkaste drivkraften är bibelstudiet, som leder A. till ett fördjupande särskilt i den paulinska tankevärlden och ger honom impulser till att allt klarare och konsekventare utforma den lära om synd, nåd och frälsning, som gemenligen går under namnet

»augustinism». Men därmed kommer också med nödvändighet kyrkan i ett nytt ljus. Tanken på den osynliga kyrkan, *communio sanctorum*, som är Kristi kropp, *frälsningsorganismen och frälsningsanstalten* träder nu i förgrunden. A. har sålunda vunnit sitt väsentliga kyrkobergrepp samtidigt med att hans soteriologiska åskådning funnit sin relativt avslutade utformning, och detta samband är icke tillfälligt: nåden står i direkt relation till kyrkans sakramentala frälsningsverk och inlemmandet i Kristi kropp.

Man kan därför ej, med Reuter, tillskriva kampen mot donatismen den avgörande betydelsen för kyrkobergreppet. De *antidonatistiska* skrifterna få sitt stora intresse därigenom, att A. i dem föranledes att direkt behandla kyrkobergreppet samt att utveckla och utföra sin åskådning i olika riktningar, och de ge därför Hofmann rikligt material för en systematisk framställning av A:s kyrkobergrepp. Det är givetvis omöjligt att i en kort anmälan närmare ingå på den mängd frågor, som här beröras. Om något särskilt skall framhållas, vill jag hänvisa till utredningarna om förhållandet mellan osynlig och synlig kyrka och om sakramentsuppfattningens allmänna innebörd. Förf. betonar starkt det »personalistiskt-pneumatiska» draget i A:s åskådning, vilket gör, att den osynliga kyrkan, *communio sanctorum*, framstår som det egentliga subjektet även i den synliga kyrkans verkande och att sakramenten som sådana måste betraktas som signa, »tecken», och ej kunna fattas på den sakramentala realismens sätt. Häri finner förf. ett förblivande inflytande från det nyplatoniska ontologiska betraktelsesättet, enligt vilket det egentligt »verkliga» är det osynliga, andliga.

I bokens sista del ingår förf. bl. a. på de förändringar i A:s kyrkosyn, som kunna påvisas i de *antipelagianiska* skrifterna. Genom motsättningen till pelagianismen kom för A. närmast kyrkans inre betydelse för människans frälsning att stegras, men därvid förändrades på ett märkligt sätt uppfattningen om den närvarande kyrkan: genom insikten om även »de heligas» förblivande syndighet, så länge jordelivet varar, fördes A. att framför allt framhäva kyrkan såsom Ort der Sündenvergebung och att grunda frälsningen ännu avgjordare än förut på Gud och kyrkans objektiva nådemedel. Redan detta förhållande gör det osannolikt, att *predestinationstanken*, som otvivelaktigt blir alltmer dominerande i A:s personligt religiösa liv, skulle inverka destruerande på hans kyrkobergrepp, såsom Reuter o. a. velat göra gällande. Förf. visar också, hur *predestinationstanken* själv icke ute-

sluter utan fastmera innesluter frälsningsnådens bindande vid de tids-historiska förmedlingarna: Kristus, kyrkan, sakramenten.

Allt som allt: Hofmanns arbete måste betecknas som ett mycket betydande bidrag till Augustinusforskningen. Icke minst tacknämlig är dess syntetiska inriktning, varigenom det låter oss på ett centralt område se såväl förbindelselinjerna mellan olika perioder i A:s utveckling som det inre sammanhanget mellan till synes alldeles disparata åskådningselement.

GUNNAR HULTGREN.

ARVID RUNESTAM: *Äktenskapets etik. Sveriges kristliga studentrörelses förlag, Stockholm 1935 (217 sid., 4 kr.).*

På sitt karakteristiska tillspetsade sätt har Emil Brunner förklarat, att för den nutida kristna etiken innebär äktenskapskrisen ett så allvarligt problem, att t. o. m. frågan om ekonomisk och politisk rättfärdighet i jämförelse härmed blir en andrahandsfråga. Härei är i varje fall så mycket riktigt, att äktenskapsproblemet i det närvarande läget påkallar alldeles särskild uppmärksamhet från den kristna etikens sida. Nyorienteringen i sexualfrågan, som så lidelsefullt framförts från icke kristet håll, gäller själva grundvalen för det monogama äktenskapet. Det kristna genmälet måste vara lika radikalt, när det gäller problemställningen.

Ingen lär heller med fog kunna beskylla Arvid Runestam för att i sin *Äktenskapets etik* ha tagit ytligt på saken. Han har genomtänkt problemets olika vanskligheter och bringar dem på klara formler. Han börjar från grunden och söker mura den så starkt som möjligt. I själva verket ger framställningen mer än titeln utlovar. (Det kan frågas om inte bokens titel snarare bort vara: »Sexuallivets etik» eller något dylikt.) Sakligt sett utgör denna programutvidgning en styrka. Ty de båda inledande avdelningarna: »Naturligt och sedligt» och »Till kärlekslivets allmänna psykologi och etik» klarlägga förträffligt stridsläget och förbereda huvudavdelningens tankegång. Det avslutande partiet om »Födelsekontroll och befolkningspolitik» är ett värdefullt tillägg till själva äktenskapsanalysen. Framställningen i sin helhet är klart uppbyggd, liksom skrivsättet är välgörande enkelt. Det logiskt-sakliga intresset och det psykologiska följas tvångslöst åt. Läsaren föres från etapp till etapp fram emot en central och vittfamnande utsikt.

Ur viss synpunkt är Runestams skrift en stridsskrift. Framför allt med Bertrand Russels »Äktenskap och moral» skiftar han hugg. *Indignatio facit versus* — gäller *mutatis mutandis* också här. Om man betänker vilket inflytande Russels bok utövat — ej mindre tack vare det berömda författarnamnet än den insmickrande förkunnelsen — måste man hålla Runestam räkning för denna öppna stridsförklaring och denna frejdiga batalj. Med en skärpa, som ej lämnar något övrigt att önska, blottar han motsägelserna och dubbeltidigheterna i Russels sexualetik. Här finns inte mycket att tillägga — ingenting att ta ifrån. Polemiken är desto verkningsfullare, som den understundom begagnar sig av mycket små medel. Exempel: Russel har betonat, att det är *barnen* som göra äktenskapet till äktenskap och att det är barnen som göra skilsmässor mindre önskvärda. Samtidigt uppbygger han (liksom hans maka i »Rätten till lycka») mycken energi på att försvara rätten till otrohet i äktenskapet. Som äkta makar få vi icke stå i vägen för den andres lycka på annat håll! Härtill fogar Runestam endast den stillsamma reflexionen: »Däremot omtalas det icke, om *barnen* skola invigas i dessa mammans och pappans utomäktenskapliga lyckliga förbindelser» . . .

Positivt står förf. i tacksamhetsförbindelse väl främst till Emil Brunner. I »Das Gebot» äger han ett betydelsefullt stöd för sin »objektivistiska» syn på äktenskapet. Man måste uppskatta tendensen att på detta sätt förankra kärlekslivet i en objektiv yttre ordning, i sista hand i Guds egen skapelseordning, som förblir oavhängig av affektens kommande och gående. Emellertid frågar jag mig, huruvida icke Runestam i sin välbetänkta opposition mot en subjektivistisk-liberalistisk betraktelse kommit att driva objektivismen längre än nödigt och riktigt är. Han uppställer tesen, att graden av människans kärlek, styrkan i hennes äktenskapliga sinnelag icke gör äktenskapet till ett mer eller mindre riktigt äktenskap. Icke ens *frånvaron* av kärleken upphäver äktenskapet. Tesen utföres närmare så: även om kärleken skulle saknas, är äktenskapet icke desto mindre ett inför Gud ingånget äktenskap, ett riktigt äktenskap i den meningen, att »det såsom en i skapelsen själv grundad ordning skiljer sig från alla människoordningar och icke utan otrohet i dubbel mening: mot Gud och ens närmaste låter sig omtintgöra» (s. 128 f.).

Förf. vill bestämt hålla isär det som konstituerar äktenskapet — skapelseordningen — och äktenskapets bestämmelse, vilken icke skall kunna förverkligas utan kärleken såsom subjektiv betingelse. Men är

verkligen ett renodlat »konvenansparti», grundat på ömsesidig självisk beräkning och fullföljt i denna anda, »ett inför Gud ingånget äktenskap»? Ingår det verkligen i Guds skapelseordning? För min del måste svaret bli, att det icke är ett »riktigt» äktenskap utan att det blott efterhärmar detta. Här godtages nämligen blott *den yttre form*, vari skapelseordningen tar sig uttryck, men skapelseordningen själv förnekas. Visserligen kan sägas att »det sedliga i äktenskapet, så vitt med det sedliga menas det som Gud, Skaparen, vill, ligger i det livsvariga förbund mellan en man och en kvinna, som skapelse- och rättsordning föreskriver» (s. 128). Men härvid är att märka att Guds objektiva ordning i skapelsens natur icke kan gälla det nakna faktum, att en man och en kvinna stå i ett rättsligt bekräftat »livsvarigt förbund». »Det som Gud, Skaparen, vill» måste ligga i ett *kvalificerat* faktum, i den monogama äktenskapsformen med ett bestämt innehåll, nämligen viljan till personlig gemenskap. Gör man icke allvar av detta, så äventyras sambandet mellan första trosartikeln och de båda senare artiklarna, sambandet mellan »skapelseordningen» och »nådens» ordning, mellan »ordningarna» och »budet», att man och hustru skola älska varandra. »Sinnelaget» och äktenskapets bestämmelse synas med andra ord icke principiellt kunna skiljas från det som gör äktenskapet till verkligt äktenskap. Individens missbruk av äktenskapet kan icke »omintetgöra» skapelseordningen i och för sig (jfr s. 112). Sant. Men är icke detta en självklarhet, lika väl som det är självklart att kränkningen av en lag överhuvud icke upphäver lagen själv? Däremot lär man icke kunna komma ifrån, att frånvaron av kärleken, d. v. s. viljan till personlig gemenskap, omintetgör skapelseordningen »för mig», omintetgör i varje konkret fall den egenartade mänskliga existensstruktur, som heter livsvarigt förbund enligt Guds vilja. När förf. i annat sammanhang vill hävda nödvändigheten av en rättslig bindning, avvisar han som grundfalskt alternativet: antingen personlig överenskommelse eller bindning inför yttre auktoritet. Det är istället, framhåller han, fråga om ett både — och eller ett ivartannat av inre och yttre, av gudomlig och världslig bindning (s. 121). Men ett liknande både—och eller ivartannat måste gälla också ifråga om det som konstituerar ett äktenskap, varav följer att »sinnelaget» icke får utmönstras ur själva det konstituerande elementet och reduceras till något sekundärt. Väl är det sant, såsom förf. framhåller i anslutning till Brunner, att en radikalt objektivistisk uppfattning gör det lättare att upprätthålla vad förf. kallar »den absoluta skillnaden» mellan äktenskapet och de

irreguljära förbindelserna (s. 129). Emellertid är detta en praktisk-taktisk synpunkt, som icke får bestämma den principiella synpunkten. Och principiellt gäller det att följdriktigt genomföra grundsynen, att den i skapelseordningen grundade existensstrukturen innesluter också den naturliga kärleken, så att, om denna saknas, en existensform kvarstår, som till det yttre kan vara *lik* skapelseordningens men som icke desto mindre är något annat än denna, nämligen ett tredje *mellan* äktenskap och olegaliserad förbindelse.

Det är icke nödvändigt att här ingå på de olika delproblem, som förf. upptagit till behandling (sensualism och eros, svartjukan, blygselkänslan, driftsublimering o. s. v.). Runestam har förtjänsten att mer än någon annan svensk teolog ha trängt in i psykoanalysen. Denna mognade insikt kommer särskilt framställningen i dessa kapitel till godo. Genomgående äro frågeställningarna lika skarpt fixerade som svaren äro välgrundade. Fr. W. Foerster och Max Scheler ha bådadera gjort goda insatser för blygselkänslans rehabilitering. Förf. fullföljer på sitt självständiga sätt denna linje.

Hur centralt religiöst inriktad Runestams hela äktenskapetik är framgår tydligast av hans bestämning av personlighetslivet. I »personlighetsfunktionen» ser han den centralaste mänskliga livsakten, den syntetiska funktionen av samvetskrav och hängivelselev. En sådan syntes föreligger ren, hävdar han, endast i den religiöst-sedliga hängivelsen, vilken i sin tur kommer till stånd endast därigenom, att Guds kärlek väcker och vidmakthåller hängivelseakten, d. v. s. den föreligger renast i den kristna förlåtelse tron. Här är »det moraliska sensoriets känslighet skärpt till det yttersta, och hängivelsekrafterna blottas till sina största djup. — Korrektast uttryckt är det liv, som etiken är mån om att vårda, förlåtelse trons likt en aldrig stillastående flod ständigt porlande liv» (s. 186 f. Jfr s. 27 ff.).

Så långt är framställningen otvetydigt klar. Förf:s utförande av denna tankegång i ett visst hänseende föranleder mig emellertid att sätta ett frågetecken i kanten. Jag åsyftar försöket att uppställa »det naturliga som sedlig norm» och det kristna livet såsom det »djupast naturliga». Utgångsläget är, att förf. samvetsgrant bemödar sig att göra rättvisa åt den naturalistiska etikens intentioner (s. 15). Han tvekar icke att öppet vidgå att den traditionella kristna etiken på vissa punkter har att lära av den »nya» etiken (s. 94). Men förf:s huvudintresse är ett helt annat. Förf. vill »fördjupa» det naturligas måttstock därhän, att den blir användbar även i en kristen etik, ja

antar en form, varigenom den vänder sig kritiskt mot själva natur-etiken (s. 15). Denna »fördjupning» visar sig leda till att »naturen» identifieras med den »centralaste» livsakten hos människan. Blott i förlåtelse-tron, hävdar förf., är människan i rätt »naturligt» läge, blott härigenom återinsättes hon i sin »sanna natur» (s. 187). Det naturliga fattas alltså till sist som ett med det sedliga riktiga (s. 33); natur skall vara livet, normerat av den kristna uppenbarelsen. Frågan inställer sig, om det egentligen är skäl att på detta sätt slå nytt vin i gamla läglar. Enl. förf. skall den naturalistiska etiken råka i utomordentlig förvirring och oenighet, om man frågar efter innebörden av det naturliga (s. 31). Nu föreligga visserligen i verkligheten på naturalistiskt håll meningsskiftningar ifråga om det naturligas *gränser*. Men i huvudsaken synes mig finnas långt gående enighet, nämligen däri, att naturen och det naturliga alltid referera till *det biologiskt givna*. Naturliv är alltså livet med det animalas förtecken; och den naturalistiska etiken bemödar sig att uppvisa att andelivet är en transformation just av våra drifter och instinkter. Man frågar sig, om begreppsklarheten blir större därigenom, att till den gängse bestämningen av det naturliga som har för sig traditionen och vanligt språkbruk, lägges denna nya, där det naturliga »fördjupats» ända därhän, att man föres över i en helt ny kategori: uppenbarelsen, det eviga i tiden. Skulle icke förf.s bakomliggande intention tillvaratagits lika väl, ifall saken istället uttryckts helt enkelt så, att människan just som människa, d. v. s. såsom bärare av evighetsbestämmelse, är något annat och mera än bara ett stycke natur?

Men det rör sig inte enbart om en termfråga. Här komma vi till en, principiellt sett, central punkt i Runestams grundläggning av äkten-skapets etik. Naturbegreppets nyss angivna omtolkning skulle vara sakligt motiverat, ifall det kunde *bevisas*, att det gängse naturbegreppet vore godtyckligt eller tillfälligt. Av vissa uttalanden att döma synes detta också vara förf.s mening. Etiken sidoordnas av honom principiellt med andra vetenskaper (nationalekonomin t. ex.). Den framträder, heter det, med öppet uttalat anspråk på *universell* giltighet. Dess särmärke i förhållande till »specialvetenskaperna» skall ligga däri, att den bedömer företeelserna med hänsyn till deras yttersta bärande grund och mening. »Det är etikens specialitet att hävda ett *allmängiltigt* »grundvärde» eller en *allmängiltig* norm» (s. 184). Denna utsaga har programmatisk innebörd. Och den avser icke en speciellt filosofisk etik. Sammanhanget ger vid handen, att förf. har i sikte

den kristna etiken. Genom förmedling av personlighetstanken kommer förf. fram till den ovan fixerade syntesen mellan »överlåtelseliv» och »samvetliv». Denna syntetiska livsfunktion grundar sig, heter det, »på ett faktum i livet självt»; den är själv »den livsnödvändigaste mänskliga funktionen» (s. 186). Det är svårt att tolka förf. annorlunda än så, att han på denna väg anser sig ha kommit fram till ett allmängiltigt grundvärde eller en allmängiltig norm och att det alltså skulle föreligga *bevisning* i ordets egentliga mening för att förlåtelsestrons liv är det »riktiga» livet. För egen del kan jag icke komma ifrån allvarliga betänkligheter inför detta resonemang. Dessa gå ut på att förf:s tankegång vilar på en *petitio principii*.

Om den kristna etikens vetenskaplighet, såsom Runestam synes mena, är beroende av möjligheten att på psykologisk väg uppvisa för personlighetlivet »väsensnödvändiga» lagar (detta intryck bestyrkes av förf.s programuttalande i denna tidskrift, 1929, s. 96), så måste man tydligen kunna uppvisa ett *nödvändigt* psykologiskt sammanhang mellan ett föreliggande faktum och det kristna personlighetlivets innehåll. Men något dylikt »väsensnödvändigt» sammanhang har förf. icke lyckats uppvisa. Ty visserligen utgår han från ett konstaterbart faktum: människans hängivelsebehov och samvete (s. 186). Så snart dess innebörd skall närmare bestämmas, visar det sig emellertid att den kristna etikens »hängivelse» och »samvete» är något helt annat än detta konstaterbara faktum. Blott namnet är gemensamt; innehållsligt är det fråga om kvalitativt skilda storheter. Detta har förf. på ett ställe i sin skrift framhållit (s. 14). Men under bemödandet att hävda allmängiltighet åt den kristna etikens norm, synes han förbise denna i verkligheten avgörande åtskillnad. Den kristet fattade »personligetsfunktion» göres gällande såsom det naturliga. Denna sats framställs icke som en blott personlig övertygelse. Den anger det resultat, vartill en fördjupad psykologisk etisk analys leder. Den beklädes med den allmängiltiga normens dignitet. Härvid är att märka att ingen som helst reservation gjorts ifråga om begreppet allmängiltighet, och att etiken som vetenskap principiellt sidoordnas med »specialvetenskaperna». Saken framställs alltså, som om »riktigheten» av den kristet bestämda hängivelsen och det kristet bestämda samvetet verkligen uppvisats med utgångspunkt från det konstaterbara faktum, som angivits som bas för tankeutvecklingen. I verkligheten har »riktigheten» uppvisats endast i så måtto, att detta slags hängivelsebehov och detta slags samvetliv är »livsnödvändigt», *ifall den kristna uppenbarelsen*

från början förutsättes vara sanningen om livet. Men riktigheten av denna förutsättning i sin tur kan ju icke uppvisas på teoretisk väg, lika litet som överhuvud något livsideals riktighet kan intellektuellt säkerställas. Utgår man alltså från tron på ett annat livsideal, så komma andra livsfunktioner att framstå som de mest »livsnödvändiga». Vad förf. i verkligheten visat är blott att denna hängivelse och detta samvetliv är nödvändigt såsom medel att förverkliga ett visst förutsatt livsideal, nämligen det kristna. Att för den troende själv det kristna personlighetslivet framstår såsom det slutgiltigt riktiga är självfallet — annars vore den troende icke uppriktig i sin tro. Som trosvittnesbörd är det därför alltigenom berättigat att säga, att »endast *det* bär med rätta det personligas namn, som har sitt centrum i förlåtelselivet (s. 187). Men det måste klart sägas ut, att anspråket på detta personlighetslivs allmängiltighet *icke* kan intellektuellt säkerställas — lika litet på den »livsförstående» psykologins väg som på någon annan väg. Det är ett trons postulat och kan icke bli något annat. Men erkännes detta, måste man på samma gång avstå från att, såsom förf. gör, utan vidare sidoordna den kristna etiken med »specialvetenskaperna», varvid skillnaden reduceras till att etiken bedömer företeelserna utifrån en *allmängiltig* norm. I detta — enligt min mening ogenomförbara — försök att på psykologisk väg bevisa det kristet sedliga såsom varande den livsnödvändigaste livsfunktionen ha vi emellertid att i sista hand söka förklaringen till förf.s förkärlek för begreppet »natur» och till hans benägenhet att likställa det kristna med det »naturliga».

Dessa randanmärkningar, som Runestams skrift framlockat, få likväl icke vara slutordet i denna anmälan. Ty det skulle kunna föranleda ett skevt intryck av anm.s uppskattning av föreliggande arbete. Slutordet måste vara ett uppriktigt tack till förf., som givit oss denna i sin art storstilade framställning av äktenskapets etik, en framställning, präglad av tankens skärpa och pulserande av liv.

TORSTEN BOHLIN.

SVEN KJÖLLERSTRÖM: *Striden kring kalvinismen i Sverige under Erik XIV, En kyrkohistorisk studie. Lund 1935. 280 sidor.*

Om man betraktar den svenska kyrkan, sådan den tedde sig vid tiden för Erik XIV:s trontillträde, så intog den utan tvivel i mångt och mycket en särställning bland de lutherska kyrkorna. Den hade t. ex. bibehållit biskopsämbetet. Låt vara, att detta under Gustav Vasa

hade utsatts för ett starkt tryck ifrån statsmaktens sida, så stod det dock kvar och kunde i fortsättningen gå en betydelsefull utveckling till mötes. De lutherska kyrkorna i Tyskland hade under det sista årtiondet uppplitits av de intensiva striderna mellan filippister och gnesiolutheraner, men den svenska kyrkan var alltjämt förskonad från dessa stridigheter. Om man vidare betraktar det liturgiska området, så intog den svenska kyrkan även där en särställning. Den hade i högre grad än andra lutherska kyrkor bevarat en rad av de gamla bruken och ceremonierna. Med hänsyn till allt detta kan man utan tvivel säga, att den svenska kyrkan intog en viss särställning i jämförelse med de andra lutherska kyrkorna.

I denna situation inträder nu en viss förändring vid tiden för Erik XIV:s trontillträde. De gamla alltjämt bevarade ceremonierna, såsom t. ex. elevationen och adorationen vid nattvarden, kommo, såsom helt naturligt är, att hos många understödja från den katolska tiden kvarlevande föreställningar om de heliga handlingarna. De utsattes därför för kritik av kretsar, som med hänsyn till detta fordrade deras avskaffande. Ifrån annat håll åter försvarades dessa ceremonier, och man menade här, att de mycket väl kunde låta sig förena med en evangelisk uppfattning. De liturgiska stridsfrågorna föra sålunda, såsom även eljest ofta är fallet, till en dogmatisk diskussion, eftersom man tvingas att klargöra, huru man förstår de religiösa handlingar, för vilka ceremonierna äro uttryck. Dessa stridigheter erhålla nu emellertid sin tillspetsning därigenom, att de till Sverige inflyttade kalvinisterna inträda i diskussionen. Kalvinisterna söka, såsom naturligt är, anknytning till de mera reformvänliga kretsarna i kyrkan. Men genom kalvinisternas inträde och deltagande i dessa stridigheter kommer emellertid stridsläget att förskjutas. Om striden först har stått mellan i viss mening mera »reformvänliga», resp. »konservativa» kretsar, så kommer den nu att stå mellan de till Sverige inflyttade kalvinisterna och den svenska kyrkans främsta representanter.

Det är alla dessa sammanhang, som Sven Kjällerström i den föreliggande avhandlingen ägnar en undersökning. Om man vid en första blick på avhandlingens titel, lätt skulle kunna få den uppfattningen, att den behandlar endast en viss episod i den svenska kyrkans historia under Erik XIV, så framgår redan av det anförda, att så ingalunda är fallet. »Striden kring kalvinismen» står i mer eller mindre direkt samband med alla mera väsentliga frågor av liturgisk eller dogmatisk art, som vid denna tid stodo i förgrunden i den svenska kyrkan, och

denna strid ger därför också sin belysning av den dåvarande kyrkopolitiska situationen. Den föreliggande avhandlingen vidgar sig m. a. o. i realiteten till en undersökning av de flesta mera väsentliga frågor, som röra den svenska kyrkan under Erik XIV. På samma gång som detta är fallet, så är det emellertid ett mycket lyckligt grepp, när förf. har formulerat sin uppgift på det sätt, som skett. Förf. har därigenom kunnat inbringa en hel rad av de problem, som angå den svenska kyrkan vid denna tid, under en gemensam, enhetlig aspekt, vilket annars knappast hade varit möjligt.

Förf. har också på ett synnerligen utmärkt sätt lyckats med sin uppgift. Hans undersökning ger en i många avseenden alldeles ny belysning av den svenska kyrkans historia under Erik XIV. Och då denna med hänsyn till åren relativt korta period i kyrkans historia i många avseenden varit synnerligen betydelsefull för den följande utvecklingen, så ger den föreliggande avhandlingen utan tvivel många premisser till bedömandet av den svenska kyrkan under Johan III. På samma gång kastar den ett visst ljus tillbaka över det sista skedet av Gustav Vasas tid. Allt som allt måste man därför säga, att förf. givit ett utomordentligt viktigt bidrag till den svenska kyrkans 1500-tals-historia.

Sedan förf. i inledningen givit en bild av kalvinismens allmänna framträngande ute i Europa, visar han i kap. I, huru skaror av kalvinister under dessa år vunno en tillflyktsort i Sverige. Det var behovet av konstnärer och hantverkare, som gjorde det önskvärt för Gustav Vasa och framför allt Erik, att yrkesskickliga kalvinister inflyttade i Sverige. Förf. ger en fyllig bild av dessa omständigheter. Han visar, huru Erik, på samma gång som han, då det gällde förmå kalvinister att resa till Sverige, av allt att döma har ställt relativt stora friheter i utsikt, i det officiella dokumentet, patentet av den 5 mars 1561, drager synnerligen snäva gränser för kalvinisternas religionsfrihet. De skola »bekänna den evangeliska och kristna läran rent», de få ej utsprida kätterska åsikter, och om någon religiös tvistighet uppstår, hänvisas de till biskoparna. De till Sverige inflyttade kalvinisterna ha alltså visserligen med statsmaktens stillatigande samtycke — så skulle man kunna formulera saken — sammanslutit sig i en slags (hus-)församling (s. 195), men de ha ej utgjort någon officiellt erkänd församling med rätt till offentlig gudstjänst. I detta kap. möta vi också de båda ledande bland de utländska kalvinisterna Beurraeus och Herboville.

Kap. II behandlar »Svenska kyrkan och dess ledande män omkring

1560». Här framdrages först biskopen Erik Falck såsom representant för en mera konservativ riktning inom kyrkan. Hit hör emellertid framför andra ärkebiskopen, Laurentius Petri, som kännetecknas därav, att han är lärjunge till på en gång Luther och Melanchton och därvid betraktar dessa så, att »de båda reformatorerna för honom utgöra en enhet». Såsom bundsförvanter i de kommande striderna kunde ärkebiskopen framför allt räkna de tre norrlänningarna Nicolaus Olavi Helsingus, Martinus och Laurentius Olavi Gestricius. Den undersökning, som härvid ägnas åt dessas studievistelser vid tyska universitet och deras relationer till samtida tyska teologer, är av synnerligen stort intresse, då den ger en bild av de vägar, på vilka den i Tyskland framväxande ortodoxien höll sitt intåg i Sverige. I motsats till dessa nämnda, som företräda mera »konservativa idéer», fanns det nu, framhäver förf., »ett mera radikalt parti, som opponerade sig mot de många bibehållna katolska ceremonierna» (s. 60 ff.). Dit hör framför allt konungen. Eriks ståndpunkt karakteriseras, och säkerligen med rätta, såsom en melanchtonism, som utmärkes av en viss kritisk inställning till många av de bibehållna kyrkoceremonierna. Men jämte konungen och med anknytning till honom fanns det en grupp »reformivrare», som ävenledes hade Melanchton såsom sin auktoritet. Hit räknar förf. en rad personer med humanistiska intressen, såsom Erasmus Nicolai, Petrus Michaelis Ostrogothus m. fl. En viss särställning intager Johannes Nicolai Ofeegh, som kom att direkt taga parti för kalvinisterna.

I kap. III behandlas först de båda riksdagarna i Arboga 1561 och Stockholm 1562 med hänsyn till de kyrkliga frågor, som vid dessa voro föremål för debatt inom prästeståndet. Det största intresset tilldrager sig ur kyrklig synpunkt den senare av dessa båda riksdagar. Framställningen av denna riksdag är utan tvivel att betrakta såsom ett bland de allra mest värdefulla partierna i den föreliggande avhandlingen. Förf. stöder härvid sin framställning, i vad som angår prästeståndet vid denna riksdag, inte endast på de hittills kända källorna, instruktionen för tvenne riksråd, konungens framställning till prästerskapet och redogörelsen för de kyrkliga besluten. Förf. har dessutom framdragit tvenne hittills i litteraturen helt förbisedda dokument: Articuli aliquot och Korth bekiennelse. Det förra visar han vara en samling frågor, som vid denna riksdag framställdes till prästerskapet i de omtvistade punkterna, det senare ärkebiskopens svar på dessa frågor. Förf. kan härigenom ge en helt ny belysning av de punkter, som vid denna tid inom den svenska kyrkan gävo anledning till stridigheter.

De nämnda frågorna i Articuli aliquot beröra t. ex. frågan om Kristi närvaro i nattvarden och sättet för denna närvaro, manducatio indignorum, elevationen, adorationen av sakramentet och en rad andra frågor. I sitt svar betonar ärkebiskopen den reala närvaron i nattvarden, och han intager därför också en konservativ hållning till de gamla ceremonierna.

Det beslut, som nu av prästerståndet vid denna riksdag fattas, det innebar, framhåller förf., närmast en kompromiss mellan ärkebiskopens ståndpunkt och reformpartiets (s. 122). Så t. ex. omnämnes ej adorationen i beslutet, och ej heller exorcismen, och elevationen ställes i viss mån på avskrivning. Riksdagsbeslutet innebär sålunda i viss mån ett nederlag för ärkebiskopen. Denne griper därför nu till pennan för att försvara sin ståndpunkt. Detta sker i tvenne skrifter, den ena rörande exorcismen, den andra, med titeln Dialogus, om nattvarden. Av synnerligen stort värde är, att författaren har framdragit den senare skriften och uppvisat, att den bör inställas i detta historiska sammanhang. Denna skrift är, såsom redan titeln anger, avfattad i form av en dialog. I den föreliggande avhandlingen uppvisas det nu, och detta är det intressanta, att de båda personer, som ärkebiskopen låter uppträda i nämnda dialog, representera, den ene ärkebiskopens, den andre »reformpartiets» ståndpunkt. Denna dialog visas därigenom vara en källa av första rang. Å ena sidan framträder ärkebiskopens uppfattning med ett starkt betonande av realpresensen i nattvarden och därmed också ett fasthållande vid elevationen och adorationen. Å andra sidan möta vi reformvännernas försök att utifrån en närmast melanchtonsk nattvardsuppfattning undvika ett rumsligt lokalisering av Kristi kropp i nattvardselementen, varigenom de också föras att avvisa elevationen och adorationen.

I denna situation, sådan som den präglades av de refererade stridigheterna, uppträda nu kalvinisterna på arenan. De kunna därvid till en viss grad söka anknytning i de tendenser, som i dogmatiskt och liturgiskt avseende företräddes av »reformpartiet», och framför allt måste de rikta sig mot den ståndpunkt, som representerades av ärkebiskopen. Ifråga om dessa händelser och sammanhang, som hittills i stor utsträckning varit okända, ger förf. en mängd nya forskningsresultat. Han har framdragit en hel rad hittills okända skrifter. Dessa i viss utsträckning odaterade eller anonyma skrifter har han med mycken möda och med stort skarpsinne kritiskt bearbetat, och resultatet har blivit, att han kunnat giva en klar och översiktlig bild av de stridigheter, som kalvinis-

men har vållat i den svenska kyrkan under dessa år. Detta behandlas i kap. IV och V.

Den öppna striden inledes, visar förf., därmed, att kalvinisten Beurraeus hösten 1562 riktar en stridsskrift mot ärkebiskopens ovan nämnda Dialogus. Beurraeus företräder i denna stridsskrift den typiskt kalvinska nattvardsuppfattning, som hänför Kristi kropp till himmelen och därför ej vill tala om en omedelbar närvaro i nattvardselementen, liksom den därför också avvisar allt tal om manducatio oralis och manducatio indignorum. Härpå svarar ärkebiskopen i början av 1563 med en vederläggningsskrift, där han klart uppvisar skillnaden mellan Beurraeus' kalvinska och den lutherska nattvardsuppfattningen. Följden av detta meningsutbyte blir den, att konungen i ett mandat i augusti sistnämnda år förbjuder den kalvinistiska propagandan. Kalvinisterna gävo emellertid ej härmed fältet förlorat. I ett brev i maj nästa år (1564) vända de sig till konungen och framställa en begäran om rätt till fri religionsutövning. Till detta brev fogas deras bekännelse, vilken, såsom redan föregående forskare påvisat, i huvudsak är en översättning av Confessio gallicana. Denna kalvinisternas framställning får emellertid ingen annan följd än den, att den framkallar en flod av antikalvinistiska stridsskrifter ifrån de svenska kyrkomännens sida. Det följande året (1565) utfärdar konungen ett nytt mandat mot kalvinisterna, och då efter ett par år dessutom de ledande kalvinisterna voro borta från skådeplatsen, så var kalvinismens roll i Sverige för denna gången utspelad.

En särskild förgrening av striderna kring kalvinismen utgör den s. k. likvorigistiska striden, som i den föreliggande avhandlingen kan sägas ha fått sin slutgiltiga framställning (s. 197 ff.). Förf. ger en klar bild av de ståndpunkter, som huvudpersonerna i denna strid ha intagit, ärkebiskopen, konungen och den bekante Västerås-biskopen Ofeegh, vars bevekelsegrunder i denna strid efter förf:s undersökning framstå i en tämligen tvivelaktig dager.

En ingående uppmärksamhet har förf., såsom antytt, ägnat de stridsskrifter, som växlades i striden mellan kalvinisterna och kyrkans representanter, d. v. s. i detta sammanhang framför allt ärkebiskopen och den stridbare, förut nämnde Laurentius Olavi Gestricius. I dessa stridsskrifter behandlas inte endast de läromoment, som vid en strid med kalvinismen helt naturligt måste komma att stå i förgrunden, såsom sakraments- och nattvardsuppfattningen samt predestinationsläran, utan även tron, ordet, traditionen, ämbetet osv. Det betydelse-

fulla härvid är det, att dessa av förf. framdragna skrifter ge en tydlig bild av ortodoxiens intåg i Sverige. Utan tvivel är det så, att man vid betonandet av ubikvitetens och läran om *communicatio idiomatum* gentemot kalvinisterna kämpar för lutherska intentioner. Men på samma gång visar t. ex. uppfattningen av instiftelseorden och i sammanhang därmed det sätt, på vilket man fattar *manducatio indignorum*, att man objektiverar sakramentet på ett sätt, som är Luther främmande. I fråga om tron, predestinationen och i viss mån traditionalismen företräder man de melanchtonska tendenser, som inom ortodoxien kommo till herravälde. I alla dessa punkter — och detta är det intressanta i de av förf. framdragna skrifterna — visar sig alltså den annalkande ortodoxien.

Det anförda ger i någon mån en föreställning om den mångfald av problem, som förf. behandlar, och en antydning om de synnerligen betydelsefulla forskningsresultatet, som han vunnit. Förf. har givit en i många avseenden ny bild av den svenska kyrkans historia under Erik XIV och belyst en hel rad hittills förbisedda eller okända sammanhang. Och därvid måste man ifråga om den föreliggande avhandlingen i samma grad imponeras av den överskådliga framställningen som den utmärkta källbehandlingen och den skicklighet, med vilken från olika håll hämtat källmaterial sammanställs. — Det frågas nu, om man på någon punkt skulle önska några kompletterande synpunkter.

Förf. giver en objektivt refererande framställning, och detta är utan tvivel en förtjänst, då denna därigenom kommer att präglas av en viss lugn saklighet. I vissa fall skulle man emellertid utan tvivel önska s. a. s. en interpretation av de citerade personernas eller gruppernas ståndpunkt. Man skulle t. ex. gärna velat se, att förf. givit en viss interpretation av Laurentius Petris ståndpunkt med hänsyn till dess systematiska innebörd. Om man nämligen betraktar hans ståndpunkt, sådan som den kännetecknas av läran om *communicatio idiomatum*, kombinerat med läran om *manducatio indignorum* och hans uppfattning av instiftelseorden (s. 140), så måste man ju säga, att resultatet måste bli ett visst lokalisering av närvaron i nattvarden, som går utöver de lutherska intentionerna och innehåller en viss i katolsk riktning gående tendens. Man förstår därför också, huru en annan grupp måste komma att rikta kritik mot detta såsom oevangeliskt, fastän man även här, men på ett annat sätt lämnade den lutherska positionen genom att s. a. s. tidsligt söka begränsa närvaron till undfåendets

ögonblick. Man skulle ävenledes gärna velat se en sammanfattande och översiktlig karakteristik av de anti-kalvinistiska skrifterna i deras tendens i riktning mot den senare ortodoxien.

Recensenten har anställt vissa funderingar i anslutning till förf:s framställning av Erik XIV:s religionspolitik. Förf. framställer utan tvivel med rätta konungens religiösa ståndpunkt såsom en melanchtorsk humanism. Konungen har därför från början, menar förf., drivit en aktiv reformpolitik, men härutinnan markerar året 1563 en omsvängning (s. 169 ff.), då han på grund av den nya politiska situationen blir angelägen att stå väl hos ärkebiskopen och prästerskapet och därför går över på dennes sida. Såsom ett bevis för denna omsvängning anför förf. de kyrkliga utnämningar, som ägde rum år 1563. Då befordrades bl. a. två av de mest framträdande representanterna för den »konservativa» gruppen. Så blev Nicolaus Helsingus, hittills ordinarius i Gävle, biskop i Strängnäs, och till efterträdare såsom ordinarius i Gävle erhåller han Martinus Gestricius. Man kan nu fråga, om dessa utnämningar verkligen äro så uppseendeväckande, att de kunna lämna ett bevis för en omsvängning i Eriks kyrkopolitik, särskilt om man tager hänsyn till, att de så befordrade redan förut intogo framskjutna platser inom kyrkan och tillhörde dess främsta män. Med hänsyn härtill liksom även i någon mån till den omständigheten, att de båda nämnda redan förut hade en viss anknytning till de platser, till vilka de försettes (Nicolaus Helsingus hade t. ex. tidigare varit skolmästare i Strängnäs, jämf. s. 52), så äro dessa utnämningar ej så överraskande, att därav något torde kunna bevisas. I vilken och i huru pass hög grad konungen under de tidigare åren drivit en verkligt aktiv, pådrivande kyrklig reformpolitik kan ju vara svårt att säga, men man torde väl få förutsätta, att redan då de realpolitiska skälen, hänsynen till ärkebiskopen och med honom utan tvivel prästerskapets flertal, i viss mån gjort sig gällande. Man bör därför kanske inte alltför starkt betona den kungliga reformpolitikens aktivitet. Konungens framställningar vid de båda riksdagarna 1561 och 1562 utmärkas, såsom förf. även noterar (s. 79 och 121 f.), av en påfallande återhållsamhet. I framställningen vid den senare riksdagen anges mera såsom motiv konungens önskan att uppnå lugn och enighet inom kyrkan och få ett slut på de tvistigheter, som störde lugnet inom denna, än en klart markerad vilja att genomdriva kyrkliga reformer.

I en och annan mindre fråga skulle man möjligen kunna hysa en fråga från förf. avvikande mening. Att så kan vara fallet, sammanhänger

därmed, att källmaterialet på åtskilliga punkter är tämligen begränsat och därför medger olika tolkningar. Det innebär därför intet förringande av värdet av förf:s arbete, som utmärkes av en stor grundlighet och tillförlitlighet, vilket ger dess framställningar ett bestående värde och tillsammans med dess övriga förtjänster ger det en framstående plats inom svensk kyrkohistorisk forskning.

HERBERT OLSSON.

G. K. A. BELL: *Randall Davidson. Archbishop of Canterbury. Oxford University Press, London 1935, I—II. 1428 sid. (36 sh.)*

Det har redan länge varit bekant, att biskopen av Chichester varit sysselsatt med ärkebiskop Davidson's biografi, och man har också vetat, att den viktiga uppgiften var lagd i de bästa händer. Som mångårig kaplan hos ärkebiskopen hade biskop Bell förvärvat en enastående förtrogenhet med dennes tänkesätt och kyrkopolitiska principer. Själv står han nu kanske som den främste arvtagaren till den tradition, som Davidson grundlagt.

Ett övermåttan rikt material har stått till författarens förfogande. Ett långt liv, till stor del framlevat i händelsernas brännpunkt, har efterlämnat spår på de mesta skilda områden. Härtill kommer, att Davidson med den mest skrupulösa noggrannhet bevarat sin korrespondens och från tid till tid i memoranda, som tydligen haft eftervärlden i sikte, nedtecknat sina tankar över de situationer, i vilka han funnit sig ställd, och motiverat sina handlingar. Det har framför allt gällt att välja och ordna, och att ej låta mångfalden skymma bort de stora linjerna.

Ärkebiskop Davidson var född i Edinburgh år 1848. Hans förfäder voro presbyterianer, fadern intog en förmedlande ståndpunkt och sonen konfirmerades under sin skoltid i Harrow av ärkebiskop Tait — som sedermera blev hans svärfader. Vissa karaktärsdrag, särskilt den kloka och beräknande försiktigheten, bruka stundom betraktas som skotska inslag i hans personlighet. Kanske skulle man i detta sammanhang också kunna erinra om vissa andra egendomligheter, som måhända stå i samband med hans ursprung: en sund realism, en viss massiv kantighet, som hur effektivt den än under åren avslipades, alltid gav åt hans väsen en särskild tyngd. Hans fromhet var enkel och okomplicerad, den syntes utan alla kriser blott tillväxa i djup och uppriktighet: dess ärlighet torde icke ha ifrågasatts av någon som kom i personlig beröring med honom.

I sina tidiga år träffades han genom en olyckshändelse på en jakt av ett hagelskott, som aldrig blev uttaget. Det var närmast ett under, att det icke ändade hans liv. Det blev emellertid orsaken till återkommande klenhetsperioder. En sådan var anledningen till att hans universitetsstudier i Oxford endast gävo ett mycket medelmåttigt resultat. Om han också senare aktningsvärt förkovrade sina teologiska insikter, blev han dock snarast utbildad i livets skola, och stod rätt främmande för akademiskt väsende. Hans intressen voro övervägande historiska, och för systematiskt tänkande hade han föga sinne. Detta gjorde honom särskilt skickad att vårda en så motsägelsefull produkt av historiska faktorer som Englands kyrka.

Hans förbindelser med Lambeth gingo tillbaka till 1877, då han blev kaplan hos ärkebiskop Tait: förbindelsen med denne hade förmedlats genom en tidigt avliden son till ärkebiskopen. Året därpå ingick Davidson äktenskap med Edith Tait. Efter svärfaderns död kom han att spela en roll vid utseendet av E. W. Benson till hans efterträdare, såsom förmedlare av den bortgångnes önskingar, och kom också härigenom att träda i personlig beröring med drottning Victoria, som omedelbart skänkte honom sitt fulla förtroende. Som dean i Windsor (från 1883) kom han att höra till hennes närmaste omgivning. Som vän och rådgivare till ärkebiskop Benson bevarade han förbindelsen med kyrkans centrala ledning. Han arbetade på sin biografi över Tait, som utkom 1891 — hans enda större utgivna arbete. Som dean i Windsor företog han också en resa till Danmark och Sverige: det var vid detta tillfälle han förgäves försökte få sammanträffa med ärkebiskop Sundberg. De brev, vari Sundberg avböjer sammanträffandet (på rätt knagglig engelska) och Davidson beklagar detta faktum, äro intressanta dokument till de engelsk-svenska kyrkliga förbindelsernas historia. Annars behandlas den svenska resan knapphändigt. Det vore önskvärt, att den dagbok, som D. förde under denna resa, kunde göras tillgänglig på svenska.

År 1891 befordrades D. till biskop i Rochester, där han dock på grund av sjuklighet ej kom att göra någon större insats, och förflyttades fyra år senare till Winchester. Benson's död 1896 medförde ett avbrott i hans förbindelser med Lambeth. Den gamle Temple hade över huvud ej bruk för förtrogna rådgivare. Men redan 1903 intog han själv dennes plats. Under ett kvartssekel, rikare på kriser och omskiftningar än kanske något föregående i kyrkans historia sedan 1600-talet, skötte han rodret med ett grepp, som med åren blev allt fastare. Från denna

tid får skildringen en större bredd. Den blir ej blott till ett repertorium i tidens engelska kyrkohistoria, illustrerat genom det ymnigt framlagda brevmaterialet. Också den politiska historien tar ett betydligt utrymme i anspråk. De förbindelser med kungahuset, som grundlagts på Victorias tid, fortsattes, om de än icke under hennes efterträdare fingo samma personliga karaktär. Sin ställning i the House of Lords utnyttjade Davidson flitigare än sina företrädare, både på grund av de möjligheter, den gav att göra kyrkliga synpunkter gällande, så ofta någon fråga av moralisk eller andlig innebörd förekom, och jämväl på grund av ett livligt rent politiskt intresse. Vid mer än ett tillfälle spelade D. en roll i den parlamentariska och sociala historien (såsom vid antagandet av parlamentsakten år 1911 och vidorstrejken 1926). Med samtliga premierministrar under sin ämbets tid hade han livliga förbindelser, och med några av dem, såsom Balfour och Asquith, var han förenad med band av personlig vänskap.

Här måste vi givetvis begränsa oss till att uppmärksamma ett par sidor av hans rent kyrkliga verksamhet, som genom denna biografi ställts i klarare belysning. En viktig sida av hans inomkyrkliga gärning var hans konsekventa strävan att hävda en vidsträckt lärofrihet inom Englands kyrka. Själv var han utan tvivel ganska konservativ till sin personliga åskådning, och de kritiska problemen, för vilka han ingalunda var blind, ha knappast vållat honom någon egentlig oro. Det var väl snarast medvetandet om att kravet på »sound learning» hörde till kyrkans värdefullaste tradition, som kom honom att ställa sig avvisande mot försöken att skärpa prästernas förpliktelse till beaktelsen. Dessa försök framkallades av den radikalare inställning, som under de senare decennierna kommit att dominera inom den liberala teologiska riktningen. Utan tvivel har denna anglikanska »modernism», som haft sitt språkrör i tidskriften »The Modern Churchman», stundom framträtt på ett ganska utmanade sätt, och i hög grad visat sig sakna det korrektiv mot en flack rationalism, som endast en genomtänkt teologisk åskådning kan skänka. Motståndet mot dessa upplösande tendenser leddes med patetisk nitälskan av biskop Gore, en gång själv av den äldre högkyrklighetens målsmän betraktad som en farlig irrlärare: samtidigt som han i övrigt erkände den kritiska forskningens rätt, syntes honom kristendomens historiska fakticitet hotad, så snart jungfrufödelsen och Kristi kroppsliga uppståndelse drogos i tvivelsmål. Det vållade Gore stor smärta, att han icke kunde få ärkebiskopen med på sin linje. En aktion år 1914 resulterade i ett

uttalande av Canterbury-konvokationens överhus, som visserligen fastslog, att »denial of any of the historical facts stated in the creeds goes beyond the limits of legitimate interpretation», men samtidigt präglades av omtanke om forskningens frihet. Den allvarligaste kris, som renlärighetsfrågan framkallade, kom med anledning av H. Hensley Henson's utnämning till biskop i Hereford (genom Lloyd George) år 1917. Denna framkallade en protest från Gore, då biskop i Oxford. G. ansåg sig ur H:s skrifter kunna dra den slutsatsen, att H. förnekade de läror, som för honom voro avgörande, och utmynnade i kravet, att Davidson skulle vägra inviga den utnämnde biskopen. Ärkebiskopens skickliga och samvetsgranna handläggning av denna sak visar tillfyllest, att hans koncilianta hållning hade djupare motiv än kyrkopolitisk opportunism. Henson är nu biskop i Durham.

Genom »the Enabling Act» av 1919 skapades en helt ny apparat för den kyrkliga lagstiftningen, med medelpunkt i den nya kyrkoförsamlingen, the Church Assembly, vars beslut dock vinna laga kraft endast om de godtagas av parlamentet. Denna djupt ingripande omändning byggde på en lång föregående utveckling, i vilken Davidson tagit aktiv del. Det viktigaste utredningsarbetet hade utförts genom den stora »Committee on Church and State», som de båda ärkebiskoparna tillsatte år 1913. Den otålighet med det kyrkliga läget, som var vida spridd vid världskrigets slut, fick ett uttryck i the Life and Liberty Movement, som i W. Temple (nu ärkebiskop i York) fick sin energiske ledare. Utan tvivel hade den våldsamma agitation, som från detta håll igångsattes, väsentlig betydelse för reformens slutliga framgång. Men den sparade ej på överord, och Davidson irriterade de unga ivrarna genom sin kyliga klokhets och fann deras planer oklara. Anmämlaren erinrar sig en afton i the Old Palace i Canterbury efter en prästvigning. Ärkebiskopen läste högt ur en av Tennison's dikter. Då någon i sällskapet begärde en förklaring av en dunkel punkt i denna, reste sig ärkebiskopen och sade: »You see it is meant to be something rather subjective — something like the Life and Liberty Movement». Till en ivrig deputation yttrade han: »In Church History the best things have not been done by spasm or scream, but by determination». Det var han, som med kraft och klokhets förde frågan i hamn, under opposition från motsatta ytterlighetspartier.

Som ordförande i den nya kyrkoförsamlingen kom ärkebiskopen av Canterbury att intaga en centralare ställning i kyrkans liv än han någonsin tidigare haft, och blev en känd och förtrogen gestalt för

vidare kretsar. Det stod för honom och andra klart, att en av denna församlings huvuduppgifter måste bli att genom en liturgisk reform söka skapa ordning i kyrkans gudstjänstliv och göra slut på det kaotiska tillstånd, som blivit följderna av den ritualistiska utvecklingen på högkyrkligt håll och de misslyckade försöken att undertrycka dennas extravaganser. Det är icke möjligt att här ingå på striden om bönboksreformen, som slutade med parlamentets avvisande av de förslag, som vunnit kyrkoförsamlingens gillande, och för vilka ärkebiskopen energiskt engagerat sig. Denna fråga ställes i ett klarare ljus än förut genom biskop Bell's rikligt dokumenterade och mönstergillt lidelsefria framställning. Hans analys av orsakerna till misslyckandet är av det största intresse. De voro enligt hans mening av trefaldigt slag: ärkebiskopen förmådde icke ägna det nödiga personliga intresset åt de liturgiska detaljerna, som för honom voro av underordnad betydelse, men därför lyckades han varken ta ledningen inom kyrkoförsamlingen eller övertyga parlamentet om ett förslag, som för honom snarast var en politisk klokhetsåtgärd. Vidare vågade han icke ge de bestämda försäkningar, som den lågkyrkliga oppositionen krävde, att biskoparna i framtiden med all makt skulle stävja alla brott med kyrkans lagfästa gudstjänstordning. Men framför allt finner Bell ett fundamentalt misstag ligga däri, att man från början inriktade sig på att vinna parlamentets samtycke, och därmed utsatte sig för risken av en underhusdebatt i rent liturgiska frågor. Detta förutsätter emellertid, att en annan väg att vinna en definitiv lösning verkligen stått öppen — en betydelsefull kyrkorättslig fråga, som författaren knappast försöker att på allvar utreda.

Ett mycket stort utrymme tas i anspråk av ärkebiskopens förbindelser med de anglikanska kyrkosamfund i olika delar av världen, inom det brittiska imperiet, i Förenta staterna och på missionsfältet, för vilka gemenskapen med Canterbury är det sammanhållande bandet. Huvudintresset knyter sig givetvis till de båda Lambethkonferenser, vid vilka Davidson presiderade (1908 och 1920). Men lika betydelsefulla voro de dagliga förbindelserna med avlägsna kyrkoprovins, som i de mest olikartade frågor sökte ärkebiskopens råd. Dessa förbindelser togo under Davidson's tid en omfattning, som de aldrig tidigare ägt. Ärkebiskopen av Canterbury framträdde på allvar som en *alterius orbis papa*. Men Davidson avböjde tanken att utbygga förtröendeförhållandet till ett på något sätt rättsligt bestämt patriarkat,

och frånvaron av varje självisk maktlystnad bidrog väl i icke ringa grad att befästa hans auktoritet.

Flera intressanta kapitel i den omfattande historien om den anglikanska kyrkans förbindelser med andra samfund bli föremål för ingående behandling. Detta gäller relationerna till den österländska kyrkan, som världskriget och de förvecklingar, detta medförde, bidrog att bringa i ett nytt läge. En rad av österländska patriarker uppvaktade ärkebiskopen i Lambeth. Ej minst tack vare hans framställningar till de engelska underhandlarna vid fredsförhandlingarna med Turkiet förhindrades planen att fördriva den ekumeniske patriarken från Konstantinopel. Kort förut hade han haft besök av två rivaliserande kandidater till patriarkvärdigheten, vilka båda önskade hans stöd för sina anspråk. Tyvärr misslyckades hans energiska försök att bereda en fristad åt den lilla assyriska kyrkan. Också den ryska kyrkans lidanden under revolutionen framkallade hans ingripande. Betydligt mer omstritt blev hans förhållande till de samtal mellan anglikaner och romerska katoliker, som ägde rum under åren 1921—1928 i Malines på inbjudan av kardinal Mercier och med Lord Halifax som den främst intresserade på den engelska sidan. Här är det av synnerligt värde att få de brev, som växlades mellan ärkebiskopen och kardinalen framlagda, och att få hela denna fängslande men något utopiska episod opartiskt belyst.

Ej minst i fråga om förhållandet till de engelska frikyrkorna medförde Davidson's archiepiskopat en ny begynnelse. Väl kommo också här impulserna från annat håll, väsentligen från Faith and Order-rörelsen, och väl nåddes inga konkreta yttre resultat. Men saken låg Davidson uppriktigt om hjärtat, och han vann ett personligt förtroende på frikyrkligt håll, som säkerligen icke kommit någon av hans företrädare till del. De förbindelser med tyska teologer, som inlemts år 1911, avbrötos genom kriget, om också ett par brev växlades mellan ärkebiskopen och professor Deissmann också under åren närmast efter dettas utbrott. Biografien innehåller över huvud ytterst värdefullt material till den världskrigets kyrkohistoria, som väl en gång kommer att skrivas. För honom själv som engelsman var det helt ett *justum bellum*, men han använde sitt inflytande i syfte att så långt möjligt mildra dess fasor. Ett kapitel av särskilt intresse är därvid hans intervention till förmån för de tyska missionerna i Indien och annorstädes. Han hade redan sin uppmärksamhet riktad på denna sak, då den aktualiserades genom ett brev från ärkebiskop Söderblom, som här

avtryckes. Den följande framställningen synes göra det klart, att det väsentligen var tack vare Davidson's ingripande, som de tyska missionernas egendom respekterades och det blev möjligt för dem att efter freden återupptaga sin verksamhet inom imperiet, där de önskade och mäktade detta.

Detta är icke enda gången, som ärkebiskop Söderblom skymtar i boken. Hans olika framställningar till Lambeth alltifrån 1914 behandlas, och författaren återger även efter egna anteckningar ett samtal, som fördes mellan de båda ärkebiskoparna vid Söderbloms besök i Lambeth år 1921. Detta är ytterst typiskt för båda parterna, och visar ganska tydligt, hur ringa lust Davidson egentligen hade att låta sig invecklas i några vittutseende konferensplaner: här framträder den kyrkliche statsmannens påtagliga begränsning. Någon initiativets och de vida utsikternas man var han icke — ehuru det skulle vara oriktigt att frånkänna honom en viss behjärtad vågsamhet, där han trodde sig se pliktens väg klart utstakad. Men i detta sammanhang måste det påpekas, att man egendomligt nog förgäves letar i boken efter en framställning eller ens ett omnämmande av de förhandlingar mellan de engelska och svenska kyrkorna under åren efter 1908, som resulterade i Lambethkonferensens beslut av år 1920 angående interkommunion med den svenska kyrkan och det svenska biskopsmötets reciproka skrivelse. Författaren har i brev till anmälaren medgivit, att detta är ett beklagligt förbiseende. Det har berott på att saken var föga kontroversiell och därför har satt föga spår efter sig i den ofantliga korrespondens, som han haft att genomarbota. Davidson själv var icke heller i högre grad engagerad i saken, ehuru han utan tvivel intresserade sig för dess utveckling. I den andra upplaga av boken, som redan förberedes, torde emellertid denna lucka komma att fyllas.

Det intryck av personlig betydighet, som ärkebiskop Davidson gjorde på var och en, som kom i hans väg, blir genom studiet av denna monumentala biografi stärkt och fördjupat. Det rikliga brevmaterialet, kompletterat med personliga intryck, låter bilden framstå i konkret åskådlighet. Författaren håller sig anspråkslöst i bakgrunden, men dock spåras på varje sida den ordnande handen, och de situationsbilder, som tecknas särskilt i kapitlens inledande avdelningar, äro ofta mästerliga i sin behärskning av stoffet och sin knappa saklighet i formen. Mer undantagsvis, som i det fängslande kapitlet »The Archbishop at seventy-five» ger han något bredare utrymme åt sin egen teckning. Man måste snarast beklaga, att han ej i något större utsträckning unnat

sig själv och sina läsare att ösa ur de personliga hågkomsternas och intryckens rika källa. Ej minst genom den oändliga möda, som nedlagts på denna biografi, står den som ett monument av en nästan sonlig pietet. Men det innebär ingalunda, att författaren skulle avsagt sig rätten till ett kritiskt bedömande, ehuru detta av naturliga skäl hålles inom mycket snäva gränser. Tydligast framträder det i behandlingen av bönboksstriden.

Biskopen av Chichester är att lyckönska till att ha fullbordat en av de förnämsta kyrkliga biografierna på engelskt språk. Men det torde av det ovan anförda stå klart att han också skänkt oss ett arbete, vars värde som källa för vår egen tids kyrkohistoria knappast kan överskattas.

YNGVE BRILIOTH.

GÖSTA KELLERMAN, *Jakob Ulvsson och den svenska kyrkan under den äldre Sturetiden 1470—1497. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1935; 413 sid.; pris kr. 8: 50.*

Den senare medeltidens svenska kyrkohistoria har under den senare tiden kunnat glädja sig åt ett ökat intresse, efter att länge ha fått ligga i träde. Detta intresse har kommit också kyrkans historia till del. Här må endast erinras om Krafts Textstudier till Birgittas revelationer (1929) och om N. Söderlinds undersökning Striden om Uppsala ärkebiskopsstol 1432—1435 (1933), båda publicerade i Kyrkohistorisk årsskrift. Ännu vänta här omfattande forskningsuppgifter på sin lösning, och man har all anledning att med största tillfredsställelse hälsa en grundlig primärundersökning som den föreliggande. Förf. står ingalunda främmande för medeltida problem. Han har bl. a. förberett sig genom en studie över litteraturen till den senare medeltidens allmänna kyrkohistoria (också i Kyrkohistorisk årsskrift).

Måhända väcker själva ämnesvalet en viss betänksamhet. Den som något sysslat med medeltida material, måste väl fråga sig, om det över huvud är möjligt att skriva någonting liknande en biografi över Jakob Ulvsson, och studiet av boken är väl delvis ägnat att ge ny näring åt denna undran. Trots det relativt rikhaltiga brevmaterialet, har det dock knappast låtit sig göra att teckna en levande bild, ehuru förf. givetvis ger synnerligen värdefulla bidrag till kännedomen om ärkebiskopens liv. Såsom redan titeln ger vid handen, har han funnit det lämpligt att vidga sin undersökning till att omfatta den svenska kyr-

kans hela historia under den äldre Sturetiden. Detta ökar givetvis bokens betydelse som repertorium för denna tids föga utforskade kyrkohistoria, men ur planläggningens synpunkt hade det kanske snarast varit till fördel, om uppgiften ställts något annorlunda. Vi få nu ett mellanting mellan en biografi och allmän teckning av hela perioden.

Avhandlingen har sitt stora och förblivande värde i den grundliga och mycket mödosamma genomarbetningen av det omfattande, både tryckta och otryckta materialet. Den som har någon föreställning om vilka ofantliga svårigheter, som frånvaron av tillfredsställande urkundspublicationer för denna tid vålla forskaren, skall veta att tacksamt uppskatta denna insats: överhuvud finnes det väl ingen period i vårt folks historia, som i detta avseende så försumrats som medeltidens sista århundrade. I vad mån förf. lyckats ernå den fullständighet, som varje svensk medeltidsforskare har att eftersträva, undandrar sig mitt bedömande. Ej minst det vatikanska materialet har synnerligen omsorgsfullt utnyttjats.

Det kan ej här bli fråga om att ingå i en närmare diskussion av författarens tolkning och användning av detta material. På en del punkter kan man väl bli något undersam. En sådan gäller just de vatikanska urkunderna. Bortsett från vissa tekniska och formella frågor (förf. talar ofta om påvlig kollation till ämbeten: användes denna term annat än om tillsättning *auctoritate ordinaria*? har för. rätt fattat innebörden i termen *postulation*?), skulle man väl ibland önskat en något större förmåga att läsa mellan raderna. Så synes mig författaren t. ex. icke ha lyckats ge en rätt övertygande framställning av Jakob Ulyssons eget val och provision till ärkestolen. Utgången synes mig snarast förutsätta en aktion av kapitlet, som ej kan ha kommit till synes i några bevarade handlingar. I förbigående sagt betyder uttrycket »*inuocato sancti spiritus suffragio*» ingalunda att valet skett »*via spiritus sancti*». Över huvud kan man kanske säga, att förf. ej haft tillräcklig fantasi för att alltid ge liv åt det spröda och ofta fragmentariska urkundsmaterialet. Detta sammanhänger med, att han ägnat väl stort utrymme åt ett ingående referat av dokumenten, som icke alltid främjat överskådligheten.

Den allvarligaste invändningen gäller väl dock sammanhanget mellan kyrkans och statens historia. Detta är väl på denna tid så nära och ouplösligt, att en hel del rent politisk historia måste komma med också i en kyrkohistorisk framställning. Men ej minst tack vare den omständligt refererande metoden drunknar läsaren stundom i unions-

diskussionernas virrvarr. Härmed sammanhänger frågan, om förf. möjligen i alltför hög grad kommit att låta sin uppfattning av tiden bestämmas av ärkebiskop Jakobs egna synpunkter, och därigenom kanske ej gjort full rättvisa åt det nationella partiet, främst Sten Sture.

Det sista kapitlet är ägnat åt en framställning av det kyrkliga livet i dess olika former under den tid, avhandlingen avser. Här framlägges ett material, som är av största betydelse för kännedomen om den utgående medeltidens kyrkliga förhållanden. Av synnerligt intresse är undersökningen av »den kyrkliga demografien» och kyrkans sociala inställning.

Trots vad som på en del punkter kan invändas, hör boken, liksom varje grundlig historisk undersökning, till de bestående, till vilka kommande forskare städse måste vända åter.

YNGVE BRILIOTH.