

RAGNAR BRING

En kultursyntesens teologi

Några drag ur lundensiskt teologiskt tänkande 1862-1912.¹

Den siste maj 1912 förrättade den teologiska fakulteten i Lund sin första promotion av doktorer efter avlagda prov — tidigare hade teologie doktorer utnämnts av konungen. Tre av dem, som mottog doktorsvärdigheten 1912, blev 1962 jubeldoktorer i Lund.²

Detta jubileum kan föranleda en kort återblick på några sidor av teologiska fakultetens i Lund verksamhet under halvseket närmast *före* denna dess första teologiska doktorspromotion efter ny ordning, alltså under tiden 1862—1912. Tyngden i ett vetenskapligt arbete ligger väl alltid i den enskilde forskarens undersökningar på sitt specialgebit. Att följa dessa är emellertid här omöjligt. I stället må i korthet erinras om några av de idéer, som man förde fram i allmän debatt under nämnda tid. Vi försätter oss alltså först ett sekel tillbaka, till den fakultet, som kallats »den stora fakulteten».³

Om man skulle vilja begagna ett slagord, som innehåller några av de strävanden, som var typiska för denna fakultet, kunde man ta ordet »*kultursyntes*». Man sökte en enhet mellan tro och vetande, mellan auktoritet och frihet, mellan den kristna traditionen och filosofi; man sökte en gemensam grund för olika sidor av universitetsbildningen. Man grubblade även över vilka band som i sista hand höll samman samfundet. Idéer, som syntes vilja rubba de värden, som präglat det svenska samhället och spränga dess enhet, hade förts fram med styrka. Tidens frihetsidéer, vari tankar från franska revolutionen sammansmälte med drömmen om Amerika, frihetslandet i Väster, syntes i behov av ett grundligt genomtänkande, om de inte skulle spränga samfundets grundvalar. För den teologiska fakulteten var detta särskilt nödvändigt, ty den individualistiska strömningen på det kyrkliga området innebar tendenser att upplösa den svenska enhetskyrkan och ersätta den med sekter eller trossamfund, för vilka individuella upplevelser låg till grund. En mäktig våg av religiösa individualistiska idéer, som bröt mot den ärvda synen på kyrka, tro och liv, hade strömmat in över

¹ Promotionsföreläsning i Lund 1962.

² Dessa voro Lektor Adolf Ahlberg, Generaldirektören Otto Holmdahl och Professorn Joh. Lindblom.

³ Jfr härtill främst Erik Wallgren, *Individen och samfundet*, Lund 1959, samt R. Bring, *Swensk kyrkotidnings teologi* (denna tidskr. 1959, sid. 153 ff.).

Sverige från de reformerta länderna i väster. Dessa syntes även kunna ifrågasätta fakultetens vetenskapliga strävanden vid ett universitet; de lade mer vikt vid lärarnas personliga religiösa tro och hållning än vid deras vetenskap. Från allmänvetenskapliga synpunkt syntes det också önskvärt att anknyta teologien och dess studium till den tidens vetenskapliga system.

På 1830-talet hade den teologiska fakulteten i Lund arbetat med ett stort reformprogram, som avsåg att förnya studiet efter moderna idéer. Särskilt gällde det att förbinda det teologiska arbetet med den vetenskapliga diskussionen och det allmänna kulturlivet. Personligheter som kantianen Martin Eric Ahlman, Schleiermacherlärjungen Henric Reuterdahl och den politiskt liberale Johan Henrik Thomander gjorde då fakulteten berömd. Då man i denna fakultet proklamerade forskningens frihet och sökte utarbeta en metod, som gav uttryck åt det vetenskapliga sanningskravet, var det också teologiens vetenskapliga förnyelse, man på olika vägar eftersträvade. På 50- och 60-talen samlades fakultetens medlemmar omkring uppgiften att finna en kultursyntes. Man sökte nu ett enhetligt bildningsideal för universitetets liv, som kunde sammanhålla skilda vetenskaper och de olika uppgifter, som universitetet ansågs ha. Och man sökte en syntes, som på naturligt sätt kunde förbinda individ och samfund.

För 100 år sedan, alltså 1862, representerades »Stora fakultetens» systematisk-teologiska strävanden närmast av professorn Wilhelm Flensburg, vilken senare blev prokansler och biskop i Lund.⁴ För att förstå hans synpunkter är det emellertid nödvändigt att ta hänsyn till det inflytande, som *Hegel* utövade i Lund under förra seklet.

I Lund var i själva verket både liberala och konservativa universitetsmän och studenter för 100 år sedan — och flera decennier framåt — starkt påverkade av Hegel. Tvenne riktningar, en liberal-individualistisk, och en mer konservativ, kan urskiljas i Lund vid seklets mitt. Den förra har särskilt omhuldat traditionen från den unge Tegnér's och Härbärgets tid och understrukit de tendenser därifrån, som kunde tolkas i riktning mot kultur- och utvecklingsoptimism. Man förband bland akademiker och i vissa studentkretsar liberal frihetsidealism med populariserad vänster-hegelianism, stundom också med en från franska revolutionen inspirerad anti-klerikalism.

Men om inom denna riktning vänster-hegelianismen blev en inspirerande kraft, blev vid seklets mitt hegelinflytandet nästan ännu starkare inom den

⁴ I den »stora fakultetens» språkrör Svensk kyrkotidning (ingående behandlad av E. Wallgren i hans ovan anf. arbete) var de mest tongivande skribenterna (utom Flensburg) E. G. Bring, vilken dock redan 1861 blev utnämnd till biskop i Linköping och alltså 1862 redan lämnat Lund, samt A. N. Sundberg. Den senare blev biskop i Karlstad 1864 och lämnade då Lund. Flensburg kom att stanna i Lund, från 1865 som biskop.

konservativa riktningen bland en del humanister. Dessa företrädde höger-hegelianismen.

Teologerna ville i allmänhet inte helt ansluta sig till någon av dessa riktningar, om än deras allmänna intentioner, och särskilt deras motsats till de reformerta sektinflytandena inom väckelserörelserna, närmast förde dem nära ett slags höger-hegelianism; ständigt behölls emellertid avståndet till vissa sidor hos Hegel genom en återkommande kritik. Hegels tänkande syntes emellertid bäst lägga den filosofiska grunden till en sådan kultursyntes, som man eftersträvade.

Inflytandet från Hegel var långt mer djupgående och varaktigt i Lund än i Uppsala. Där stod Hegel högt i ropet under en kort period, på 1840-talet, men helt snart trängdes han där undan av Boström. Då man nu studerar idéströmningarna i Lund och Uppsala, är det påfallande, att många tankelinjer har liknande struktur, men ständigt är också en viss skillnad förnimbar. Och man synes så starkt ha känt denna, att man sällan hänvisar till varandra. Trots frånvaron av hänvisningar till uppsaliensiskt tänkande, är det emellertid lätt att hos lundensarna igenkänna släktskapen med t. ex. vissa tankar i Geijers tidigare skrifter. Tankar såsom den för romantiken typiska organismtanken utnyttjades också särskilt. I förhållande till Boström föreligger däremot en karakteristisk olikhet, i det att man inom Lundafakulteten icke delade *den* form av statskyrkotanke, som denne förde fram. Man ville inte vara med om att staten själv kunde fungera som kyrka. Men man reagerade även mot det beroende av reformert individualism, som teologiska fakulteten i Uppsala trots all boströmianism också visade. Däremot stod teologerna i Lund nära Martensen i Köpenhamn. Denne stödde sig ju också på Hegel och sökte sammanföra allt av värde i en totalåskådning, vari kristendomen var centrum. För teologerna i Lund framstod Hegel som en protestantismens filosof, fri från medeltidens asketiska syn och i stånd att belysa vissa sidor i en protestantisk teologi. Reformationen ansågs ha medfört, att ingen yttre makt, ingen kyrka eller tradition fick underkua den enskilde. Så menade man sig ge individualismen den rätt, som tillkom denna. Däremot ansåg man, att den form, som individualismen fått inom de reformerta sekterna, måste betyda ett underkännande av samfundets rätt. Man måste emot detta visa, att individens berättigade krav blott kunde tillfredsställas på rätt sätt genom att han infogades i samfundet. Så blev grundtanken den, att det gällde att finna den rätta balansen mellan individens intressen och samhällets berättigade krav. Den kyrkohistoriska syn, man förde fram, innebar att reformationen betydde den rätta mitten mellan den katolska auktoritetstanken och de reformerta sekternas betonande av den enskilda individens samvete. Motsatsställningen till den framträngande politiska och religiösa individua-

lismen och särskilt till reformert påverkade riktningar inom och utom svenska kyrkan har gjort, att företrädarna för dessa uppfattade fakulteten såsom ensidigt ortodox eller rentav katolicerande och reaktionär, och denna bild har också förmedlats till eftervärlden.

Riktigt är, att de lundensiska teologerna sökte tillgodogöra sig de värden och sanningar, som man fann föreligga i traditionen från den lutherska ortodoxien. Men man ville fördjupa förståelsen för dessas innebörd och framställa dem på ett sätt, som bättre än tidigare uttryckte den kristna trons innehåll och som samtidigt visade, hur detta förhöll sig till andra vetenskaper, särskilt filosofien. Man var inte nöjd med det beroende av upplysningstidens idéer och av Kants filosofi, som tidigare teologer visat, och man gav sig därför djärvt i kast med den då moderna hegelianismen, trots att de äldre teologerna stod främmande därför och trots att denna i vänsterhegelianismens form genom Strauss framträtt på ett för många teologer högst betänkligt sätt.

Då man anknöt till hegelianismen tog man vara på de moment däri, som syntes kunna bidra till en lösning av den fråga, som då, under den framstormande individualismens tid, syntes särskilt aktuell, nämligen frågan om samfundets rätt och anspråk i förhållande till individens. Med de hegeliska intentionerna förband man en speciell utformning av den inom romantiken vanliga organismtanken. Medels denna sökte man rätt avväga auktoritet och frihet. Därvid måste emellertid samfundet sättas i första rummet, då individen blott inom detta tänktes kunna vederbörligen utvecklas. Som lemmar i en kropp – med ett modernare uttryck: som celler i en levande organism – kunde individerna fullgöra sin bestämelse blott i helheten, i organismen. Blott så kunde också, menade man, individen få en rätt frihet, under det att ett krav på frihet med bortseende från gemenskapen måste urarta i självsvåld och godtycke. Mot sådana teorier, som grundade samhället på enskildas eller associationers privata intressen och åskådningar framlade man en motiverad kritik. Samvetets rätta och fulla innebörd vore inte blott subjektiva ingivelser eller känslor. Mot individens subjektiva samvetsanspråk måste man enligt lundateologerna ställa ett rättsmedvetande för själva samfundets del, ett slags »samfundssamvete», ett medvetande om ansvar för samhällets intressen och behov. De etiska kraven hade sitt rätta ursprung i gemenskapssituationen, icke blott i den enskildes känsla.

Den antydda uppfattningen kunde direkt tillämpas i fråga om förhållandet mellan stat och kyrka. Här förde man fram organismtanken och individens naturliga tillhörighet till kyrkan liksom till staten, oberoende av eget val. Medan sekterna avskilde den kristne från kulturlivet, ville man låta detta komma till sin rätt genom att det förbands med de värden, som öppet eller latent låg inslutna i traditionen från reformationen. Den kultursyntes man eftersträvade

hade då emellertid såsom förutsättning, att den lutherska reformationen innehöll sanningar och värden, som var behövliga för både individen och den mänskliga gemenskapen som helhet, samfundet. Stat och kyrka kom då att höra samman så intimt, att staten utan kyrkan skulle förlora sin själ. Enhetskyrkans gamla ideal, som varit bärande långa tider, sammanhörde för detta tänkande med tanken på en kultursyntes, vilken också inneslöt tanken på bildningens grund och inre enhet. Kyrkan vore inte en grupp individer, som tänkte och upplevde på likartat sätt. I stället vore både kyrkan och staten samfundsformer, som människan var skapad att tillhöra, vilka växlande åsikter hon än hade, samfund som tjänade högre mål — i sista hand angav, menade man, kyrkan målet också för staten genom att göra denna till en gemenskap i ömsesidigt tjänande.⁵

Kritik av denna åskådning framställdes från den politiskt radikala individualismens sida, men allra mest av representanterna för väckelsereligiositeten och sekterna. Den nästan paradoxala situationen inträffade då, att de kretsar där bildningens värden *inte* uppskattades och där man ville skilja ut sig från kulturvärlden i konventiklar, kom att för liberala kulturkretsar framstå som mer framstegsvänliga än den lundensiska fakultetens hävdande av kultursyntesens och universitetsbildningens ideal. En orsak till att opinionen så föga förstod intentionerna i lundensarnas idéer kan emellertid ha varit, att fakulteten visade en svaghet, som ofta utmärkt akademisk spekulering, nämligen den, att teorierna verkade främmande för det praktiska livet. Dessa teologiska samfundsteoretiker kan inte heller fränkännas en bristande kontakt med den snabba ekonomiska utvecklingen och de helt nya sociala krav, som denna måste ställa. Den bristande framsyntheten i socialt avseende kom lundensarna att anknyta sina teorier till den gamla treståndsläran, och då de närmast tillämpade sina teorier på agrarsamhällets struktur, blev de i utförandet av sina tankegångar bundna vid då än bestående agrara och patriarkaliska samfundsformer. De liberala idéerna hade sin materiella basis i de anglosachsiska ländernas mer utvecklade industrialism och därmed sammanhängande ekonomiska system. Hos oss var alltjämt agrarsamhället i rätt stor utsträckning förhärskande, och utifrån dettas förut-

⁵ Egendomligt är att ge akt på att den konflikt, som »den stora fakulteten» kom in i, då den sökte betona samfundets rätt gentemot ett ensidigt betonande av individens intressen och rättigheter, egentligen förde dess ståndpunkt närmare en sådan uppfattning av förhållandet mellan individ och samfund, som senare socialdemokratien företrädde, än en av anglosachsiskt frikyrkotänkande påverkad liberalism. Inom socialdemokratien i Sverige vände man sig ju också inte bara emot kapitalismens individualism utan över huvud emot det liberala ideal, som på alla områden ville ta sin utgångspunkt i den enskildes upplevelser och vilja till självhävande. Oppositionen mot varje statskyrkotanke är ju också ett utslag av liberalismens (av den reformerta sekterismen påverkade) tänkande, under det att man från socialistisk ståndpunkt näppeligen kommer dit. Detta genomskådade Arthur Engberg klart (jfr denna tidskr. 1952, sid. 85, och S. Kjöllnerströms artikel i Svensk tidskrift 1945, sid. 320 ff.).

sättningar tänkte teologerna i alltför hög grad, varigenom de fördes in i ett sakligt sett konservativt betraktelsesätt. De liberala individualisternas åskådning visade sig bättre passa samman med den framväxande industrialismen.

Det vore intressant att följa idébrytningarna fram till 1912, alltså till fakultetens ställning för 50 år sedan, då faktiskt en ny tid med nya ansatser och idéer började. Här kan dock blott några erinringar göras om ett par särskilt kända namn. — Den s. k. stora fakultetens idéer fördes vidare bl. a. av den originelle kyrkohistorikern Carl Olbers, vilken också byggde på Hegels grund; Olbers hyllade en strängt objektiv ämbetssyn och stod särskilt avvisande till reformerta sekttendenser. En honom mycket olik lärjunge till den stora fakulteten var Gottfrid Billing, vilken själv starkt markerade sitt främlingskap för all spekulativ filosofi. Han hade i sin ungdom upplevt styrkan i väckelsekristendomen i sin nordskånska hembygd och hade större förståelse för denna än Olbers. Som professor var han en utomordentlig pedagog. Som biskop förband han i sitt väsen typen av en enkel och praktiskt tänkande skåning med drag av en både fast och smidig politiker. Han hade en stark förankring i det gamla samhället och en viss svårighet att förstå det nya, dock mindre sociala behov och önskningsar, för vilka han kunde ha en förvånande stor uppskattning, än den ideologiska radikalismen. Mot en sådan stod han så främmande, att det någon gång påverkade hans gärning som prokansler. Eljest kunde han väl uppskatta meningsmotståndare som personer och ägde humorns umgängeskunst.

År 1911 dog en känd och i Lund oerhört beundrad och avhållen teolog, nämligen professorn och domprosten Pehr Eklund, som särskilt genom sitt personliga inflytande på en stor skara lärjungar länge hade en icke ringa betydelse. Med rötter i det gamla betecknade han i viss mån en övergång till en liberal teologi, i Lund representerad av tvenne till ursprung och läggning olika men i allmänna mål ständigt samverkande fakultetsmedlemmar, nämligen professorerna Magnus Pfannenstill och Sven Herner; dessa var lärjungar till Pehr Eklund men gick senare egna vägar. De hade helt lämnat Hegel men sökte på nytt sätt förbinda den kristna traditionen med den nya tidens tänkande, för Pfannenstills del inte minst med det naturvetenskapliga. Stråvan efter en kultursyntes gick stundom så långt, att man efteråt kunnat göra gällande, att Pfannenstill för mycket likställt kristendomens innehåll med den tidens tänkesätt och så utjämnat det element av anstöt och irrationalitet, som man menade inte kunde borttagas från det kristna evangeliet. Pfannenstill stod i teologiskt avseende nära Marburgerteologen Wilhelm Herrmann, vilkens arbeten (särskilt hans »Etik») under förra delen av detta sekel allmänt studerades både i Lund och Uppsala; på sistnämnda stället höll Einar Billing berömda föreläsningar

däröver. — Intressant är att iakttaga de liberala Lundateologernas förhållande till den radikala och politiskt liberala strömningen i Lund. Inom denna fanns olika tendenser; med somliga fann man sig befryddad, mot andra polemiserade man. I de berömda religionsdebatterna i Lund konfronterades gammalt och nytt, och åhörarna fick försöka pröva allt och behålla det bästa. Många tankar inom den radikala idealismen kände man sig på liberalt teologiskt håll kunna anknyta till. De liberala teologerna polemiserade å ena sidan mot de konservativa teologerna och å andra sidan mot alla, som ville helt avvisa en kristen syn. Man var ofta sympatiskt inställd till nya sociala strömningar, om det än visade sig svårt att finna en med de radikala gemensam ideologisk grund för det sociala tänkandet. De liberala teologerna ivrade alltid särskilt för oberoende av varje konfessionellt och känslomässigt bestämt inflytande över forskaren. Fast de i mycket tänkte annorlunda än de bland deras företrädare, som 50 år tidigare grundat kultursyntesen på Hegels filosofi, fanns den likheten mellan dessa riktningar, att de båda ansåg att forskningens frihet och förbindelsen mellan kultur och kristen tradition bäst främjades genom att alltid de teologiska fakulteterna skulle vara knutna vid statsuniversitetet. Blott så kunde forskningens frihet och oberoende av påtryckningar från religiösa gruppbildningar bli säkrad. »Menighetsfakulteter» vore enligt deras mening en olycka. Dessa liberala teologer var också absoluta motståndare till slagordet om kyrkans skiljande från staten. En sådan skilsmässa skulle, menade de, blott skada möjligheterna för en kultursyntes och befordra obskurantism i kyrkolivet, vilket inte vore ett intresse för staten. Det vore tvärtom ett statsintresse att hålla den religiösa kulturen högt.⁶

Till slut må påpekas, att en utgångspunkt för flera olika teologiska försök att nå en kultursyntes varit den forskningens frihet, som manifesterades vid reformationen, vilken ju började vid ett universitet genom att en enskild professor kom fram till revolutionerande resultat vid sina forskningar i bibeln. Under

⁶ De sista femtio årens teologiska utveckling i Lund ligger oss delvis så nära, att det ibland kan vara svårt att få det rätta historiska perspektivet på den. — Aulén, som från och med 1914 verkade som professor i Lund, började sitt arbete i ett läge, där han fann både den liberala och den konservativa teologien otillfredsställande. Delvis i linje med Einar Billing, som förbundit arvet från »den stora fakulteten» med nya tankar, i vilka teologien infördes i den innevarande tidens kulturella problemläge, förde Aulén fram en ny syn på försoningen som ett drama, där Kristus var segerherren. Den dynamisk-dramatiska synen på Guds handlande i historien blev en inspirerande tanke inom den teologi, som efter det första världskriget började finna sin form i Lund. Märklig är den anknytning till den äldre »Lundateologien», som förelåg redan genom Einar Billing, vilken hade sina rötter i sitt fädernehems fromhet (hans moder, som han alltid stod nära, var dotter till E. G. Bring), och framförallt genom Auléns studier i och intresse för den »stora fakultetens» teologi, ett intresse som tog sig uttryck i flera skrifter, genom vilka hans senare teologi grundlades.

medeltiden hade kulturens enhet haft såsom grund en antagen metafysisk sanning, en sacra doctrina, som förelåg färdig och som det gällde att acceptera, personligt tillägna sig och kommentera. En sådan färdig sanning såsom grund för bildningens enhet omöjliggjordes egentligen vid reformationen. 1800-talets filosofiska system syntes en tid bjuda en ny möjlighet för en kultursyntes genom stora spekulativa system. Sedan i våra dagar såväl filosofi som teologi blivit specialvetenskaper (eller en *serie* specialvetenskaper), gör icke teologien anspråk på att grunda en kultursyntes genom någon anslutning till spekulativa system. Detta betyder dock inte en isolering av teologien eller ett uppgivande av alla strävanden efter en kultursyntes. Teologien är också som specialvetenskap med tusen band förbunden med andra vetenskaper. Den kultursyntes, som alltjämt måste sökas, kan emellertid icke grundas på vare sig ett hegelskt eller något annat färdigt system. Den måste få fritt växa fram genom samarbete mellan olika vetenskaper. Ett sådant måste alltid finnas, och ett mer omfattande samarbete får som mål bildningens och kulturens enhet. Men detta förutsätter emellertid alltid en ödmjukhet, som omöjliggör varje absolutifierande av den egna ståndpunkten och egna snäva synpunkter, en ödmjukhet som kräver ett öppet sinne för nya vyer och nya möjligheter att tänka. Teologien har särskild anledning att fästa uppmärksamheten på relativiteten i sådana normer och tänkesätt, vilka eljest lätt absolutifieras, och på de drag hos människan och i livet, som inte alltför enkelt kan rationaliseras, om icke en viktig sida av vår tillvaro skall undanskymmas. Alla måste emellertid ha blicken öppen framåt mot en enhet i tänkande, bildning och kultur, en enhet, som icke betyder likriktning utan en gemenskap, där olikheter i tänkesätt och erfarenheter blir en rikedom mer än en splittring och där likheten mellan människor accentueras genom medvetandet om det relativa i vår olika utrustning, i skilda naturliga gåvor, i tänkesätt och värderingar. De färdiga systemen kan ge en skenbar enhet. Det fria sökandet efter sanningen under samarbete, med öppen blick för andras synpunkter, synes mer anspråkslöst men kan dock visa en säkrare väg fram mot den kultursyntes, som också kan förbinda gamla värden och en nedärvd tro med nya forskningsresultat.

SVEN KJÖLLERSTRÖM

*Nattvardsgång och högmässa i Lunds domkyrka.**

Långt innan Lunds domkyrka började byggas, hade den för medeltidskyrkan grundläggande uppfattningen om åtskillnaden mellan präster och lekmän slagit igenom och blivit en förhärskande princip. Denna blev också bestämmande för särskilt domkyrkornas byggnad och arkitektoniska utformning. Koret med högaltaret längst fram i absiden var en kyrka för sig, avsedd för prästerna och deras gudstjänster. Från menighetens kyrka var denna prästkyrka skild genom lektoriemuren. Lekmännens altare hade sin plats i långhuset. Vid detta altare mottog lekmännen Herrans nattvard. Den högmässa, som här förrättades av stadens kyrkoherde, var naturligtvis enklare än den som förrättades i koret. Den var icke heller undantagslöst en församlingens kommunionmässa. Sedan den obligatoriska bikten 1215 inskränkts till minst en gång om året, förlades kommunionen främst till påsk. Lekmännen gick till skrift under fastan och kommunicerade vid påsk. Denna praxis ledde särskilt i städerna till en anhopning av kommunikanter, framför allt vid påsk, men även vid de andra stora högtiderna. Anhopningen av nattvardsgäster och de stränga bestämmelserna om fasta före nattvardens mottagande ledde till att den tidiga mässa, som sedan 1100-talet firades i katedralkyrkorna vid de stora högtiderna, blev den egentliga kommunionmässan. Denna mässa kallades i Tyskland »Frühmesse», i Danmark »frohmesse», i Sverige någon gång »förmässa» men oftast »första mässa» och på latin »prima missa». Denna kommunionmässa, som ursprungligen var avsedd för klena och ålderstigna personer, blev med tiden allt vanligare i städerna och var den egentliga kommunionmässan. Det var lekmän, borgmästare och råd i de under senmedeltiden framväxande städerna, som yrkade på en tidig kommunionmässa, skild från den söndagliga högmässan. Denna mässa, som jag i det följande kallar »skriftermålmässa», var under medeltiden säkerligen en ganska enkel mässa, förrättad av någon kaplan och icke av stadens kyrkoherde. Troligen ingick i denna mässa både predikan och sång på modersmålet.

Reformationen innebar en genomgripande förändring i både kyrko- och gudstjänstliv för staden Lund. Staden blev *en* församling; ärkebiskopens och domkapitlets kyrka blev församlingskyrka. Koret med högaltaret avstängdes från gudstjänstbruk; lekmanaltaret i långhuset blev högaltare. I den nedre delen av kyrkan samlades, skriver på 1580-talet sedermera biskopen Mogens Madsen, »tota ecclesia», hela församlingen, eller »evangelii doctores et horum auditores».

* Oration vid prästmötet i Lund innevarande år.

Här utdelades söndagar och onsdagar liksom i övriga danska städer Herrans nattvard. I koret förrättades däremot ingen gudstjänst, »nullum sacrum». Lekmannakyrkan hade segrat över prästkyrkan. Frågan är emellertid, när Herrans nattvard utdelades om söndagen. I litteraturen om gudstjänsten i Lunds domkyrka har man som självklart utgått från att detta i varje fall före 1811 resp. 1861 skedde i högmässan. Så var dock ingalunda förhållandet.

Enligt reformatorerna, de tyska lika väl som de danska och svenska, skulle nattvardsmässa firas endast om sön- och helgdagar. Detta inskärpes både i den danska kyrkoordinantien (KO) av 1539 och i senare förordningar. KO medgav emellertid som en nödfallsutväg kommunion i samband med *söckendagarnas* ottesång. I Lunds domkyrka var också onsdagens morgongudstjänst, som nyss nämdes, en kommunionmässa. Under 1600-talet blev även fredagens gudstjänst en nattvardsmässa. Principen om en enda mässa om sön- och helgdagar visade sig emellertid också ogenomförbar. I sin kommentar till KO förklarar Själlands biskop Peder Palladius 1555, att i städerna *tvingas* (»coguntur») prästerna under de tre stora högtiderna att tidigt på morgonen utdela nattvarden till ungdomen, emedan alla vägra att vara i kyrkan till middagen. Vid prästmötet i Lund samma år inskröpte biskop Niels Palladius, en broder till Peder Palladius, att åtgärden i fråga var nödvändig »propter multitudinem communicantium». Det anförda visar, att de danska reformatorernas försök att förvandla den medeltida »froh-messen» till endast en »frohpredikan» hade misslyckats. Man var sedan medeltiden van vid att tidigt på morgonen motta Herrans nattvard vid de stora högtiderna, främst vid påsk. Och denna tradition lyckades de danska reformatorerna icke att bryta. »Skriftermålmässan» fortsatte, och fick genom bröderna Palladius biskoplig sanktion. Liksom under medeltiden blev den den egentliga kommunionmässan. Ännu i början av 1700-talet föreskrev biskopen på Själland, att altartjänst och kommunion icke skulle förrättas vid varje »frohpredikan» utan endast den första dagen under de stora högtiderna. Då skulle mässan förrättas av »överste kaplanen» och »det på latin efter sedvanan». »Fullmässa» skulle emellertid hållas på sön- och helgdagar, även om ingen kommunion då ägde rum. Den medeltida »skriftermålmässan» vid de stora högtiderna var alltså på Själland i början av 1700-talet kvar och accepterad. Förhållandet var detsamma i stort sett i Lunds stift. Från Karlskrona uppges 1696, att skriftermålet »efter det manér, som här är», förrättas i sakristian mellan ottesången och högmässan. Då skrifterna »de förnämsta och nästan större delen av borgerskapet och hantverkarna» och motta »strax därpå Herrans nattvard». I Ronneby gick borgerskapet 1703 till nattvarden dels i ottesången, dels vid veckopredikan. Vid sistnämnda tillfälle »sker», heter det, »halv mässa före och hel efter predikan». Från Landskrona uppges samtidigt, att vid högtiderna predikas evangelium i

ottesången »för de många kommunikanter skull, som då mest infinna sig». Efter gammal praxis förrättade prosten vid dessa högtider högmässa, fastän ingen kommunion då var bruklig. Han använde även skrud »förmenandes därmed pryda högtiden».

I början av 1700-talet var det stora problemet i Lunds stift uniformitetens införande. Grundvalen för denna var 1686 års kyrkolag (KL). På nyåret 1688 förelåg denna färdig och översändes till rikets domkapitel. Vid de olika stiftens prästmöten under året 1688 genomgicks och kommenterades den nya KL. Åtskilliga bestämmelser vållade svårigheter, varför dessa togs upp vid riksdagen 1689. Bland de många frågorna från Lunds stift skall här endast en omnämnas. Frågan löd så här: »Om folket må admitteras till Herrans nattvard under ottesångerna, som på somliga orter, i synnerhet vid första dagarna på de stora och höga fester: jul, påsk och pingst brukligt varit.» Då allmogen på dessa högtider i högmässan brukade frambära sitt påskoffer till prästerna och detta tog lång tid, var »skriftermålmässan» den lägligaste. Prästeståndets svar blev följande: Herrans nattvard skall »ordinarie» utdelas i högmässan. Man medgav emellertid två undantag: »in casu necessitatis» och vid de tre stora högtiderna, då nattvardsgång kunde äga rum i ottesången. Prästernas svar gick egentligen icke utöver vad KL stadgade, då denna uttryckligen medgav nattvardsgång i ottesången.

Med anledning av kravet på katekespredikningar i ottesången i städerna begärde samtidigt prästerna i samtliga stift hos Karl XI att vid de stora högtiderna och de allmänna böndagarna befrias från katekespredikningar. Karl XI medgav, att katekespredikan och katekesförhöret kunde inställas på »de stora fester och solenna, allmänna och stora böndagar». Härmed var »skriftermålmässan» i Lunds stift räddad och kunde fortsätta att leva vidare. Riksdagsprästerna hade förklarat, att nattvarden vid de stora högtiderna kunde utdelas i ottesången, och Kungl. Maj:t hade vid dessa tillfällen befriat prästerna från katekespredikningar.

Såsom redan nämnts, utdelades efter reformationen Herrans nattvard i Lunds domkyrka liksom i övriga danska städer även i samband med veckogudstjänsten. Enligt 1539 års KO var denna kommunion endast medgiven som en nödfallsutväg, ett undantag. Under 1600-talet blev det emellertid allt vanligare, att de högre stånden familjevis eller hushållsvis kommunicerade i veckogudstjänsten. Denna praxis erhöll officiellt stöd genom följande bestämmelse i 1686 års KL: »Begär någon att gå särskilt till skrift och för viktiga orsakers skull samma dag att anamma Herrans högvördiga nattvard, skall det icke vägras.» Härmed hade KL sanktionerat enskild skrift och privat nattvardsgång. Bakom denna bestämmelse stod lekmännen. På ärkebiskop Svebilus' initiativ hade emellertid orden »för högviktiga orsakers skull» tillfogats.

Efter KL:s tillkomst var alltså situationen i Lunds stift denna: Nattvarden

skulle »ordinarie» utdelas i söndagens högmässa. »Skriftermålmässan» var tillåten vid de stora högtiderna. Privat skriftermål och privat nattvardsgång var tillåten »för viktiga orsakers skull», alltså som ett undantag.

Det skånska prästerskapets strävan gick i första hand ut på att göra slut på adelns och övriga ståndspersoners önskan att göra nattvardefirandet till en privat angelägenhet och på så sätt undandra sig församlingsgemenskapen. Kyrkoledningen fick härvid hjälp av Karl XII. 1699 förklarade han, att inga söckendagar borde utses till skriftermål eller kommunion utan endast sön- och helgdagar. Härmed var veckokommunionen förbjuden. Med stöd av 1699 års resolution gick prästerna i Lunds stift med biskopen i spetsen till storms mot privatkommunionen »efter gamla danska seden». Nattvarden skulle brukas offentligt i kyrkan.

Då »skriftermålmässan» egentligen var avsedd för svaga och personer av »ringare stånd», hoppades prästerna, att de »förnämare» skulle fira nattvard i söndagens högmässa. »Det gemena folket och tjänstefolket» kunde kommunicera i ottesången, framhöll lundabiskopen Steuchius. En god inblick i förhållandena i början av 1700-talet får man av de uppgifter, som föreligger från Ystad. Kyrkoherde Lacander uppger, att vid hans ämbetstillträde »ingen av de förnämare» i församlingen »velat gå till kommunion i högmässan». Följden hade blivit, att även »de gemena och enfaldiga» avsöndrat sig från högmässan. Kyrkoherden hade emellertid lyckats förmå »några förnäma hus» att låta sina ungdomar, »de yngre och friskare, som förmådde fasta och avbida tiden», att tillsammans med »de andra av ringare stånd» kommunicera i högmässan. Avsikten var, skrev kyrkoherden, att dessa ungdomar genom sitt exempel skulle »hugna och till devotion och kärlek uppväcka» den enfaldiga hopen att kommunicera i högpredikan eller högmässan. Kyrkoherdens avsikt var ingalunda att avskaffa »skriftermålmässan». Vad han ville råda bot på var »den osed och oordning», som tidigare varit i församlingen, att kommunionen om sön- och helgdagar »merendels» ägde rum före högmässan. Med rektors och skolungdomens hjälp lyckades kyrkoherden i Ystad att då och då få kommunikanter i högmässan. Han antecknar emellertid i sina diaries, att han icke lyckades övertala rådmannen att delta i den offentliga kommunionen. De flesta begärde, antecknar han resignerande, att få kommunicera i »skriftermålmässan». Förbudet mot veckonattvardsgångarna ledde nämligen i städerna i regel till kommunion i samband med söndagens ottesång. Anledningen till att menigheten så ogärna kommunicerade i högmässan var denna.

Enligt 1686 års KL skulle skriftermålet i städerna äga rum på lördagen eller dagen före helgdag och förrättas antingen som allmänt eller privat skriftermål. Det allmänna skriftermålet skulle tydligen ske i samband med lördagens afton-

sång, då en av botpsalmerna skulle läsas »för deras skull som gå till skrift och avlösning». Med denna ordning var lekmännen mycket missnöjda, eftersom den skilde skriftermålet från nattvardsgången. Frågan togs här i stiftet upp vid en biskopsvisitation i Simrishamn 1760. Talan fördes av borgmästaren på »samtliga borgerskapets vägnar». Borgmästaren påtalade det olämpliga i att kommunikanterna tvingades att efter skriftermålet på lördag vänta närmare ett helt dygn på nattvardens mottagande. Skriftermål och communion borde följas åt, menade han, för att icke de »heliga tankarna» skulle skingras under tiden mellan dessa akter. Biskopen medgav, att skriftermål och nattvardsgång kunde förrättas på söndagsmorgon före högmässans början. Av samma anledning begärde Karlshamns borgare något senare, att lördagsskriftermålet skulle flyttas till söndagen. En sådan förändring medgav KL.

Frågan om den lämpliga tidpunkten för skriftermålet togs upp av Kungl. Maj:t i samband med den pågående handboksrevisionen i början av 1800-talet. Med hänsyn till städernas sociala struktur och olika samhällsgruppers intressen och arbetsförhållanden föreskrev Kungl. Maj:t, att skriftermålet i de större städerna borde förläggas varannan gång till dagen före sö- och högtidsdagen och i de mindre städerna till söndagsmorgonen.

I de städer, där skriftermålet förlades till söndagsmorgonen, blev resultatet, att den tidiga morgonmässan fick en ännu starkare ställning. Prästerna vid Lunds domkyrka, bland dem Schartau, uppger, att avsikten med skriftermålet förläggande till söndagsmorgonen var att försöka förmå »personer av bättre stånd» att kommunicera i högmässan. Detta resultat hade emellertid icke uppnåtts. Pastor i Malmö S:t Petri hade funnit en allmän ovilja mot nattvardens begående i högmässan. Pastor i Hälsingborg befarade, att kravet på nattvardsgång i samband med högmässa skulle leda till »tilltagande kallsinnighet för nattvarden». I samband med införandet av 1811 års handbok (HB) uppmanade biskop och domkapitel i ett cirkulär städernas prästerskap att på »tjänligt sätt söka förmå och uppmuntra de högre folkklasserna att helst vid den offentliga söndagsgudstjänsten begå Jesu heliga nattvard». Domkapitlet konstaterade, att nattvarden »på många ställen blivit lämnad blott åt den enskilda andakten».

Då Lunds domkapitel i sept. 1811 utfärdade nämnda cirkulär, hade »skriftermålmässan» blivit mycket vanlig även på landsbygden i Lunds stift. Här gick man — »efter urgammalt bruk» — allmänt till nattvarden två eller tre gånger om året. Från Håslöv heter det 1688, att församlingens ledamöter gick till nattvarden »tvenne resor», nämligen vid påsk och Mikaelitiden »efter vanligheten». Som tredje termin nämnes midsommar eller högsommaren. Redan under 1700-talets förra hälft ägde communionen rum i »skriftermålmässan». Ståndspersonerna gick tydligen i spetsen. Från N. Rörum meddelas 1693, att majorskan

Klingspor med dotter och son kommunicerade pingstdagen om morgonen. Av stor betydelse blev övergången från enskilt skriftermål dagen före nattvardsgången till det allmänna skriftermålet, som enligt 1686 års KL på landsbygden skulle äga rum på sön- och helgdagsmorgon, vidare fasteseden och hänsynen till klena och ålderstigna personer. Kommunion borde ske, hette det, medan kommunikanterna befunno sig »i sin gudliga andakt». Skriftermålet drog kommunionen med sig. Kommunionen i ottesången förrättades 1736 i Veberöd av vissa orsaker och 1748 i Bräkne-Hoby med »mässa och sång». Av biskoparna betecknades denna »skriftermålmässa» som en »osed». Kommunionen skulle ske i högmässan. I annat fall bleve följden, att »fullmässa» sällan eller aldrig kunde förrättas. Även om antalet kommunikanter endast var 15, borde nattvardsgången ske i högmässan. Ännu under 1800-talets senare hälft meddelade pastor i Visseltofta, att 10 à 12 sjuka och klena kunde få kommunicera i samband med skriftermålet, de övriga däremot i högmässan. Vid 1800-talets ingång var »skriftermålmässan» tämligen allmän även på landsbygden i Lunds stift. Vid 1826 års prästmöte meddelade biskop Faxe på grundval av infordrade uppgifter, att nattvarden »merendels» utdelades före högmässan. »Ett falskt begrepp om fastande» hindrade enligt biskopen en önskvärd reform. J. H. Thomander skrev 1853 så här: »I de erövrade landskapen . . . hålles på de flesta ställen å landsbygden endast en gång om året rätt högmässa d. v. s. med nattvardsutdelning förenad. I själva Lunds domkyrka är ej heller nattvardsgång i högmässan oftare än vid konfirmanders första delfående av sakramentet.»

En genomgång av visitationsakter, mässlysningböcker, sockenstämmoprotokoll och liknande akter har gett vid handen, att Thomanders uppgift stämmer med verkligheten. I Lunds stift och i Lunds domkyrka var kommunion i samband med högmässa ett undantag. Endast årets konfirmander kommunicerade i högmässan. Den allmänna kommunionen skedde i samband med skriftermålet på söndagsmorgonen och före högmässan.

Då Thomander 1853 skrev de anförda orden, hade kampen mot »skriftermålmässan» i hög grad intensifierats. Denna mycket påfallande aktivitet sammanfaller till tiden med den från helt annat håll emanerande kritiken mot hela svenska kyrkans nattvardspraxis. Aktionerna mot rådande praxis leddes emellertid i Lunds stift icke av kyrkans fiender utan av biskop, domkapitel och präster och var förmodligen riktad mot vad E. J. Ekman kallade »den vanekristendom som statskyrkan under årtal bibringat folken».

Vid en visitation i Höör och Munkarp 1846 uppmanade domprosten Reuter-dahl tjänstgörande pastor att med församlingens goda minne försöka flytta nattvardsgångarna till högmässan. Församlingarna begärde emellertid att få förbli vid gammal praxis och bibehålla »denna kristliga sedvana att före nattvarens

begående fasta». Förutsättningen för fastan var dock, hette det, kommunion omedelbart efter skriftermålet. Äldre personer med lång kyrkväg kunde icke utan fara för sin hälsa fasta ända fram på eftermiddagen. Domkapitlet hänvisade till gällande HB och ålade pastor att upplysa församlingen, »att fastande före den heliga nattvardens begående icke uti vår kyrka är anbefallt eller föreskrivet».

Tio år efter nämnda domkapitelsbeslut var Thomander biskop i Lund. På hans program stod bl. a.: *nattvarden skall firas i samband med högmässan*. Den i stiftet allmänt förekommande »skriftermålmässan» skulle avskaffas. Vad Thomanders företrädare på Lunds biskopsstol misslyckats med skulle nu förverkligas. Kommunionen skulle skiljas från skriftermålet och äga rum i högmässan. Vid sina visitationer förfäktade Thomander i församling efter församling, att ingen avvikelse fick ske från gällande KL och HB. Biskopen hade också en teologisk motivering för sin åtgärd. Nattvardens väsen, framhöll han, består i att besegla den uppbyggelse och det trosliv, som borde väckas genom predikan i högmässan. Följaktligen var det en orimlig ordning att låta det beseglade eller kommunionen gå före det som skulle beseglas.

Den påyrkade reformen stötte emellertid praktiskt taget överallt på motstånd i församlingarna. Den kunde icke heller genomföras. Vid visitationen i Lunds domkyrkoförsamling på våren 1858 meddelade domprosten E. G. Bring, att nattvardsgång anställdes varje söndag före högmässan utom vid konfirmanders första nattvardsgång, då kommunionen ägde rum i samband med högmässan. Antalet kommunikanter växlade mellan 100 och 200. Staden hade på 1850-talet omkring 6500 invånare och 4500 kommunikanter om året. Thomander förklarade, att den i Lunds domkyrka tillämpade ordningen icke överensstämde med KL:s föreskrifter. Två av universitetets professorer opponerade sig mot Thomanders krav, och man anhöll att åtminstone under sommarmånaderna få fira nattvard i ottesången; kommunionen i högmässan stördes av de icke-kommunicerande, hävdade man. Biskopen medgav, att särskilda förhållanden gjorde, att det i Lund icke var möjligt med en alltför »tvär övergång» till den nya ordningen. Han föreslog därför en kompromiss. Nattvardsgång skulle varannan söndag förrättas i högmässan och varannan söndag i ottesången, en ordning som införts i Hälsingborg redan 1841.

Frågan om den i Lunds stift allmänna »skriftermålmässan» togs tydligen upp 1858 liksom så många gånger förut vid prästmötet. I det cirkulär, som Thomander utfärdade strax efter prästmötet, ålades prästerna att följa HB. Det heter i cirkuläret: »I de församlingar, där nattvardsgång sker före högmässan, anbefalles vederbörande prästerskap att, i enlighet med den ordning gällande handbok utstakar, utdela den heliga nattvarden först efter högmässogudstjänsten.» Detta krav stötte emellertid på ett hårdnackat motstånd. Biskopen måste delvis slå

till reträtt. I mars 1859 kom ett nytt cirkulär. På förekommen anledning under rättades vederbörande pastorsämbeten, att domkapitlet icke ägde befogenhet att göra någon ändring i den ordning, som enligt lag och författning borde iaktas vid allmän gudstjänst. Frågor rörande gudstjänsten fick icke handläggas vid sockenstämma, och sådana beslut kunde icke föranleda någon domkapitlets åtgärd. En kompromiss förklarade sig dock domkapitlet kunna acceptera. Där »enligt KL:s krav» (?) nattvardsgång varannan söndag hölls efter högmässan, kunde församlingen hemställa till domkapitlet om rätt att få anordna nattvardsgång utan samband med högmässogudstjänsten. Cirkuläret från mars 1859 innebar alltså, att den ordning, som året förut införts i Lunds domkyrka, gjorts till norm för hela stiftet. Om församlingarna förlade halva antalet nattvardsgångar till högmässan, ansåg sig domkapitlet befogat att medge församlingarna rätt att bibehålla den gamla »skriftermålmässan». I annat fall skulle församlingarnas begäran icke föranleda någon domkapitlets åtgärd.

1859 års domkapitelscirkulär blev emellertid icke det sista ordet i striden mellan biskop och domkapitel å ena sidan och församlingarna å den andra om tiden för nattvardsgången.

Vid den riksdag, som sammanträdde på hösten 1859, framlades tre motioner varav två med yrkande på rätt för församlingarna att utan domkapitlens inblandning få fatta beslut om tiden för nattvardens begående. Motionärerna var biskop Björck i Göteborg och två lekmän från Lunds stift. Riksdagsmannen Nils Svensson från Göinge framhöll, att han skrivit sin motion på uppmaning av sina kommittenter. Motionären framhöll, att i stora församlingar, där nattvardsgästernas antal ofta uppgick till 1200 personer, medförde nattvardens utdelande i samband med högmässan stora olägenheter, särskilt för personer som hade två eller flera mil till kyrkan. Då skriftermålet började kl. 8 och högmässan var slut kl. 12 eller senare, innebar detta, att nattvardsgästerna måste sitta 5 à 6 timmar i kyrkan. Motionären fortsätter: »Detta förhållande inträffar ofta under den tid av året, då dagarna äro korta, varför färden till och från kyrkan måste ske uti mörker; är väderleken mindre gynnsam, så händer ofta att de, som måste verkställa färden till fots, framkomma genomvåta och mindre väl försedda med kläder.» Motionären hade heller icke i den Heliga skrift funnit några bestämmelser om nattvardsgång vare sig före eller efter högmässan. I den andra motionen hänvisades till biskopens och domkapitlets åtgärder, som motionären ansåg obilliga.

Riksdagens lekmannastånd följde motionärerna. Mot prästeståndet beslöt riksdagen, »att om i någon församling vid vissa tillfällen och med avseende å särskilda omständigheter det må anses nödvändigt, att nattvardsgång anställas å annan tid än i sammanhang med den allmänna högmässogudstjänsten, pastor äger att med församlingsborna därom överenskomma». I cleri comitalis' cirkulär

från riksdagen heter det om beslutet: »Härvid anmärkes, att prästeståndet för sin del icke deltagit i detta beslut.» Kungl. Maj:t följde emellertid lekmännen. Den 29 jan. 1861 utfärdades den nya förordningen. Enligt denna kunde nattvardsgång anställas å annan tid än i sammanhang med den allmänna högmässogudstjänsten. Rätten att besluta härom tillkom församlingarna. Domkapitlen hade ingenting med saken att skaffa. Lundensisk tradition hade än en gång segrat på högsta ort.

Den nya förordningen av år 1861 gav i Lunds stift upphov till en rad sockenstämmobeslut. Man slog vakt kring vad man kallade »ett urgammalt bruk», en »uråldrig och ändamålsenlig sed». På en del håll återgick man till »det gamla bruket» eller som det heter från Kävlinge: »såsom det förr här varit brukligt ända till 1858». Motiveringarna i sockenstämmoprotokollen är förutom hänvisningen till traditionen desamma: fastan, de stora avstånden, de kalla kyrkorna, hänsynen till sjuka och ålderstigna. Att efter en lång vandring kanske genomvåt och förfrusen sitta 4 à 5 timmar i kyrkan utan mat ansågs i Kågeröd menligt för hälsan och »rent av mördande för andakten och uppbyggelsen».

Av prästerna reserverade sig en och annan, medan andra försökte att få till stånd någon form av kompromiss. I flera fall blev kompromissen, att nattvardsgångarna under den kalla årstiden skulle ske omedelbart efter skriftermålet och under den varmare i samband med högmässan. Prästernas önskan att få en ändring till stånd är åtminstone i vissa fall väl begriplig. Pastor i Tving uppger 1717, att gudstjänsterna under de stora högtiderna var mycket dåligt besökta. Orsaken härtill var, heter det, att församlingsborna »dricka sig fulla om högtidsafton och jämväl över hela helgen, varför kan man inte drista sig att administrera kommunion på de tider». P. Wieselgren har antecknat, att då Peter Weibull hållit sin första »skriftermålmässa» i Hörby, fann han nattvardsgästerna i gästgivargården »supande och stojande». Weibull följde sedan enligt Wieselgren HB.

Trots riksdag, Kungl. Maj:t och församling fortsatte Thomander sin kamp mot »skriftermålmässan». Vid en visitation 1864 i Gårdstånga och Holmby, där nattvardsgång »enligt församlingens enhälliga begäran» skedde i samband med skriftermålet, förklarade biskopen, att KL:s föreskrift borde tjäna till »ovillkorlig efter rättelse, såvida inga särskilda skäl vore för handen, som kunde föranleda avvikelser». Härom borde i så fall beslut fattas i stadgad ordning. Samma år visiterade Thomander i Hälsingborg. På grund av trängseln i högmässan hade församlingen 1861 beslutat att återgå till den gamla ordningen och begagnade sig allmänt av denna tillåtelse. Biskopen förstärkte emellertid pastor att verkställa distributionen »växelvis före och efter predikan» för att på så sätt »närma sig KL:s föreskrift».

Vid sekelskiftet 1900 var också »skriftermålmässan» rätt allmänt stadd på retur. I Caroli församling i Malmö var den 1854 allmän men helt bortlagd 1890. För sjuka och åldriga personer anordnades emellertid 1890 nattvardsgång under söckendagarna. Vid 1898 års kyrkomöte, framhöll Fr. Barnekow från Lunds stift, att flera personer uttalat sin önskan, att nattvarden nu liksom förr borde utdelas omedelbart efter skriftermålet. Barnekows uttalande är ytterligare ett vittnesbörd om lekmännens höga uppskattning av den gamla, medeltida »skriftermålmässan» i Lunds stift. Detsamma fick också biskop Rodhe i Göteborg erfara, då han i de delar av Göteborgs stift, som en gång tillhört Lunds stift, på 1890-talet gick till storms mot »skriftermålmässan».

I Lunds domkyrka förblev den ordning, som Thomander införde 1858, gällande under den återstående delen av 1800-talet. Församlingen begärde visserligen 1864, att de dagliga bönestunderna i domkyrkan skulle ersättas med skriftermål och nattvardsgång i samband med onsdagens veckopredikan. Veckokommunion hörde ju till traditionen i Lunds domkyrka redan på 1580-talet. År 1808 hade också Lunds domkapitel anhållit, att Kungl. Maj:t skulle stadfästa denna tradition. Domkapitlets begäran avslogs emellertid, och veckokommunionen upphörde omkring 1850. 1864 års försök att återuppliva den gamla traditionen med veckokommunion ledde först 1898 till resultat. Detta år infördes nämligen nattvardsgång på lördag företrädesvis för gamla två gånger under vinterhalvåret och på skärtorsdag. I stället skulle nattvardsgång inställas tre söndagar under sommaren. Samma år beslöts, att skriftermål och nattvardsgång skulle hållas varannan gång i Domkyrkan och varannan gång i Allhelgonakyrkan. Nattvardsgången skulle i båda kyrkorna äga rum varannan gång *före* och varannan gång *efter* högmässan. Resultatet blev »en katastrofal nedgång i nattvardsfrekvensen»; en återgång till det gamla ansågs nödvändig, varför en modifierad ordning infördes fr. o. m. år 1900. Alternativprincipen bibehölls med nattvardsgång i samband med högmässan eller omedelbart efter skriftermålet. Antalet lördagsnattvardsgångar ökades från två till åtta. Följande söndag skulle »skriftermålmässa» förrättas i Allhelgonakyrkan. Samtidigt infördes »skriftermålmässan» i Domkyrkan om långfredagen. Anordningen 1898 hade, heter det i protokollet, »visat sig olämplig». Liksom förut förblev antalet nattvardsgäster betydligt större i »skriftermålmässan» än i högmässan. Vid prästmötet 1926 var situationen i Lunds domkyrka nästan exakt densamma som 100 år tidigare.

Med undantag för konfirmandernas första nattvardsgång förrättades högmässa med nattvardsgång i Lunds domkyrka under år 1926 endast en gång. Under de gångna 25 åren hade samtidigt antalet nattvardstillfällen sjunkit med nära ett tiotal. Kvällsnattvardsgångarna hade nått majoritet eller 15 per år. Antalet »skriftermålmässor» hade minskat med ett tiotal. Den av Thomander

1858 införda ordningen i Lunds domkyrka hade alltså icke lett till önskat resultat. *Nattvardsgång i samband med högmässa hörde 1926 liksom före 1858 till undantagen i Lunds domkyrka.* Den gamla »skriftermålmässan» hade däremot ganska väl hävdad sin ställning i lundensiskt gudstjänstliv. Under året 1940 firades den i Domkyrkan 18 gånger. Sedan 1894 förelåg också ett särskilt ritual för nattvardsgudstjänst utan samband med högmässan. Detta ritual blev på många håll utgångspunkten för 1900-talets kvällsnattvardsgångar.

Vid tiden för prästmötet i Lund 1926 hade emellertid frågan om nattvardens ställning i gudstjänsten fått ny aktualitet. På många håll i vårt land hade praktiskt taget nattvarden försvunnit ur högmässan. De män, som på 1920-talet återupptog Thomanders kamp för nattvardsfirandets förläggande till högmässan, utgick i sin kritik av de rådande förhållandena från tiden före 1861. I förordningen av 1861 såg man en mycket viktig orsak till nattvardssedens förfall.

Vid kyrkomötet 1925 inledde biskop Edv. Rodhe en motion med dessa ord: »I äldre tider blev i svenska kyrkan nattvardsgång *alltid* hållen i samband med högmässogudstjänsten.» Vad som i 1861 års förordning var tänkt som ett undantag (kvällsnattvardsgång) hade i vissa större städer blivit regel. I sitt grundläggande, stora arbete av år 1926, »Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv», skriver Y. Brilioth om 1861 års förordning: Liturgiskt innebar den »ett sönderbrytande av den klassiska gudstjänstens enhet, sådan denna bestått sedan Justinus Martyrens dagar». Den var »den mest ingripande liturgiska förändring», som skett sedan reformationen; den hade »på ett ödesdigert sätt bidragit till gudstjänstlivets förfall». »En ny gudstjänstform uppstod, bestående av den till skriftermålet omedelbart fogade nattvardsmässan.» Lantförsamlingarnas gudstjänst kom dock icke, menade Brilioth, att i större utsträckning beröras av förändringen. Denna hårda dom vilar emellertid på en missuppfattning. 1861 års förordning var ju, som framgår av det förut sagda, avsedd att bevara en gammal lundensisk tradition, enligt vilken nattvardsgång icke hölls i samband med högmässan. För 1920-talets män var emellertid liksom för Thomander högmässa med nattvardsgång det enda riktiga. För att nå detta mål borde, menade man på sina håll, både skriftermålet och skriftetalet avskaffas. Oppositionen häremot kom, som väntat var, från präster i Lunds stift och vid Lunds domkyrka, där »skriftermålmässan» var en levande tradition. I Svensk kyrkotidning talade »evangelisk-luthersk katolik» 1927 föraktfullt om »dessa skenbart lantliga namn» med representanter även från Lunds domkyrkoförsamling. Han förbisåg härvid, att dessa prästmän slog vakt om en medeltida tradition i Lunds domkyrka.

Även kravet på ett mera högtidligt ritual för en särskild »skriftermålmässa» framfördes först från representanter för Lunds och Göteborgs stift. Man syftade härvid till vad Sam Stadener kallade en kommunionmässa »av den aldra ädlaste

liturgiska tradition». Resultatet av dessa strävanden föreligger i 1942 års HB. Den »nattvardsgudstjänst», som ingår i denna handbok, innebär egentligen en upprättelse för den »skriftermålmässa», som firats i Lunds domkyrka sedan medeltiden, som överlevat reformationen, försvenskningen och både 1800- och 1900-talsreformatörerna. Praktiskt taget var emellertid den gamla »skriftermålmässan» försvunnen i Lunds stift, då nu gällande HB togs i bruk. I biskopens ämbetsberättelse vid 1944 års prästmöte heter det: »På landsbygden har högmässan visat sig vara det rätta nattvardstillfället.» »Skriftermålmässan» firades emellertid fem gånger om året i Malmö S:t Petri. Om Lund heter det, att nattvardsgångarna vid högmässan, efter aftonsången och på lördagseftermiddagarna var »vida mer» besökta än när nattvarden firades vid morgongudstjänst. 1945 firades i Lunds domkyrka »skriftermålmässa» åtta gånger om året med i medeltal 60 kommunikanter varje gång. Under åren 1953 och 1954 firades den emellertid endast på långfredagens morgon. Denna nedgång sammanhänger med den 1950 införda veckokommunionen varje fredagsmorgon.

Med införandet av fredagskommunionen hade man i Lunds domkyrka tagit avstånd från de strävanden, som — delvis med ringa framgång — pågått sedan reformationen och som förf. till årets prästmötesavhandling uttryckt så här: »Det är givetvis önskvärt, att varje högmässa blir en fullständig högmässa.» Under några år på 1940-talet (1944, 1947–1949) hade visserligen antalet nattvardsgångar i högmässan överstigit antalet nattvardsgångar utan samband med högmässan. Med införandet av fredagsnattvardsgångarna ändrades emellertid situationen radikalt. Högmässanattvardsgångarna utgör nu endast en fjärdedel av det totala antalet nattvardsgångar i Lunds domkyrka. Antalet högmässor med nattvardsgång visar samtidigt en sjunkande tendens; 1946 var antalet 19 men 1956 12. Samtidigt har antalet »skriftermålmässor» åter börjat stiga. Redan under det gångna halvåret har det firats fem sådana. Nu liksom tidigare är det tydligen kravet på fasta, som är den avgörande faktorn i fråga om tidpunkten på dagen för nattvardsfirandet.

JOHANNES KARMIRIS

*Förhållandet mellan kyrka och stat på patristisk grund.**

Kyrkofäderna liksom också den ortodoxa kyrkans nutida teologer betrakta systemet av förbindelser mellan kyrka och stat som givet. Detta system erkänner den oavhängiga och dominerande karaktären hos dessa båda storheter men inbegriper samtidigt en form av samarbete och ömsesidig hjälp, utan att dock den ena överheten obehörigt blandar sig i den andras befogenheter. En, om man så får säga, »Papozäsarismus», teokrati eller hierokrati liksom också dess motsats, dvs. »Zäsaropapismus» eller politeiokrati avvisas bestämt. De ortodoxa avböja alltså såväl hierokratien som politeiokratien, och de hävda »synallelia», ett begrepp mitt emellan statens underordning under kyrkan och kyrkans underordning under staten. Så känner den ortodoxa kyrkan i princip varken kyrkans överordnande över staten eller hennes underordnande under staten, låt vara att i det förgångna den ena eller den andra formen har framträtt. Följaktligen mena de ortodoxa hierarkerna med all rätt, att det icke är förenligt med kyrkans andlighet att vilja härska över staten och blanda sig i politiken och därigenom förvärldsligas eller sätta på sitt huvud tiaran med de två svärden, den andliga och världsliga maktens, för att så resa anspråket att tilldela väldet åt staten och furstarna; å andra sidan skall kyrkan emellertid ej heller tåla att underkuvas av staten, om denna under förevändning att skydda kyrkan men i verkligheten bara för att utnyttja och missbruka den ingriper zäsaropapistiskt i kyrkans inre angelägenheter. Många gamla kyrkofäder ha förkastat kejsarens zäsaropapism, liksom östkyrkan också senare har tillbakavisat den så kallade bysantinska zäsaropapismen. De ha också bestritt uppfattningen om konungarnas prästerliga karaktär.¹ Johannes av Damaskus t. ex. sade, när han sammanfattade de föregående kyrkofädernas lära på denna punkt: »Det är inte konungarnas sak att giva lagar åt kyrkan . . ., konungarna åligger det sedligt goda handlandet i politiken; de kyrkliga angelägenheterna äro herdarnas och lärarnas sak . . . Dig, o konung, lyda vi i ting, som röra det dagliga livet, sådant som skatt, tull och handel, där vår sak ligger i dina händer; för kyrkans ärenden ha vi herdar, som predika ordet för oss och utfärda de kyrkliga lagarna. Vi flytta icke de eviga gränser, som fäderna ha satt för oss.»² Så arbetade och stredo de å ena sidan för att bevara kyrkans självständighet och oavhängighet

* Övers. av pastor Henrik Svenungsson, Lund.

¹ Jfr J. H a s h a g e n, Staat und Kirche vor der Reformation. Essen 1931, s. 527–29.

² Johannes av Damaskus, Or. 2,12. MPG 94, 1296–7.

och å andra sidan för att öva ett djupare inflytande på staten och genomsyra den andligt och sedligt genom att sträva efter samförstånd och samarbete med den beträffande de yttre angelägenheterna i samtiden.

De ortodoxa hierarkerna avsågo dock aldrig att på något sätt härska över staten och ej heller att blanda sig i dess inre angelägenheter; ty de accepterade, att kyrka och stat på ett grundläggande sätt skilja sig från varandra, då de ju äro två från varandra helt skiljaktiga överheter, två självständiga, av varandra oavhängiga organismer, som av Gud — från vilken de också stamma, kyrkan direkt och staten indirekt — blivit utrustade med ursprungliga fullmakter. »Ty Gud har beväpnat de styrande, på det att de må skrämja de otuktiga; prästerna har han ordinerat, för att de må trösta de klagande.»³ Så är kyrkan i sin jordiska gestalt en av människor sammansatt gemenskap, och detta gäller också för staten. Trots det är hon emellertid på samma gång en andlig, övernaturlig gemenskap och »överhet», som genom egna andliga medel och med en egen, av Gud given makt strävar mot ett eget mål, att rädda själar, varför hon också väsentligt skiljer sig från staten; hon är självständig och oberoende av staten, om också inte helt skild från den. Såsom andlig organism traktar kyrkan efter sjäalars räddning och bemödar sig om sina lemmars andliga växt, under det att staten eftersträvar sina lemmars materiella framåtskridande och välstånd och deras fredliga samlevnad — men var och en av de båda med egna medel.⁴ Därför betraktar man kyrkan som »andlig överhet», vilken är större och bättre än staten, så mycket mer som den konstituerar och befrämjar människors liv i andligt avseende. På samma gång är kyrkan en förnimbar, av människor uppbyggd organism, och den utövar en icke av mänsklig utan av gudomlig rätt härrörande makt. Utövandets av den kyrkliga makten, som härleder sig från Herrens trefaldiga ämbete, är därför oavhängigt av varje världslig överhet och kan inte på något sätt sättas ur kraft, inskränkas eller förvandlas från statens sida. Som »andlig överhet» av gudomligt ursprung är kyrkan alltså olik staten och oavhängig av den, hon är självständig och autonom och som sådan »större än den förra»; »ty denna överhet är så mycket bättre än den politiska, som himlen är bättre än jorden». (Chrysostomus).

Så jämför den helige Chrysostomus dessa båda »överheter», staten och kyrkan, »kungariket» och »prästadömet», och lär: »Vissa betingelser gälla för kungariket och andra för prästadömet. Men det senare är större än det förra. Icke det yttre uppträdandet gör konungen, icke heller skall konungen dömas efter de stenar, som äro fästa på honom, eller efter det guld, som omger honom. Honom är tilldelat att härska på jorden; prästadömet har sin plats där

³ Johannes Chrysostomus, Hom. in virem, 6,1. MPG 49, 81.

⁴ Jfr också Joh. Chrysostomus, Hom. in 2 Kor. 15,5. MPG 61, 519.

uppe: vad ni binder på jorden, det skall vara bundet i himmelen. Åt konungen är det härvarande anförtrött, åt prästen det himmelska. Åt konungen äro kroppar anförtrödda, åt prästen själar; konungen efterskänker penningsskulder, prästen däremot syndaskulder; den förre har materiella vapen, den senare andliga; den förre bekämpar barbarerna, mig åligger kampen mot demonerna. Denna överhet är större; därför lägger konungen sitt huvud under prästens händer, och överallt i Gamla Testamentet ha präster smort konungar.»⁵ Men också på andra ställen gör samme kyrkofader en skillnad mellan den världsliga och den kyrkliga överheten, vilken senare är andlig och »högre» än den förre, och han kommer till slutsatsen: »Här finns en överhet, som står högre än den världsliga. Vilken är då denna? Kyrkans. Just om denna har också Paulus påmint, när han säger: 'Lyden edra lärare och följ den' . . . ty denna överhet är så mycket bättre som himmelen i jämförelse med jorden; och väl ännu mer», för så vitt den har att göra med förlåtande av synder och deras förebyggande, och icke med det jordiska livets ting utan med det himmelska; därför är den »andliga» överheten bättre än den »världsliga». Ty den befattar sig »med helandet av själar; i den mån den är medlet för själar är den bättre än den förre. Och de jordiska furstarna äro åter så mycket ringare, som det är sämre att befalla över den motvillige än över den, som handlar av fri vilja. I staten sker allt av fruktan och tvång, men i kyrkan följer gärningen av fri vilja och övertygelse. Och denna är dessutom än bättre, eftersom den är inte endast överhet utan också fader. Den har faderns mildhet, och när helst den ger befallning om högre ting, så övertygar den också samtidigt. Ja, liksom själen är annorlunda än kroppen, så skiljer sig denna överhet från den andra.» Så »är det väl klart, att framför allt denna överhet på ett avgörande sätt konstituerar vårt liv».⁶

Följaktligen äro kyrka och stat två i sig självständiga, av varandra fullständigt oavhängiga storheter, som äro skilda från varandra genom sina andliga eller rent världsliga uppgifter. Dessa båda olika organismer ha emellertid att samarbeta för människornas bästa, ty dessa ha ju också själ och kropp.⁷ Kyrka och stat få varken identifiera sig med varandra eller fullständigt skilja sig från varandra, inte heller få de underkuva varandra eller våldföra sig på varandra genom den enas obefogade ingripande i den andras interna förhållanden, utan de böra harmoniskt samarbeta och ömsesidigt hjälpa varandra, i det att de betänka, för det första att den ena behöver den andras hjälp och omsorg — följaktligen behöver staten kyrkans andliga kraft och hjälp, medan kyrkan å andra sidan har behov av statens materiella stöd; för det andra, att bådass verk-

⁵ Joh. Chrysostomus, Hom. 4,4–5. MPG 56, 126.

⁶ Joh. Chrysostomus, Hom. in 2 Kor. 15,4. MPG 61, 507–9.

⁷ Jfr också P. Meinhold, Ökumenische Kirchenkunde. Stuttgart 1962, s. 164.

samhetsområden äro fullständigt skilda från varandra men dock i mycket gå in i varandra; och för det tredje, att bådas lemmar äro de samma människorna, vilka konstituera dessa båda självständiga och från varandra skilda gemenskaper. Ty de kristna ha Herrens bud att giva »kejsaren, vad kejsaren tillhör, och Gud, vad Gud tillhör».⁸ Av allt detta framgår, att kyrka och stat ha att hålla sig inom »sina utmäta gränser»,⁹ och som redan framhållits får den ena inte gripa in på den andras befogenhetsområde. De skola nöja sig med att blott understödja varandra. De ortodoxa erkänna följaktligen härskarens kompetens att — såsom fallet var från och med Konstantin den store — vara kyrkans skyddsherre och beskyddare av deras ortodoxa tro i enlighet med principen om kyrkans och statens samlevnad och ömsesidiga hjälp. De neka honom dock rätten att blanda sig i kyrkans inre angelägenheter. Men tyvärr blev denna riktiga princip om icke-inblandning från furstarnas sida och över huvud från statens sida i de inomkyrkliga angelägenheterna i praktiken icke alltid noga iakttagen, vilket var fallet redan hos de första bysantinska kejsarna (alldeles särskilt vid häresier och schismer, då det gällde att med kyrkan återföreina dessas anhängare eller vid återbesättandet av övergivna patriark- och biskopsstolar) allt intill denna dag, vilket med blott alltför stor rätt har framkallat protester från kyrkofäder och hierarker liksom också senare från talrika kyrkoledare.

Det är naturligtvis helt självklart, att erkännandet av staten från de ortodoxas sida liksom fastställandet av dess relationer till kyrkan stöder sig på Nya Testamentets lära, enligt vilken staten och den av staten utövade makten äro givna av Gud, ty »ingen överhet finnes, som icke är av Gud».¹⁰ Så svarade Herren Pilatus: »Du hade alls ingen makt över mig, om den icke vore dig given ovanifrån».¹¹ Och aposteln Petrus förmanar: »Varen underdåniga all mänsklig ordning för Herrens skull, vare sig det är konungen såsom den överste härskaren, eller det är landshövdingarna, som ju äro sända av honom för att straffa dem, som göra vad ont är och för att prisa dem, som göra vad gott är».¹² Härav framgår klart, att den statliga makten och över huvud varje mänsklig makt har gudomligt ursprung, och därför har kyrkan att erkänna denna och de kristna ha att som dess lemmar »för Herrens skull»¹³ akta på denna från Gud härrörande ordning för den världsliga makten. De måste underordna sig den och lyda den,

⁸ Matt. 22,21.

⁹ Joh. Chrysostomus, Hom. 4,4. MPG 56, 126.

¹⁰ Rom. 13,1. Joh. 19,11.

¹¹ Joh. 19,11.

¹² 1. Petr. 2,13–14.

¹³ 1. Petr. 2,13. Jfr också Joh. Chrysostomus, Hom. in Rom. 23,1 ff. MPG 60, 615–6.

»ty den som sätter sig emot överheten, den sätter sig emot Guds ordning».¹⁴ Men å andra sidan skall staten kraftigt främja det frälsningsverk, som kyrkan har att utföra för människorna, för så vitt att »Gud verkar vår frälsning genom båda (kyrka och stat)».¹⁵ Allmänt definierar man den världsliga maktens mål och bestämmelse så, att den är »Guds tjänarinna dig till fromma»,¹⁶ att den ständigt i allo fogar sig efter Guds goda vilja, och att den aldrig motsätter sig den eller verkar som fiende mot den. Därför »undervisade» Gud »konungarna om att icke låta sin makt gälla utöver den gräns, som Gud satt».¹⁷ I det förra fallet, dvs. då staten fyller det åt staten givna uppdraget, äro de kristna skyldiga den världsliga överheten liksom dess ämbetsmän lydnad; i det senare, motsatta fallet ha de kristna likväl rätten att giva »kejsaren, vad kejsaren tillhör, och Gud, vad Gud tillhör»,¹⁸ i det att de lyda »Gud mer än människor».¹⁹

I det senare fallet, när den mänskliga överheten visar sig stå i opposition mot Guds heliga vilja och bud, anbefaller nu Chrysostomus: »Men du, som hör ordet 'giv kejsaren, vad kejsaren tillhör', du må veta, att han säger detta endast då fromheten på intet sätt kommer till skada; när däremot detta är för handen, då är det icke längre fråga om kejsaren utan då är det skatt åt djävulen och då gäller ordet icke längre»,²⁰ utan där måste man »lyda Gud mer än människor». När däremot det första fallet inträffar, då de regerande visa sig som Guds verktyg och tjänare oss till godo och s. a. s utgöra en gudomlig sändning i världen, lär han, att de kristna »äro skyldiga de regerande lydnad», och detta ur övertygelsen, att vi underordna oss »icke de regerande utan Gud»; ty den som fogar sig under regeringarna, den visar lydnad, under det att å andra sidan »den, som icke lyder de styrande, kämpar mot Gud, som har skapat denna ordning». I det att Chrysostomus upprepar ovannämnda paulinska lära, betonar han, att den styrande, som anpassar sig efter den gudomliga viljan, är »vår medarbetare och hjälpare, och han är därtill sänd av Gud; av båda skälen är han värd ära: att han är sänd av Gud, och att han i sådana stycken . . . är tjänare åt Guds vrede, en anklagare mot den, som gör vad ont är». Chrysostomus kommer t. o. m. till följande jämförelse mellan en kyrklig och en statlig ämbetsbärare: »Se, jag ger råd om besinning och han säger detsamma genom lagarna; jag manar, att man icke får vara girig och icke får röva, och han sitter till doms över sådana, som likväl handla så; därigenom är han för oss en medarbetare och hjälpare . . .». Därför »äro alla präster och munkar och icke blott lekmännen

¹⁴ Rom. 13,2.

¹⁵ Joh. Chrysostomus, in Statuen hom. 6,1. MPG 49, 81.

¹⁶ Rom. 13,4.

¹⁷ Joh. Chrysostomus, Or. in beat. Babyl. 23. MPG 50, 571.

¹⁸ Matt. 22,21. Mark. 12,17. Luk. 20,25.

¹⁹ Apg. 5,29.

²⁰ Joh. Chrysostomus, Hom. in Matt. 70,2. MPG 58, 656.

befallda att underordna sig» utan undantag under sådana styresmän . . . »om du så vore apostel, evangelist, profet eller något annat, ty denna underordning skadar på intet sätt fromheten».²¹

Så erkänner också Basilius statens nödvändighet, för så vitt människan är »en gemenskaps- och hjordvarelse»,²² som av Gud mottagit befallningen att leva i gemenskap med sin medmänniska. Vidare lär han, att en furste, ja, överhuvud varje härskare mottager sin fullmakt av Gud och att han därför är ansvarig inför Gud på grund av den nåd genom vilken han härskar och regerar. Ty »Herren insätter och störtar konungar, och det finns ingen makt, som icke är förordnad av Gud; räddad blir en konung icke på grund av sin stora makt utan av den gudomliga nåden, genom gudomlig ledning».²³ Vælde och makt bli av Gud givna åt furstarna,²⁴ och följaktligen »härskade de icke av naturen över sina tjänare, och därför bli de också ofta avlägsnade från sitt herravälde».²⁵ Så gav Basilius den store fursten Helladius rådet att göra det goda »efter den kraft, som Kristus givit dig, på det att du må bruka den till att göra vad ädelt och gott är».²⁶ Och på ett annat ställe råder samme helige kyrkofader undersåtarna att underordna sig de världsliga myndigheterna, i det han upprepar det paulinska ordet: »Var och en vare underdånig den överhet, som han har över sig. Ty ingen överhet finnes, som icke är av Gud; all överhet, som finnes, är förordnad av Gud. Därför, den som sätter sig upp mot överheten, han står emot vad Gud har förordnat.»²⁷

Gregorius av Nazianz undervisade på liknande sätt, att de styrande härleda sitt välde från Gud och därför »härskade tillsammans med Kristus; från honom är svärdet — icke till att använda utan till att hota med; den rena offergåvan må vara givaren förbehållen».²⁸ Härskare och undersåtar ha lika värde. Denna likhet härrör från alla människors gemensamma ursprung; de ha av samma skapare skapats ur »ett och samma stycke ler» efter en och samma bild. Följaktligen ha de också samma människovärde, liksom de också ha samme Frälsare.²⁹ Härskaren är »Guds avbild» och han regerar samma Guds avbilder och är förpliktad att vördnadsfullt akta på ur bilden hos sina undersåtar, som ju äro av samma stam som han. »Guds avbild är du, och du styr likaledes en avbild

²¹ Joh. Chrysostomus, Hom. in Rom. 23,1–2. MPG 60, 615–6.

²² Basilius den store, in psalm. 14,1(6). MPG 29, 261.

²³ dens., in psalm. 32,9. MPG 29, 344–5.

²⁴ dens., Epist. 76 och 109. MPG 32, 452 och 502.

²⁵ Joh. Chrysostomus, in Statuen hom. 7,2. MPG 49, 93.

²⁶ Basilius den store, Epist. 109. MPG 32, 520.

²⁷ Rom. 13,1–2. Basilius den store, Moralia 97,2. MPG 31, 860.

²⁸ Gregorius av Nazianz, Or. 17,9. MPG 35, 976.

²⁹ Gregorius av Nazianz, in Julian or. 19,13. MPG 35, 1060. Ep. teol. 26, 27. MPG 37, 853. Basilius den store, De humilitate 7. MPG 31, 537–8.

... akta på det, som växer tillsammans, ära ur bilden, håll dig till Gud och icke till världsfursten, till den ädle härskaren och icke till den hårde tyrannen ... efterlikna därför människokärleken hos Gud, tillsammans med vilken du 'regerar och härskar'.³⁰ Allmänt uttryckt förstår Gregorius av Nazianz alla dem, som inta en ledande ställning och äga makt men särskilt dem av det andliga ståndet helt enkelt som hjälpare till dygd och bekämpare av det onda; deras »ämbete» ser han endast ur etisk synpunkt, i det att han betraktar dem som »härskare i dygd»; »mig tyckes den vara en härskare, som är en hjälpare till dygd och en bekämpare av det onda, det må sedan vara så att han utövar den oblodiga makten liksom vi, eller att han härskar med svärd och vapenrustning. Ty vi tillfoga dig intet blodigt, då vi veta, att du härskar i dygd och icke använder något våld utan tuktar de onda vida mer genom fruktan än genom handling, vilket är ett villkor för det bästa herravälde.»³¹ Av detta skäl tillfogar också Basilius den store, »att härskarna måste vara förfäktare av Guds rätt och injaga fruktan icke för goda gärningar utan för onda. Vill du vara utan fruktan inför överheten, så gör det goda, och du skall prisas av den; ty den är Guds tjänarinna dig till fromma. Men gör du det onda, så må du frukta, ty den skyr icke att bruka kniven; den är nämligen Guds tjänarinna, verkställaren av vreden mot den som gör vad ont är.»³² »Och han har beväpnat härskarna, på det att de må skrämna dem, som leva illa», säger också Chrysostomus.³³

Härskarna böra väl betrakta sig allra mest som »lärare och uppfostrare» för undersåtarna och regera i denna anda; därvid få de emellertid icke glömma, att över härskarna äro också lagarna och Guds bud i kraft, — »ty härskare över härskarna äro lagarna» — huru mycket mer ha då icke »slavar och herrar en och samme Fader och Gud!»³⁴ Till följd härav äro de också underordnade kyrkans andliga överhet och hennes herdar. Ty »Kristi lag ställer er under mitt välde och min domarstol; ty också vi härska! Jag tillfogar emellertid, att vi utgöra en överhet, som är större och fullkomligare, ty annars skulle ju köttet vara förmer än anden och det jordiska förmer än det himmelska; tag alltså frimodigt åt dig, att du är ett får i min hjord — i den heliga hjorden ett heligt får — som genom Anden ovanifrån ledes på rätta vägar och upplyses av den heliga och saliga treenighetens ljus — liksom också vi.»³⁵

³⁰ Gregorius av Nazianz, Or. 17,9. MPG 35, 976. Joh. Chrysostomus in Statuen hom. 21. MPG 49, 216.

³¹ Gregorius av Nazianz, Epist. 224. MPG 37, 368.

³² Basilius den store, Moralia 79,1. MPG 31, 860.

³³ Joh. Chrysostomus, in Statuen hom. 6,1. MPG 49, 81.

³⁴ Joh. Chrysostomus, in Gen., or. 4,2. MPG 54, 596. Se också MPG 63, 695–6. Gregorius av Nazianz, Epist. 79. MPG 37, 153.

³⁵ Gregorius av Nazianz, Or. 17,8. MPG 35, 976.

Härav sluta vi till, att härskarna icke regera av egen kraft, utan de ha att verkställa Guds lagar, hans bud och hans vilja och ha att i regerandet över folken anpassa sig efter Guds heliga styrande vilja, vilken bevisar sig genom Guds naturliga och sedliga lag. Härskarna äro alltså berättigade att kräva lydnad av de kristna mot de givna lagarna; detta emellertid endast då de stå i samklang med Guds oskrivna och skriftligt avfattade lag, emedan, som redan framhållits, just Guds lagar själva äro »härskarnas behärskare».³⁶ I detta fall liksom också under det ovan angivna villkoret äro de kristna skyldiga att »såsom skattpliktiga underordna sig alla överheter, inte endast för vredens skull utan också för samvetets; och de skola icke såsom missdådare hata lagen, icke heller skola de vänta på kniven, utan de skola såsom av fruktan renade bliva av överheten prisade»; ty »också detta är en av våra lagar, ja den är en av de lovvärda och bästa, förordnad av Anden, som prövar vad som är möjligt och vad som är gott och så stiftar lag, som t. ex. att slavar skola lyda herrarna, kvinnorna sina män, kyrkan sin Herre och lärjungarna sina lärare».³⁷ Följaktligen kunna vi sammanfattande säga, att lydnad, underordning och laglighet äro förordnade och förpliktande för undersåtarna gentemot deras härskare och den under dem lydande världsliga myndigheten. Detta grundar sig å ena sidan på denna myndighets gudomliga ursprung, och å andra sidan ligger detta inneslutet i dess bestämmelse. Och denna bestämmelse är en tjänst åt Gud genom att tvinga till det goda, som är befallt icke endast av gudomliga utan också av mänskliga lagar. Därför hänför sig undersåtarnas lydnad och laglighet indirekt på Gud och är, som redan sagts, »en av våra lagar, som är förordnad av Anden». Detta är också orsaken till att en sådan lydnad i kristendomen betonas så starkt och hålles så helig, en lydnad, som jämföres med kyrkans underordning under Kristus, och som är densamma som den, med vilken kvinnorna underordna sig sina män.³⁸

Som framhållits är lydningen mot den världsliga myndigheten förpliktande för de kristna blott i den mån som denna stammar från Gud och är »Guds tjänarinna oss till godo»³⁹ och icke strider mot den gudomliga viljan. Så lär Basilius den store, att undersåtarna ha att »underordna sig de styrande myndigheterna», men blott då därigenom »inget hinder lägges i vägen för Guds bud bland dem».⁴⁰ Underordningen under härskarna är alltså obligatorisk under förutsättning att också dessa äro av Gud och bruka hans lag och följaktligen äro Guds

³⁶ Joh. Chrysostomus, in Gen., or. 4,2. MPG 54, 596.

³⁷ Gregorius av Nazianz, Or. 17,6. MPG 35, 973. Jfr också Or. 2,4, ibid. s. 409.

³⁸ Gregorius av Nazianz, ibid. s. 973. Joh. Chrysostomus, Hom. in Rom. 23,1. MPG 60, 615–6.

³⁹ Rom. 13,4.

⁴⁰ Basilius den store, Moralia 79,2. MPG 31, 860.

tjänare, att främja det goda. Om detta icke är fallet, om alltså något göres av härskarna, som strider mot det goda och den gudomliga viljan, eller om en lag motsäger den gudomliga lagen och främjar det onda, då äro de kristna lösta från plikten att lyda sina härskare, och de måste tillse, att de icke bruka »den härskandes lag utan skaparens».⁴¹ Ty om de skulle rätta sig efter en härskares befallning eller efter en lag, som icke leder till det goda utan till det onda och sådant, »som skulle bli till skada för fromheten», då skulle de utföra djävulens vilja och icke Guds.⁴² Och om den mänskliga lagen skulle stöta samman med den gudomliga och den mänskliga viljan och världsliga makten komma i kollision med Guds goda vilja och makt, då ha de kristna rätt att icke foga sig utan bjuda motstånd; detta ha Basilius den store och Johannes Chrysostomus både i teori och praktik gett undervisning om, då de hade kommit i strid med sina härskare, emedan dessa satte den gudomliga lagen ur kraft. Ja, Chrysostomus anför t. o. m. följande exempel: »Om en konung är ond och en borgare ädel . . . om då konungen befäller borgaren något, som är ont och brottsligt, vad skall den ädle borgaren och tillika undersåten göra? Han skall då icke blott underlåta att lyda, utan han skall i stället försöka få den befällande på andra tankar — också om han måste gå i döden därför!»⁴³

I enlighet med undervisningen och exemplen hos dessa båda och många andra kyrkofäder måste alltså för kyrkan varje godtyckligt urkraftsättande av den gudomliga lagen liksom också varje överskridande av denna lag och varje ingripande och inblandning med våld från statens sida i inomkyrkliga angelägenheter, särskilt i hennes tro och lära, vara omöjliga att acceptera. Ty de politiska ledarna få »icke låta sitt välde sträcka sig utöver de av Gud utstakade gränserna».⁴⁴ Om detta likväl sker och om på grund av missbruk av den världsliga makten »Guds lag blir inskränkt»⁴⁵ och fromheten tillfogas skada och tron blir hotad,⁴⁶ eller om det som ålägges undersåtarna är »djävulens skatt och tull»,⁴⁷ då måste alltid kyrkan och de kristna utan vidare diskussion och koncessioner följa principen: »Man måste lyda Gud mer än människor».⁴⁸ Det återstår alltså ingen annan lösning än motstånd mot den mänskliga vilja och makt, som står Gud emot, och närmande till Guds vilja och lag. Ja, ett sådant motstånd från

⁴¹ Gregorius av Nazianz, *De pauperitate* 14,27. MPG 35, 892.

⁴² Joh. Chrysostomus, *Hom. in Matt.* 70,2. MPG 58, 656. *Or. in beat. Babyl.* 22. MPG 50, 569–70.

⁴³ *dens.*, *Or. de virtute* . . . 26. MPG 63, 762.

⁴⁴ *dens.*, *Or. in beat. Babyl.* . . . 23. MPG 50, 571.

⁴⁵ Basilius den store, *Moralia* 79,2. MPG 31, 860.

⁴⁶ Gregorius av Nazianz, *Or.* 43,50. MPG 36, 561.

⁴⁷ Joh. Chrysostomus, *Hom. in Matt.* 70,2. MPG 58, 656.

⁴⁸ *Apg.* 5,29. *Jfr* också Joh. Chrysostomus, *Hom. in Acta Apostolorum* 13,1. MPG 60, 106.

kyrkans och de kristnas sida är icke blott deras rätt utan en helig plikt! I all synnerhet är kyrkan berättigad att i sådana och liknande fall tillbakavisa varje obefogat och icke kanoniskt ingripande av staten i det, som åt kyrkan överlämnats av hennes Herre, apostlarna och synoderna, och därvid särskilt dess ingripande i kyrkans ortodoxa, dogmatiska tro, i enlighet med de bekanta, efterföljansvärda exemplen, som givits av de stora kyrkoledarna Chrysostomus och Basilius.

Så svarade den helige Chrysostomus kejsar Arkadius, när denne utan stöd i kanonisk rätt befallde honom att lämna den honom anförtrödda hjorden och gå i landsflykt: »Till att sörja för folkens räddning har jag av Frälsaren och Gud mottagit denna kyrka, och jag kan icke lämna den. Om du likväl vill detta (din stad har emellertid en annan mening), så driv ut mig med våld, på det att jag må ha din auktoritet till försvar för min flykt.»⁴⁹ När vidare också Basilius den store pressades med allehanda medel och hotelser av den arianske kejsar Valens och dennes befullmäktigade Modestus att låta den ortodoxa tron från Nicéa falla och upphöra med sin skarpa polemik mot arinanismen, höll han stånd till det yttersta, utan att vika ett steg, och förklarade, att »vi i andra frågor äro överseende och ojämförligt mycket ödmjukare än alla andra; där emellertid frågan gäller Gud, akta vi allt annat för intet och se blott på honom, Eld, svärd, vilda djur och deras vassa klor äro oss då tvärtom en angenäm överraskning».⁵⁰ Efter den bekanta dialogen mellan Basilius den store och Modestus och den store biskopens oförskräckta och oböjliga motstånd såg sig Modestus tvingad att meddela kejsaren, att »vi, o konung, äro besegrade av denne kyrkofurste; denne man är mer än hotelser, fastare än ord och starkare än all övertalning».⁵¹

Dessa utomordentliga exempel ur två stora kyrkofäders liv uppfordra alltid men särskilt i dag kyrkoledarna till efterföljd, i synnerhet när de leva under trycket av nyare cesaropapistiska idéer och system och absolutistiska regimer. Under sådana förhållanden, då de ha att försvara de gudomliga dogmerna och lagarna, måste de ståndaktigt följa principen: »Man måste lyda Gud mer än människor». Dessutom skola de icke glömma, »att det som sker på jorden är prästens sak likaväl som purpurbärandens. Och man får inte förminska denna överhets storhet, utan hellre förlora livet än den auktoritet, som Gud från ovan har anförtrött överheten.»⁵²

⁴⁹ Palladius, *De vita Ioan. Chrysostomi* 9. MPG 47, 32.

⁵⁰ Gregorius av Nazianz, *Or.* 43,50. MPG 36, 561.

⁵¹ *Ibid.* Se också motsvarande, efterföljansvärda exempel hos Johannes Chrysostomus. MPG 52, 427–8.

⁵² Joh. Chrysostomus, *in beat. Babyl. . . . or.* 9. MPG 50, 547.

TEOLOGISK LITTE R A T U R

ÖSTERLENS HERDAMINNE

Lunds stifts herdaminne från reformationen till nyaste tid, på uppdrag av Lunds stifts domkapitel utgivet av Gunnar Carlquist. Ser. II. Biografier 9. Albo och Järrestads samt Ingelstads kontrakt. – Österlens kontrakt. VI + 602 sid. C. W. K. Gleerup 1963. Kr. 55:–, inb. 65:–.

Person- och församlingsregister till Ser. II: 2–8 utarbetade av Gunnar Bergström. VI + 86 sid. C. W. K. Gleerup 1962. Kr. 12:–.

För två år sedan fullbordades Malmöhus län av Lunds stifts herdaminne och blev då utförligt omnämnt i denna tidskrift. Nu föreligger redan den första av de fyra delar som skola omfatta Kristianstads län, en mäktig volym på över 600 sidor. Med osviklig precision har det stora verkets utgivare, före överbibliotekarien Dr. Gunnar Carlquist, alltifrån 1948 framlagt en väldig volym varannat år. Det är i sanning en märklig prestation. Att han lyckats så väl synes mig bero dels på att utgivningen från första början var så noggrant förberedd och planerad, dels på att utgivaren nått en allt större skicklighet och rutin att formulera karakteristiker och avfatta nekrologer.

Allt det som i den förra recensionen framhölls om verkets många förtjänster gäller till fullo även om denna del. Det mångskiftande och stundom svåråtkomliga källmaterialet är noggrant redovisat och kritiskt granskat, de tusentals personuppgifterna äro precisa och utförliga, bildmaterialet är väl tillgodosett och personskildringen är välgörande stram och saklig. Det är alldeles självklart att ett och

annat skriv- eller tryckfel insmugit sig bland de tiotusentals namnen och data: t. ex. sid. 162, där under nr. 21: M. Danielsson skall vara M. Davidsson (det är viktigt för det kommande registret) och sid. 412, där ett par av N. J. O. H. Lindströms data synas vara korrumpierade. Det bör emellertid genast tilläggas att någon i detta hänsende helt felfri bok sannolikt icke existerar.

Den föreliggande volymen äger sitt särskilda intresse därför att den omfattar den Skånebygd som i dagligt tal kallas Österlen. Denna del av Skåne, utgörande ungefär slättlandet i Ingelstads och Järrestads häradar och kanske någon del av Albo härad, har sedan gammalt utgjort och utgör alltjämt en särpräglad bygd, såväl i ekonomiskt-socialt och kulturellt som i religiöst hänseende. Här sutto på slätten trygga bönder med sina präktiga gårdar, under det att fattiga men sega fiskare och husmän sletto för sitt uppehälle utmed kusterna. Den enda staden var Simrishamn, som utgjorde centralpunkten för hela bygden med sin köpenskap och sina segelflotter. Österlen är Henrik Wranérs och Fritiof Nilsson Piratens litterära rustkammare men också folklivsforskarnas Eldorado med gammal materiell kultur väl bevarad liksom gammal sed och tro.

Det är tydligt att även kyrkolivet präglats av denna allmänna konservatism och traditionskärlek. Nu frågar man sig vid läsningen av det nya herdaminnet: är det prästerna som fostrat bygden eller är det denna som präglat sina präster? Svaret får väl bli att det här såsom alltid i fromhetslivets historia är fråga om ett både-och i stället för ett antingen-eller. I äldre tider tedde sig väl kyrkolivet här borta lika-

dant som överallt eljest i Skåneland. Men när den sociala och ekonomiska omvälvningen inträdde under 1800-talet, blev Österlen en bygd som fick sin särprägel även i religiöst hänsende. Det är inte svårt att i herdaminnet utpeka gestalter som satt spår så starka att de märkas än i dag.

Först är att nämna den på sin tid riksbekante väckelseprofeten Pehr Nyman, kyrkoherde i Östra Vemmerlöv och Rörum strax före 1800-talets mitt, en särpräglad och färgstark personlighet, av vilken herdaminnet givit en koncentrerad men konkret och levande bild. Att Nyman ej gillade den nya tid som bröt fram förstår man kanske bäst av att han lärde sina konfirmander, att Antikrists förebud utgöras av »ångfartygen, rörskeppen, tillgraferna, järnvägarna och svavelstickorna». Nyman blev det stora baneret för de kretsar som stundom kallats »gammalkyrkliga» men som kyrkohistoriskt riktigare böra betecknas som »gammalläsare» eller »gammalpietister».

Österlen har sedan gammalt betraktats som en schartauskt påverkad landsända. Det fanns bland 1800-talsprästerna åtskilliga som kunna sägas vara Schartaulärjungar i andra eller tredje generationen, och dessa ha utan tvivel haft stort inflytande på sin omgivning. I nära trettio år verkade i Borrby den i grunden blide men utåt ofta sträve Johan Fredrik Brandt, som kallats för »en äkta schartauan» och vars idylliska hemliv skildrats på olika håll av hängivna fränder. Och borta i Ravlunda satt som kyrkoherde under ett årtionde den i god mening originelle Emil Stoltz, som emellertid sedermera flyttade till Arrie och därför blivit biograferad därstädes.

Det är emellertid av vikt att framhålla att Österlens herdaminne även inrymmer en mängd betydande församlingsherdar av annat kynne, under de fyrahundra

åren från reformationen fram till vår egen tid. Där möter Ravlundaherden Jonas Petri Nericius, vars biografi för rakt in i försvenskningstidens dramatiska oro, där framträder den litterärt omskrivne Olof Bergklint som blev kyrkoherde i Gladsax mot slutet av 1700-talet, där finner man de båda bröderna Petrus och Josef Falck, bägge prostar över Albo och där är — icke att förglömma — den tillbakadragne men geniale och grundlärde Glemmingeprosten N. J. O. H. Lindström, som slutade sin bana som biskop i Växjö.

Under utgivarens arbete med denna del av Herdaminnet har en omvälvande kontraktsindelning införts. Nu finns det för första gången i historien ett Österlens kontrakt, medan Ingelstads och Järrestads kontraktsnamn försvunnit. Detta måste medföra vissa svårigheter för en herdaminnesförfattare, men utgivaren synes mig ha skickligt bemästrat dem genom praktiska anordningar och hänvisningar. Naturligtvis har han i detalj redogjort för innebörden av de nya förändringarna.

I sammanhang med den nu utkomna herdaminnesvolymen bör nämnas att det också utgivits ett fullständigt person- och församlingsregister till de tidigare publicerade delarna av Herdaminnet, d. v. s. samtliga kontrakt inom Malmöhus län. Det omfattande registret har utarbetats av förre tullförvaltaren Gunnar Bergström, som bör ha en honnör för detta osjälviska och krävande arbete. Att det ligger mycken möda och stor noggrannhet bakom verket framgår redan därav att registret omfattar omkr. 22000 namn med inemot 30000 sidhänvisningar. Att läsaren och forskaren med glädje och tacksamhet mottager detta oundgängliga hjälpmedel är likaledes uppenbart. Det är inte ur vägen att återgiva de ord som Dr. Carlquist i ett förord till registret citerar från en dansk forskare: »Når man står foran døren til et

skatkammer, hilser man med taknemmelighed den, der kommer med nøglen.»

HILDING PLEIJEL

NILS STAF: *Pietistisk kyrkokritik. En kyrkorättslig undersökning. (Bibliotheca theologiae practicae 14). 184 sid. C. W. K. Gleerups förlag. Lund 1962. Pris 20: — kr.*

Ett idéhistoriskt motiv av stor räckvidd inom den nyare tidens kyrkohistoria är den s. k. förfallsidén. Den kristna kyrkans historia betraktas enligt denna teori ur aspekten förfall och upprättelse. Särskilt vann synsättet burskap inom pietismen genom Gottfried Arnolds »Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie (1699–1700). Arnold var en i pietistiska kretsar mycket läst och uppskattad författare. Men också inom naturrätten och upplysningskulturen blev teorien tämligen allmänt accepterad, t. ex. av rättsfilosofen och naturrättsläraren Christian Thomasius (1655–1728). De svenska neologerna omfattade också allmänt den kyrkohistoriska förfallsidén. Under 1800-talet gavs betraktelsesättet en allt vidare spridning genom populärframställningar. Förfallsidén accepterades och man sysselsatte sig med frågor som framför allt berörde förfallets uppkomst, orsak och avhjälpande. I fråga om uppkomsten rådde stor överensstämmelse. Den kristna kyrkans förfall uppkom under Konstantin den store. När det gällde orsaken till förfallet kom prästerskapet i skottgluggen. Prästerna skildrades — under inverkan bl. a. av Arnolds antiklerikalism — såsom roten och upphovet till det mesta onda. Beträffande upprättelsen ur förfallet rekommenderades under skilda epoker skilda botemedel. Ett var emellertid gemensamt. Hur än förfallsidén utformades hörde den samman med och

ledde till kritik av kyrka och prästerskap.

Stadsarkivarien, fil. dr Nils Staf har berikat vår kunskap om bl. a. ovan nämnda problem under 1700-talets förra hälft genom sitt arbete *Pietistisk kyrkokritik*. Undersökningen samlar sig kring tre framstående män av konservativ pietistisk åskådning: kyrkoherden i Umeå Nils Grubb samt två jurister, hovrättsrådet Carl Dubb och häradshövdningen Petter Abrahamsson.

Nils Grubb, som Staf ägnar arbetets första kap., offentliggjorde sin syn på det religiösa läget i en skrift med den karakteristiska titeln »Kyrkostatens i Sverige förfall och upprättelse» (1721). Den mall, som Grubb här använder för sin tolkning av kyrkohistorien, är den inledningvis skildrade. Förfallet började med Konstantin. Orsaken till kristendomens förfall var prästerna, deras maktlystnad, strävan efter inkomster och deras lättja. Staf visar på Grubbs beroende av Gottfried Arnold och dennes antiklerikalism. När det gällde upprättelsen ur förfallet förordade Grubb ett kollegium med vidsträckta befogenheter. Kollegiet skulle bestå av enbart lekmän. Intressant är bl. a. att märka, hur den kyrkliga enhetssynen ännu var självklar. Kravet på upprättelse gällde alla och dess effektuerande kunde ske genom inspektion. Med tiden skulle kyrkokritiken utbyta kravet på inspektion mot kravet på separation.

I det andra kap. skildrar Staf Carl Dubb och dennes insats. Religiöst var Dubb påverkad av Grubb och delade den konservativa pietismens ideer och målsättning. På olika sätt visade han sitt intresse för det religiösa tillståndet i landet. Detta dokumenterades bl. a. av det memorial, som Dubb ingav till riksdagen 1726 — Dubb var medlem av riksdagen 1726–27 — och vari han krävde tillsättandet av en ekklesiastik deputation, vars främsta syfte skulle vara att föreslå för-

bättringar inom kyrkolivet. En sådan deputation blev också tillsatt och Dubb insattes som medlem. Till denna deputation ingav Dubb ett andra memorial, vari han framlade sin uppfattning om åtgärder till kyrkolivets upprättelse. En sådan, menade Dubb, kunde åstadkommas genom ett consistorium generale, bestående av präster och lekmän. Det är således allti-jämt genom övervakning och inspektion, som man väntar sig en förnyelse av det andliga livet. Påfallande är också att Dubb hävdar ständernas rätt och plikt i religiösa ting. Tanken att den världsliga överheten varken äger befogenhet eller förmåga att döma i andliga ting har tydligen inte gjorts gällande.

Dubb dokumenterade också sitt kyrkliga och religiösa intresse genom en kommentar till 1731 års förslag till kyrkoordning. Härför redogör Staf i annat sammanhang i bokens femte kap.

Det tredje kap. i Pietistisk kyrkokritik handlar om Petter Abrahamsson, jurist, lagutgivare och rättslär. Abrahamsson var en synnerligen lärd man och om hans stora boksynthet vittnar den imponerande bokförteckning, som förf. fogat såsom bilaga till sitt arbete. Han hade även omfattande personliga kontakter. Bl. a. hade han under vistelse i Halle tillägnat sig naturrättsliga och religiösa synpunkter av »pietismens advokat» Christian Thomasius. Staf framhåller, hur dessa impulser bidragit till att gestalta Abrahamssons tankar om samhället, rätten och religionen. Till sin religiösa åskådning var Abrahamsson konservativ pietist men präglades av något radikalare inställning än Dubb liksom av större boklig lärdom och uppslagsrikedom än denne. Den konservativa hållningen framträder emellertid tydligt vid kontakten med radikala pietister såsom Peter Schaefer och Johann Konrad Dippel.

Det mest omfattande avsnittet av Stafs

arbete utgöres av en redogörelse för Dubbs och Abrahamssons kommentarer till 1731 års kyrkoordningsförslag. Detta upptar arbetets femte och sista kap., sedan Staf i ett fjärde kap. redogjort för kyrkoordningsförslaget och dess konception. Författaren jämför kyrkoordningsförslaget med kyrkolagen samt refererar och diskuterar de båda pietisternas anmärkningar och kompletteringar. De båda kommentatorernas kritik är understundom mycket hård och man urskiljer drag, som i skärpt form återkommer under 1800-talets pietistiska kyrkokritik. Den allmänna bakgrunden är kravet på större religiös frihet. Religionens frivilligkaraktär framhålles, något som sammanföll med den naturrättsliga synen på religionen såsom ett mänskligt intresse vid sidan av andra. Frihetskravet yttrade sig exempelvis beträffande nattvarden i önskan om att en kommunikant borde ha rätt att motta sakramentet i annan församling än den, där han bodde. Och när det gällde admittering till nattvarden hyste Abrahamsson en friare syn än kyrkan och menade i motsats till kyrkokritiken under 1800-talets senare hälft, att kravet på prövning ålåg kommunikanten själv. Överhuvud bestred Abrahamsson prästernas rätt att utestänga någon från nattvarden. Mot främmande trosbekännare hävdades kravet på tolerans och mildrad motsättning, vilket sammanhängde med pietismens betonande, att det väsentliga är icke läran utan livet. Den dominerande ställning, som pietismen tillerkände Ordet, ledde till en försvagning av sakramentens ställning. Abrahamsson hade en syn på dopet, som närmade sig den baptistiska. Framhävandet av Ordet förklarar också den kritiska hållningen till de liturgiska ceremonierna. Bland andra typiska drag kan nämnas oviljan mot katekesförhören, edsavläggelse, kyrkotagning samt hävdandet av en borgerlig syn på vigsel och begravning.

Skriftprincipen urgeras i det att en kyrklig handling skulle legitimeras genom att vara påbjuden i Bibeln. Intressant är en sådan detalj som Dubbs och Abrahamssons varning för ett överbetonande av kyrkorummets betydelse. På denna punkt ledde 1800-talets kyrkokritik till kraftiga angrepp på uppfattningen om kyrkorummet såsom Guds hus. Men i andra avseenden råder ingen kontinuitet, t. ex. i inställningen till kyrkotukten. Kyrkokritikerna under 1700-talets förra hälft värjde sig mot exkommunikationen. Under 1800-talet beklagade de, att den inte fanns och brukades.

Några antydningar har här givits om de problem, som behandlas i Stafs arbete. Framställningen är rik på synpunkter och utblickar. Av det av dr Staf framdragna aktmaterialet må här särskilt nämnas Petter Abrahamssons bokförteckning. Den upptar inte mindre än 1014 n:r. Vi är tacksamma mot dr Staf för ett sobert och väldokumenterat arbete, som i ett väsentligt avseende vidgar vår kännedom om svensk pietism under 1700-talet och de incitament, som där gavs för den kommande andliga utvecklingen.

SVEN GUSTAFSSON

BO JOHNSON: *Die hexaplarische Rezension des 1. Samuelbuches der Septuaginta. Studia Theologica Lundensia* 22. 161 s. C. W. K. Gleerup. Lund 1963. Pris kr. 24: —.

Till tema för sin dissertation har förf. valt ett ämne, som har stor betydelse för Septuaginta-forskningen. Av 1 Sam:s Septuaginta-text äger vi ännu icke någon grundlig undersökning, och den hexaplariska texten i denna bok erbjuder flera särproblem. Här äger vi icke några sådana hexaplariska källor, som finns till de

flesta andra böcker i Syrohexapla, codex Sarravianus eller randanmärkningarna i codex Marchalianus, och de hexaplariska tecknen har bevarats blott bristfälligt i några icke-hexaplariska handskrifter. En grundlig undersökning av dessa problem tjänar framför allt som ett förarbete för utgivandet av texten till denna bok.

Arbetet kännetecknas av stor grundlighet och skicklighet. Förf. har under sina studieresor till London och Göttingen haft tillfälle att undersöka viktiga handskrifter i original eller fotokopior. Hans genomgång av textmaterialet är mycket fullständig, och han har kunnat begagna sig även av de senaste fynden. Hans framställning utmärkes av konsekvens, och den leder målmedvetet till de resultat han kommer till. Efter en redogörelse för, vad vi på grund av yttranden av Origenes själv och av andra kyrkofäder vet om den hexaplariska textrevisionen, presenterar förf. 1 Sam:s textmaterial. Sedan undersöker han de ställen som bevarats asteriserade eller obeliserade i någon handskrift. Därefter för han i bevis, att B-texten är en icke-hexaplarisk text och jämför sedan de övriga handskrifterna med denna. Detta ger till resultat att grupperna boc_{2e_2} och Acx har de flesta för den hexaplariska textrevisionen karakteristiska kännetecknen. Eftersom boc_{2e_2} dock tydligen representerar den lukianska texten, måste Acx bilda den hexaplariska gruppen. Till slut analyserar förf. närmare denna hexaplariska grupp.

Denna metodiska konsekvens bryts dock av en mindre lyckad framställning i kapitel IV. Då förf. försöker bevisa att B-texten praktiskt sett är fri från hexaplariska drag, gör han det genom att draga fram alla de läsarter, där B ensam eller med mindre än 10 andra handskrifter avviker från den övriga Septuaginta. Sålunda kommer han till den slutsatsen, att dessa sällsarter i B icke är av hexaplarisk

karaktär. Nu är det dock att vänta, att om B skulle innehålla textändringar enligt den hexaplariska texten, skulle dessa i alla fall för det mesta förekomma i mera än 10 handskrifter, nämligen i de egentliga hexaplariska, i de lukianska och några andra handskrifter. Särsläsarterna erbjuder icke något bevis för en möjlig inverkan av en annan textform. Detta framträder med all tydlighet även däri, att denna metod blottar blott en bråkdel av de redan behandlade asteriserade ställena. Denna metod leder dock icke till ett felaktigt resultat, vilket bevisas av materialet i avhandlingens senare del, och fortsättningen kan väl baseras på den hypotesen, att B i 1 Sam. i stort sett representerar den gamla Septuaginta-texten. Det är ju även en förutsättning man redan tidigare byggt på.

Då förf. sedan fortsätter med att jämföra B med de övriga handskrifterna för att så få fram den hexaplariska gruppen, tar han enligt min mening icke tillräckligt med i räkningen, att B representerar en text, som, trots att den i princip är en bra förhexaplarisk text, icke är omsorgsfullt kopierad. Härmed åsyftas att en hel del av B:s särsläsarter är blott senare kopieringsfel. I synnerhet är det möjligt, att en stor del av B:s luckor, som äger en stor betydelse i detta kapitel, är sekundära. Det räcker icke att framhäva, att dessa kopieringsfel i B är så få, att de icke har någon större betydelse för helheten. Det borde ha förts i bevis att dessa ställen — trots att de ändrar statistiken — icke har något inflytande på resultaten. Då det är fråga om den hexaplariska texten, torde det vara lättare att utgå från den hebreiska texten, som säkert under Origenes' tid praktiskt taget motsvarade vår text, men enligt den disposition, förf. i hela sitt arbete följer, skulle onekligen även detta försök leda till stora svårigheter.

Trots att arbetet i allmänhet kännetecknas av noggrannhet och tillförlitlighet, förekommer här och där tryckfel, närmast i den grekiska texten. I allmänhet stör de icke bokens läsbarhet, men på ett par ställen måste läsaren kanske taga textupplagan till hjälp. — Enligt min mening hade det varit bra, om tillgång till den hebreiska texten oftare erbjudits läsaren och om den grekiska texten icke så ofta varit angiven blott med det första och det sista ordet (se t. ex. sid. 42 $\alpha\iota-\alpha\alpha\iota$, då det gäller det tredje och fjärde $\alpha\alpha\iota$ i versen). Bokens läsbarhet lider, om man mycket ofta måste slå upp stället i Brooke-McLean eller Biblia Hebraica för att fullständigt förstå meningen.

Till de statistiska tabellerna skulle jag ha väntat några närmare förklaringar. Detta gäller i synnerhet s. 38 f, där den möjliga inverkan av det faktum, att de hexaplariska tecknen huvudsakligen har bevarats blott i handskrifter av gruppen boc.e. , borde ha behandlats, och även s. 71, där de oväntat höga siffrorna för cx borde ha förklarats.

De viktigaste resultaten, som förf. kommer till, är enligt min mening följande: 1) Det blir klarlagt, att cx intar en särställning inom den hexaplariska gruppen, och förf:s antagande, att deras text inte är en ursprungligen hexaplarisk text, utan en text, som har blivit korrigerad enligt denna, torde vara den bästa förklaringen till deras egenheter. 2) Förf. bestyrker den uppfattningen, att Origenes i sin recension har mycket mekaniskt arbetat med plus och minus, medan egentliga textförändringar (ävensom dubletter) har gjorts mycket sällan. 3) Säregenheter hos den lukianska gruppen, som ännu kräver närmare förklaring, hämtas fram. 4) En utförlig jämförelse av de kända varianterna i den hebreiska texten med Septuaginta-texten har utförts.

Det man ytterligare gärna hade väntat,

är en redogörelse för vad det betyder, att vi i 1 Sam. har blott bristfälliga källor till den hexaplariska texten. Förf. kommer till det resultatet, att till och med fragmenten av Sy-g icke företräder någon god hexaplarisk källa. cx har en text, som kan anses vara en ursprungligen icke-hexaplarisk text. Men hur förhåller det sig med A? Denna fråga försöker förf. icke alls besvara. Såvitt jag kunnat finna representerar A i 1 Rg en liknande text som i 1 Sam. Och där överensstämmer A och Syrohexapla nästan alltid med varandra. Å andra sidan synes A:s text i stort sett motsvara det man enligt de bästa källorna i andra böcker kan vänta av en god hexaplarisk text. Det skulle betyda, att vi i A skulle äga en tämligen bra bevarad hexaplarisk text, dock naturligtvis utan hexaplariska tecken. Jag har ett intryck av att saken förhåller sig så, men något bevisat faktum är det inte. Jag anser emellertid, att det varit möjligt att på något sätt söka ett svar — låt vara ett osäkert sådant — på den mest inträngande fråga, som 1 Sam:s hexaplariska text med sina bristfälliga källor uppväcker.

Trots dessa anmärkningar anser jag, att förf. har mycket väl trängt in i den problematik han behandlar, och att han även i stort sett mycket väl behärskar sitt material och nått viktiga och hållbara resultat.

ILMARI SOISALON-SOININEN

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie.
Herausgegeben von Konrad Ameln,
Christhard Mahrenholz, Karl Ferdinand
Müller. Johannes Stauda-Verlag, Kas-
sel. Bd 6 och 7. 276 och 358 sid. Kassel
1962 och 1963.

Sedan några år tillbaka äger den liturgiska och hymnologiska forskningen i

denna årsbok ett samlande organ av största betydelse. Såsom »publikationsorgan» för internationella arbetsgemenskapen för hymnologien ger den inte blott åt de hymnologiska utan också åt de med dessa i nära samband stående liturgiska frågorna en aktuell belysning. Av de fyra huvudbidragen i årsbokens sjätte band, för år 1961, behandlar de två första liturgiken och de båda återstående hymnologien. De båda liturgiska bidragen är dels *Der Funktionalismus der orthodoxen Liturgie*, Grundzüge einer Kritik, av Konrad Onasch, dels en skildring från den tyska reformationens gudstjänstliv: *Adolf Boës, Die reformatorischen Gottesdienste in der Wittenberger Pfarrkirche von 1523 an*. I den förstnämnda artikeln skildras den grekisk-ortodoxa liturgiens särart, i dess historiska utveckling, med olika riktningar beträffande kyrkan och dess kult. Sålunda framträder här det ryska folkets fromhetsliv i dess egenart. Den andra av dessa båda artiklar utgör en fortsättning rörande samma ämne från band 4. I detta avsnitt behandlas bl. a. påskmässan.

Av innehållet i publikationen för 1961 märkes vidare Konrad Amelns föredrag vid öppnandet av den första internationella konferensen för hymnologi i Lüdenscheid i september 1959, *Der gegenwärtige Stand und die vordringlichen Aufgaben der hymnologischen Forschung*. I denna framställning insattes först, med en karakteristisk och vidgad teologisk syn på ämnet, hymnologien i sitt vetenskapliga sammanhang, med tonvikt på dess nära samband med liturgiken. Den anses strängt taget kunna räknas som ett delområde av liturgiken som tidigt gjort sig självständigt. Ansatser till hymnologisk forskning kan man spåra redan under reformationstiden. Under 1700-talet fick den, framhåller författaren vidare, uppsving genom undersökningar med särskild inriktning på psalmernas teologiska halt.

Samtidigt växte även en psalmhistorisk forskning fram. Med all rätt framhålles att båda de intresserade parterna, dvs. jämte den vetenskapliga intentionen även kyrkans gudstjänstliv, är bäst betjänta av en hymnologisk vetenskap som helt och utan biavsikter syftar till att vara historisk-kritisk. Som begränsning och brist anföres en ofta framträdande ensidig inriktning antingen på text eller på melodi, medan däremot båda anses böra behandlas i ett enhetligt sammanhang. Författaren förbiser emellertid inte de praktiska svårigheterna härvidlag. Den nutida tendensen mot specialarbeten anser författaren möjligen kunna ge anledning till metodiska framsteg, samtidigt som den innebär risk att helhetsaspekten går förlorad. En specialforskning med bibehållen blick för de stora sammanhangen synes då vara både önskvärd och nödvändig. Författarens uppräknig av aktuella uppgifter ger många och intressanta uppslag. Härvid understrykes också årsbokens möjligheter till publikation av fynd och debattinlägg. Det har tidigare förekommit att resultat så har kommit i skymundan, att arbete har nedlagts på ett redan slutgiltigt löst författarproblem till en psalm.

I årsbokens andra del, *Kleine Beiträge und Miscellen zur Hymnologie*, realiseras den nämnda publiceringsuppgiften beträffande hymnologiska undersökningar. Den avslutande litteraturförteckningen rörande liturgiforskningen är redigerad av Dr. theol. Karl Ferdinand Müller samt rörande hymnologien av Dr. phil. Konrad Ameln. Professor Åke Andréén redogör för svensk hymnologi och liturgisk forskning 1958 (resp. 1959)–1960.

I årsboken för 1962 undersöker Frieder Schulz nattvardsförberedelsen enligt kyrkoordningen för Kurpfalz 1563, med framhållande av sambandet mellan denna och den samma år utgivna Heidelbergerkatekesen. I fortsättningen visas hur in-

flytande från båda dessa håll sträcker sig in i nutiden. Wolfgang Schanze behandlar det liturgiska språket. Dess självklara samband med den allmänna språkutvecklingen samt, å andra sidan, dess otvivelaktiga särart, som bland annat kan ta sig uttryck i såväl tendens till ordknapphet som till ordrikedom, får här sin belysning. Det liturgiska språket förutsätter, framhålles det, precision, samtidigt som det når fram till gränsområden, där det måste syfta mot egenskapen av något symboliskt och förmedlande. Med all reservation beträffande frågan om en sådan jämförelse överhuvudtaget är möjlig visas på parallellen från lyriken. Konrad Ameln svarar för det hymnologiska bidraget bland huvudartiklarna även i detta band genom undersökningen *Ein Kantorenbuch aus Pommern*. Den handskrift för vars innehåll här redogöres härrör från början av 1600-talet. Den var avsedd för praktiskt gudstjänstbruk och visar sig härstamma från Pommern.

Största delen av årsboken upptages av olika bidrag och inlägg i liturgiska och hymnologiska frågor samt av förteckning på nyutkommen litteratur inom de båda områdena. De undersökningar som här publiceras och som i detta sammanhang inte kan närmare behandlas är av stort intresse. Några har viss anknytning till den svenska psalmboken. I ett par fall, beträffande lutherpsalmen *Nun freut euch, lieben Christen gmein* och frågan om dens intryck från medeltidsballaden, samt *Es ist ein Ros entsprungen*, kompletteras tidigare artiklar.

Användbarheten av dessa båda årsböcker och deras föregångare ökas betydligt genom deras utförliga psalmregister och personregister.

ALLAN ARVASTSON

Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1961. Begründet von Johannes Schneider. Herausgegeben von Joachim Beckmann. 88. Jahrgang. 438 sid. Gütersloher Verlags-haus Gerd Mohn, Gütersloh 1963.

Den, som får Kirchliches Jahrbuch i sin hand och har tillfälle att studera dess tätttryckta sidor, kan inte undgå att bli slagen av både hur mycket som hänt, sedan årsbokens första band kom ut, och hur mycket som hänt under det år, som den nyutkomna årgången gör bokslut för. Den föreliggande delen, som behandlar år 1961, är årsbokens åttioåttonde årgång. Det betyder, att Kirchliches Jahrbuch är äldre än de äldsta av de teologer, som sedan decennier tillbaka stått i den tyska teologiska debattens centrum. Kirchliches Jahrbuch 1961 ger många inblickar i hur det nuvarande läget påverkas av de olika teologiska insatser, som gjorts under årens lopp. Sålunda behandlade landssynoden i Westfalen under höstsammanträdet temat »Der entscheidende Inhalt unserer Verkündigung». Ämnesvalet motiverades med att i många församlingar oro rådde över »den historiskt-kritiska teologien». Från lekmanahåll (»Gemeindeglieder, die nicht Theologie studiert haben») framfördes bl. a. följande synpunkter: »1. Unser Gespräch auf der Landessynode hat uns Mut gemacht, die theologische Forschung zu bejahen. Weil der Sohn Gottes Mensch geworden ist, ist die historische Forschung eine nötige Aufgabe. Die biblischen Zeugen fahren aber fort: 'Wir sahen seine Herrlichkeit' (Joh. 1,14). Damit ist der menschlichen Forschung eine Grenze gesetzt. Sie darf den Zugang zur Herrlichkeit Jesus nicht versperren. 2. Wissenschaftliche Arbeit ist ständig im Fluss. Sie entfaltet sich im Gespräch der Wissenschaftler miteinander. Die Gemeinde lebt nicht von den wechselnden Ergebnissen der theologischen Wissenschaft, sie

lebt von den grossen Taten Gottes, wie sie uns in der Schrift und in unsern Bekenntnissen bezeugt sind. Deshalb halten wir es für Unrecht, wenn ungesichtete Ergebnisse der Wissenschaft vor die Gemeinde gebracht werden mit dem Anspruch, letztgültige Wahrheit zu sein» (s. 66). De i synoden deltagande teologernas uttalande präglas icke minst av den genom avmytologiseringsdebatten uppkomna situationen: »In jedem Menschenleben verändern sich die Vorstellungen, in denen sich der Glaube ausdrückt. Das gilt auch für die verschiedenen Generationen. Wir müssen deshalb unsere traditionellen Glaubensvorstellungen immer wieder überprüfen an den Aussagen der Heiligen Schrift und der kirchlichen Bekenntnisse und unseren Glauben in einer unserer Zeit entsprechenden Weise neu bekennen. Die traditionellen Glaubensvorstellungen unserer Vorfahren über Leib und Seele, Himmel und Hölle, Entwicklung des Menschen und anderes festzuhalten oder aufzugeben entscheidet nicht über Glauben und Unglauben.» I fortsättningen påtalas risken, att nutidsmänniskan icke förstår de bibliska författarnas vittnesbörd, därför att detta är klätt i föreställningar, som de, vilka nu leva, äro främmande för. De bibliska vittnena kunna så bli betraktade såsom företrädare för föräldrade världsbilder med påföljd att kärnan i Skriften förkastas tillika med skalet. »Darum stellt sich die Theologie der Aufgabe, das Glaubenszeugnis der Bibel dem heutigen Leser verständlich zu machen. Wir bitten die Gemeinde zu verstehen, dass diese Bemühung uns allen helfen möchte, eine unehrliche Doppelgleisigkeit zu vermeiden. Nur so werden wir fähig zum Zeugendienst an den Mitmenschen» (s. 68). Mindre respekt för växlingen av världsbilder visar Landesbiskop Haug, när han tager till orda på den württembergska

landskyrkodagen: »Dass Gott der allmächtige Schöpfer der Welt und der Menschen ist, hören wir aus den beiden in sich selbst wieder so verschiedenen biblischen Schöpfungsberichten von 1. Mose 1 und 2 und den Schöpfungspsalmen unverbrüchlich und andringend, auch wenn die Schreiber dieser Kapitel andere Vorstellungen von Weltall, Erde und Mensch hatten als die heutige Wissenschaft. Ihr Zeugnis wird auch dann noch gelten, wenn etwa eine zukünftige Wissenschaft unser Weltbild noch einmal so sehr oder gar noch viel mehr verändert haben wird, als die heutige Wissenschaft das Weltbild der Alten verändert hat» (s. 71).

Till det, som vuxit fram under de många år, som traditionen från Johannes Schneider förts vidare och nya årgångar av Kirchliches Jahrbuch avlöst varandra, hör den ekumeniska rörelsen. I den föreliggande årsboken har ett av Hanfried Krüger redigerat, 64 sidor omfattande referat ägnats »Ökumenische Bewegung 1960/61». I den personhistoriska översikten (ss. 386 f) omnämns bl. a. Kagawas död den 23 april 1960 och tvenne 70-årsdagar, Anders Nygrens, 15 november 1960, och Lettlands lutherske ärkebiskops, Gustaf Turs, den 24 maj s. å. Största delen av framställningen rör världskyrkonferensen i New Delhi.

År 1961 var icke blott ett år med gränsöverskridande ekumeniskt arbete. Det var också det år, då berlinmuren uppfördes. Årsboken redogör för den kyrkliga reaktionen på händelserna den 13 och 31 augusti. Redogörelsen bär rubriken »Trennung und Einheit» (ss. 2 ff). Med »Mauer und Stacheldraht» följer kamp mot »die westdeutschen NATO-Kirchen» å den ena sidan och mot »die Gruppen der fortschrittlichen Christen» å den andra. »Es war ein schweres, von schmerzlichen und folgenreichen Ereignissen erfülltes Jahr für die Kirche.» Mera

brännande än någonsin tidigare bli på båda sidor om gränsen »die grossen Fragen nach der *Einheit* der Kirche, nach der *Freiheit* der Kirche und nach der *Bewährung* der Kirche in ihrem Zeugnis und Dienst». Kyrklig gemenskap måste komma till stånd »in der kontrapunktische Spannung von Einheit und Trennung» (s. 105). Bland de många styrkande och uppmuntrende tal av kyrkans ledare, som införts i årsboken, kan nämnas ett föredrag av biskop Ernst Hornig på den evangeliska kyrkans i Schlesien synod i Hoyerswerda: »Hier ist Geduld und Glaube der Heiligen» (ss. 290 ff). Hornig erinrar om några ord av Berggrav, som ge uttryck åt hur mitt under kyrkornas avspärrande från varandra under kriget gemenskapen likväl växte sig starkare. Så kan också ske nu, säger Hornig. En fördjupad gemenskap inom Tysklands evangeliska kyrka kan med Guds hjälp framgå »aus der Not der Trennung». Biskopen tillfogar: »Wir wollen nicht klagen oder gar anklagen, dass heute die Kirche äusserer Stützen durch die Welt beraubt im Kreuzfeuer ihres Angriffs steht. Zeiten des Kampfes und der Anfechtung sind für die Kirche nicht die schlechtesten Zeiten. Wohl schlagen sie der Kirche Wunden und bringen ihr schmerzliche Verluste. Wohl stellen sie erhöhte Anforderungen an unsere Glaubenskraft und Opfer. Sie machen aber auch die Kraft der Kirche offenbar, die Christus, der Herr, gerade seiner kämpfenden Kirche verheissen hat: 'Hier ist die Geduld und der Glaube der Heiligen'. Wir gehen den Tag entgegen, an dem der Sieg Christi vor aller Welt offenbar werden wird.» Hornig slutar med Dibelius' ord:

»Wofür die Väter standen vor Fürsten
ungebeugt,
Was sie in Blut und Banden als Gottes
Wort bezeugt,

Das Wort woll'n sie uns rauben, Dein
Kreuz Herr Christ dazu
Hier ist Geduld und Glauben, und hier,
Herr Christ, bist du.»

En av de punkter, som Hornig tager upp, är »die Erklärung des Staatsrates vom 4. November 1960», enligt vilken barnen också i *familjen* skola uppfostras »i den socialistiska världsåskådningens och moralens anda». Kristna människor kunna, hävdar Hornig, icke heller såsom medborgare i DDR uppfostra sina barn annat än i enlighet med doplöftet. Ända sedan år 1945 har kampen om den östtyska ungdomen först och främst skett i *skolan*. »Den vetenskapligt-atheistiska fost- ran» har i stor utsträckning utförts efter sovjetiskt mönster. Såsom smakprov må anföras följande exempel på »Unterrichts- stunden mit atheistischem Inhalt, die die Lehrerin S. S. Gontscharowa (47. Ober- schule) gehalten hat» (s. 189): »Als die Amöbe erarbeitet wurde, sprach die Le- hrerin zusätzlich über die Ruhramöbe und darüber dass die Bauern im zaristischen Dorf, da sie die Ursachen der Ruhr- erkrankung nicht kannten, die Patienten nicht zum Arzt brachten, sondern zum Popen, der ihnen die Beichte abnahm und das Abendmahl reichte. Den Kranken machte das natürlich nicht gesund, und da er nicht von den Gesunden abgeson- dert wurde, konnte sich die Krankheit weiter ausbreiten. Besonders hob die Le- hrerin hervor, wie unhygienisch es ist, das Abendmahl einzunehmen, Heiligenbilder und Kreuze zu küssen . . .» Också kursen i biologi innehåller stoff, »dessen Er- arbeitung viele Möglichkeiten für die wis- senschaftlich-atheistische Erziehung bie- tet». Det meddelas också många andra »bevis» för »die Unsinnigkeit der religiö- sen Ansichten» (ss. 187 ff). Det refererade partiet ingår i den sovjetiska facktidskrif- ten »Biologija w shkole» 1961: 3 och rekommenderas till efterföljd i DDR (jfr

s. 187). Den 23 oktober 1961 påtalar bis- kop Gottfried Noth, att det förekommer fall, »in denen Kinder durch Spott des Lehrers im Glauben irregemacht wer- den». Han tillägger: »Wir können nicht aufhören, zu fordern, dass in der Schule der christliche Glaube der Kinder respek- tiert und der pädagogische Grundsatz der Achtung Andersdenkender gewahrt wird» (s. 272). I vårt land spelas respekten för olikänkande ofta ut *mot* kristendoms- undervisningen. Det kunde vara en tanke- ställare för dem, som så göra, att icke så långt från vårt land kyrkan ensam för fram och försvarar »der pädagogische Grundsatz der Achtung Andersdenken- der». Med exempen från Östtyskland för ögonen torde det vara motiverat att av- kräva dem, som vilja nedskära kristen- domstimmarna på det svenska gymnasiet till ett absolut minimum, redovisning av deras möjligheter att undgå saklig över- ensstämmelse med den målsättning, som Nikita Chrustjev på den 22. partidagen i Moskva bl. a. angav vara »att förhindra utbredandet av religiösa åskådningar, i synnerhet bland barn och ungdom» (jfr s. 230). Ännu en sak i Kirchliches Jahrbuch har stor aktualitet för svenska skolförhål- landen och närmare bestämt disciplinfrå- gan. I ett uttalande om »Der Dienst der Kirche an der Erziehung» av »die Schul- kammer der Evangelischen Kirche von Westfalen» stå följande beaktansvärda ord att läsa: »Der Lehrer soll nicht nur unter- richten, sondern auch erziehen. Dazu be- darf er der Autorität, die sich nicht allein auf seine Persönlichkeit, sondern auch auf sein Amt gründen sollte. Dieses Amt müsste vom Vierten Gebot her in Kirche und Öffentlichkeit neu bedacht und ge- würdigt werden. Ist es doch auch ein Mandat Gottes. Aus dieser Bindung aber erwächst die innere Freiheit des Lehrers. Wer ein Mandat Gottes empfangen hat, wird nicht resignieren. Er kann die im

pädagogischen Bereich bedrohlich zunehmende Antriebs- und Richtungslosigkeit überwinden. Sein erzieherisches Handeln empfängt nun einen lebendigen Sinn. Wer dieses Mandat annimmt, kann pädagogische Verantwortung tragen. So wächst Autorität» (s. 100).

Vid läsningen av årsbokens »Kirchliche Zeitgeschichte 1961» ha några ord av Erland Sundström gjort sig påmind: »Den historiska utvecklingen i Europa på 1900-talet ger ingalunda något starkt intryck av folkkyrkans möjligheter att leda den kulturella utvecklingen rätt. Hitlerperioden i Tyskland och den religiösa katastrofen i Ryssland talar ett allvarligt språk. Samtidigt framstår världens enda konsekventa frikyrkoland, Förenta Staterna, som det område i världen, där man kan tala om en religiös renässans av omfattande karaktär» (Debatt om kyrkan, Sthlm 1958, s. 52). Man hoppas innerligt, att icke också månaderna efter den 13 augusti 1961, som »bragt mer mänsklig nöd, än någon statistik kan fatta» (s. 141), skall komma att användas såsom frikyrkligt tillhygge mot folkkyrkotanken. Både årsbokens dokumentariska redovisning (se särskilt skriftväxlingen mellan Fuchs och Ulbricht å ena och Fuchs och Krummacher å andra sidan, ss. 111 ff) och dess lapidariska sammanfattningar borde stämna till eftertanke: »Die Grenze an Brandenburger Tor geht nicht nur durch die Geographie, sondern mitten durch die Familien und mitten durchs Herz» (s. 141). Vid en ytlig bedömning kunde »den historiska utvecklingen» synas stödjande historieskrivning av Sundströms typ. Årsbokens lugna och välavvägda sammanfattning av händelserna under år 1961 visar emellertid med skrämmande tydlighet, att det komplicerade och skickelsediga läget spränger det nedärvda alternativet folkkyrka—frikyrka. I bokslutet över år 1961 konstateras, att kyrkans arbete i DDR undergår en »Ge-

staltwandel». Såsom läget för närvarande är, kan kyrkan icke såsom förr fungera som folkkyrka. »Der Weg führt . . . von der Volkskirche zur Freiwilligkeitskirche, von der Kirche der unverbindlichen Selbstverständlichkeit zur Bekenntnis-kirche der kleinen Schar». Kyrkorna i DDR ha emellertid på ett riktigt sätt avhållit sig från »all egenmäktig programmatik». »Die Entwicklung weg von der Volkskirche alten Stils kann nicht bedeuten, auf den missionarischen Dienst an allen, zumal allen Getauften, zu verzichten. Der Weg führt mitten zwischen kirchlicher Verbindlichkeit auf der einen und Offensein für alle auf der anderen Seite hindurch. Das Ganze ist ein Ringen um die immer wieder neue Gestalt des kirchlichen und christlichen Gehorsams. Über allem steht die Glaubensbewährung für jeden einzelnen in der atheistischen Umwelt. Hier gibt es aber keine weit überschaubare Strasse, sondern nur Entscheidungen von Fall zu Fall und ein Achten auf Gottes Möglichkeiten. Anders lässt sich die Situation der Kirchen und der Christen am Ende des Jahres 1961 nicht beschreiben» (s. 322).

BENKT-ERIK BENKTSON

SØREN HOLM: *Dogmatik*. 479 sid. Udgivet af Københavns Universitets fond til tilvejebringelse af læremidler. I kommission hos H. Hirschsprungs Forlag, Christiansfeld 1962.

Trots att orden »dagens situation» är ett modernt älsklingsuttryck, som till övermått används såsom riktmärke i den pågående populära teologiska och kyrkliga debatten, är det normgivande i denna debatt i stor utsträckning icke dagens teologi utan gårdagens. Denna eftersläpning påtalas av Karl Barth i hans Einführung in

die evangelische Theologie: »Die Gemeinde pflegt jeweils in der Regel sehr gründlich von dem zu leben, was, *gestriger* christlicher Erkenntnis entsprechend, *gestern* in ihr und zu ihr gesagt wurde» (s. 55). Själva eftersläpningen är emellertid icke någon garanti för att man verkligen tillgodogjort sig den föregående generationens teologiska insats. På ett sätt, som påminner läsaren av denna tidskrift om Gösta Lindeskogs föredrag: Är den liberala teologien en övervunnen ståndpunkt? (1942: 3), inskärper Barth, att eftersom teologien är en levande vetenskap, gäller det att »lyssna just till fäderna från i går med särskild uppmärksamhet, att tolka dem in optimam partem, att framför allt icke låta deras problem falla utan vidareföra dem», »gerade ihre Fragestellungen immer wieder zu bedenken und zu berücksichtigen und dann neu aufzunehmen und wohl auch zurechtstellen». Barth tillägger: »Es könnte ihr sonst widerfahren, dass die Söhne von heute sich morgen als die begeisterten Widerentdecker und vielleicht Rächer der Grossväter erweisen könnten . . .» (ss. 55 f).

Søren Holms Dogmatik har sitt stora värde i att den samvetsgrant redovisar problem, som — om de på ett alltför lättvindigt sätt eskamoterades — kunde komma att gå igen och störa det fortsatta teologiska arbetet. Genom läsningen av Søren Holms Dogmatik aktualiseras frågan, huruvida alla såsom övervunna betraktade ståndpunkter sakligt sett verkligen äro övervunna.

Hos Holm finnas emellertid frågeställningar konserverade, vilka dock måste sägas vara av det fortlöpande teologiska arbetet »övervunna». Dit hör den ritschlska distinktionen fysisk—etisk, som är fundamental för honom, men som t. ex. Ragnar Bring redan för trettio år sedan kritiserade, samtidigt som han uppvisade det skeva i den dåtida dialektiska teolo-

giens kritik av samma frågeställning (Till kritiken av Harnacks syn på den gammalkyrkliga frälsningsuppfattningen, Sv. Teol. Kvartalskrift 1933: 3). Holms uppfattning om dogmatikens uppgift kunde anges med Tegnér's ord till Brinkman (²⁴/₁₀ 1824): »Ty säg mig, vad skulle väl dogmatik vara annat än redogörelsen för det förhållande, vari kristendomen står till varje tids bildning och åsikter.» Det är emellertid ofta en gången tids »bildning och åsikter», som fälla utslaget, när Holm bedömer, vad som hör med till den kristna tron, och vad som icke gör det. Detta gäller icke minst hans uppfattning om förhållandet mellan dogmatiken och Gamla och Nya testamentet. Dogmatiken tillerkänns förmågan att »suverænt afgøre, hvor meget eller hvilke Bestanddele af dette overleverede den vil regne med til Kristendomens Væsen eller ikke» (s. 246). Någon bibelteologisk legitimation av de kristna trosföreställningarna anser Holm varken möjlig eller önskvärd (se exempelvis behandlingen av monism och dualism, ss. 419 ff). Trots det mycket hedervärda och ofta framgångsrika försöket att självständigt överväga problemen »i dagens situation» framstår Søren Holm i sin Dogmatik mer såsom »ein Sohn von gestern» eller »vorgestern» än »von heute».

BENKT-ERIK BENKTSON

VILLIAM GRØNBÆK: *Barnets religiøse verden. En psykologisk fremstilling.* 264 sid. Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, København 1962. Pris d. kr. 28: 50.

Grønbæk avslutar sin nya bok med ett citat av Esaias Tegnér: »Man kan utan överdrift säga, att av alla människans åldrar barndomen är den religiösaste. Lärer barnet icke att bedja på moderns

knå, så är fara värt, att det vid mognare år aldrig lär det utan såsom en död utanläxa» (s. 230). I de 14 kapitel, som föregå författarens avslutande ord, ges en mångsidig och väldokumenterad framställning av barndomens religiösa liv. Härvid vederläggs bland annat en uppfattning, diametralt motsatt Tegnér's och förfäktad av en sentida svensk, att nämligen bönen för små barn knappast är något annat än »ett hopknäppande av händerna, när man talar» (Wilh. Wernstedt, *Barnets själliv*, Sthlm 1936, s. 72). Grønbnæk anmärker, att den regelbundna aftonbönen för små barn, men dock i högre grad för större barn, naturligtvis understundom blott är »ett hopknäppande av händerna, när man talar», och tillägger, att detta ju ofta torde vara fallet också för vuxna människors vidkommande. »Men bortset fra enkelte tilfælde må det ellers slås fast, at lægens [Wernstedts] påstand på det eftertrykkeligste er blevet tilbagevist af forskningen — og var det allerede før 1936, då han skrev sin bog om barnets sjælelige liv. Og forøvrig burde han have spurgt sig selv, om ikke den omhu, hvormed barnet indtager den rette, ydre holdning, tyder på, at der også foregår noget i det indre» (ss. 94 f). Eftersom det barnpsykologiska arbete, som utförts från religionspsykologiskt håll, ännu i ringa utsträckning hunnit inarbetas i barnpsykologien i stort, fyller Grønbnæks bok en viktig uppgift, och man hoppas, att den blir obligatorisk läsning för Nordens barnpsykologer, och att den översätts för bruk i internationella sammanhang. Det har hänt mycket inom religionspsykologien, sedan Edwin D. Starbuck i sin *Psychology of Religion* 1899 hävdade, att religionen för barnet övervägande är något yttre, som icke har djupare själslig betydelse. Icke minst Grønbnæks egna forskningar — särskilt hans undersökningar av barns upplevelse av religiösa bilder (jfr kap. VIII) — ha ådaga-

lagt förekomsten av både starkt och innerligt religiöst känsloliv under hela barndomen.

Till Grønbnæks ovanliga kunnighet på religionspsykologiens område höra icke blott genom egen forskning vunnen rik erfarenhet utan också en ingående kännedom om hela den internationella litteraturen i ämnet och en uppövad förmåga att kritiskt bedöma värdet av densamma. »Barnets religiøse verden» innehåller en samlad framställning av väsentliga barnpsykologiska data, som vunnits genom religionspsykologiska insatser. Såsom exempel kan nämnas Eivind Berggravs bedömning av barns verklighetsupplevelse: »At barna i eventyralderen ikke skiller mellem realitet og fantasi, vet vi alle. Hva vi er mindre oppmerksom på, er at barna likevel holder forbausende god grei på forskjellen. Vi kan — som nevnt — se det i leken. Den er med alle sine fantasiforutsetninger det dypeste alvor, den største realitet. Likevel kan de av seg selv markere forskjellen mellom 'på ornlig' og 'på lissom'. Barna er ikke forvirret i sin virkelighetssans. Dette må vi holde oss for øye når vi også i det religiøse kan møte adskillig av det eventyrpregede hos barn» (Barnesjel og religion, Oslo 1949, ss. 44 f). Eftersom också mindre barn skilja mellan »på riktigt» och »på låtsas», måste barnpsykologiska uttalanden av följande typ korrigeras: »Det [det lilla barnet] hører gerne om det lille, fattige Jesusbarn i krybben og om den gode Gud og alt, hvad Gud kan gøre, men så længe barnet lever i en verden, hvor virkelighed og fantasi slet ikke er skilt fra hinanden, men alt, hvad barnet oplever, på en måde er virkeligt, og hvor barnet ikke er kommet længere i erkendelse af årsagssammenhængen, end at en tryllestav er en tilfredsstillende forklaring, har det egentlig ingen mening at tale om overnaturlige kræfter» (S. A. Tordrup, *Børnepsykologi*,

7. udg., Kbhvn 1955, s. 362; jfr Grøn­bæk, s. 68).

Genom Grøn­bæks fram­ställning torde det få anses klarlagt, att barnårens reli­giositet icke kan helt och hållet härledas ur miljöinflytelser utan också är »en ud­foldelse af, hvad der ligger i selve barne­sinde­et» (s. 151). Icke desto mindre spelar ju miljön även härvidlag en utomordent­ligt viktig roll. Detta gäller givetvis också barns negativa inställning till religionen. Lever man i ett land med en så allmän presskampanj mot kristendomen som för närvarande i Sverige, har man icke sällan skäl att fråga sig, hur ofta barns tvivel har sin rot i barnasinnets eller endast är ett eko av vad de äldre säga. Jag tänker på frågor av detta av Grøn­bæk exempli­fierade slag: »Alle religioner er lige gode. Hvordan kan vi være sikre på, at vor er bedre än andres? Hvorfor prøve på at omvende folk, når de er i god tro?» Ofta förhåller det sig väl, såsom Grøn­bæk säger, att »det er ikke til at afgøre, om børnene selv kæmper med problemerne eller blot siger, hvad de har hørt voksne sige» (s. 171). Att det emellertid icke blott är kristendomen, som »påtvings» det uppväxande släktet, visar i blixtbelysning ett av Grøn­bæk redovisat fall. Författaren kommer in på det, när han dryftar den av Zeiningers och andra gjorda parallellise­ringen av barns och primitiva folkslags förhållande till religionen, en parallellise­ring, som han icke utan skäl varnar för. Det åsyftade fallet är en god kommentar till påståendet om barns animistiska lägg­ning (i analogi med primitiva folks) och berättar om en moder, som meddelade sitt barn, som redan gjort en timsångs­undersökning av mekaniken i ett piano, att tonerna frambragtes av små féer, som stodo på strängarna och sjöngo (s. 214)! Till den i vårt land så kriminaliserade »religiösa påverkan» borde räknas icke

blott kristen fostran utan även uppfostran till animism och ateism.

Grøn­bæk har i sin bok till full evidens visat, att arbetet på att tränga in i barnets religiösa värld är en självständig psyko­logisk uppgift, med hans egna ord en så näraliggande uppgift, att en barnpsykolo­gisk fram­ställning, som icke innehåller något väsentligt om barnet och religionen, har fjärrat sig från barnets verklighet (s. 230). De religionspsykologiska forsknings­resultat, som Grøn­bæk redogör för, ha emellertid också praktisk betydelse för in­satserna bland barnen i hem och kyrka. I nämnda avseende betydelsefullt är icke minst klarläggandet av att barn tidigt uppleva det stämmingsfulla, högtidliga och hemlighetsfulla, och att för små barn — liksom väl även för vuxna — »vejen til det indre går om ad det ydre» (s. 176).

BENKT-ERIK BENKTSON

DIETHER STOLZE: *Vårt liv i morgon. Över­ättning från tyskan av Alf Ahlberg. 223 sid. EFS-Förlaget, Klippan 1961. Pris häft. kr. 15: —, inb. kr. 19: —.*

Enligt förlagsreklamen är denna bok »spännande som en thriller och saklig som multiplikationstabellen» och ger ingen­ting mindre än »framtidens historia». Den svenska titeln anknyter tydligen till förordets inledande konstaterande, att den värld vi lever i alltid är av igår, men att vetenskapen redan nu gör oss i stånd att överblicka, hur framtiden genom denna samma vetenskap kommer att gestalta sig. Med tysk grundlighet har Stolze samlat massor av fakta om de avancerade experi­ment, som på grund av den tekniska ut­vecklingen kunnat påbörjas inom olika vetenskapsområden, och sammanställt dem med kända vetenskapsmäns uttalan­den om möjligheterna för fortsatt expan­

sion (boken avslutas med ett antal korta biografier över »män som avgör vår framtid», och de utgörs inte av världspolitikkens store utan av forskare och tekniker i undanskymda laboratorier). Förf. avser emellertid ingalunda att ge någon »framtidshistoria»; vad som är hans syfte, framgår av originalets titel: »Den Göttern gleich» och av stoffmassans fördelning på de tre partierna: »Det nya paradiset» . . . och ett nytt helvete», » . . . så att I bliven såsom Gud». Den första delen skildrar, hur vetenskapen är i färd med att förverkliga mänsklighetens drömmar om ett liv utan arbete men i gyllene överflöd, om ett lyckligt liv, ständig hälsa och lång levnad. Robotar övertar arbetet, bönderna avlösas av »agraringeniörer», mediciner bekämpar livsångesten, sjukdomar utrotas, hjärtan transplanteras, genom JH (juvenile hormone) fördröjs åldersprocessen. »Även robotar har sitt pris» är utgångspunkten för bokens andra del. Människan måste anpassas efter maskinerna. Alla konsumtionsvaror standardiseras. Tankerobotar blir rådgivare åt industrikoncerner och regeringar. Elektronhjärnor ger automatiserad undervisning. Civilisationen framtvingar eugenik. Det nya paradiset avslöjar så småningom sina diaboliska drag: resistent bakterier breder ut sig, möjligheten av klimat- och väderlekskontroll blir nya anledningar till krig och människan måste fly ned under jorden. Under tiden fortsätter den vetenskapliga framryckningen. Medan människorna stöter fram mot oändliga världar, får marionetterna övertaget i deras egen värld. Hormoner väcker modersinstinkten. Artificiella känslor framkallas genom elektriska impulser, arvsmassan förändras, genier lagras. Bokens tredje del avslutas

med några reflexioner kring ett yttrande av den amerikanske fysikern George Russell Harrison: »Det är som om naturen fått sig den uppgiften anvisad att dana varelser av gudomlig rang för att de ännu med händerna skall kunna nå Valhall, innan byggnaden störtat samman, när världsalltet avkylts» (s. 209).

Det är inte människans genom vetenskapen vunna makt, som Stolze proklamerar. Han profeterar tvärtom om hennes av vetenskapen förorsakade vanmakt. Vi kan, säger han, inte längre hoppas på »en sinnets förnyelse hos vetenskapen». Den blir mer och mer en sträng orden, en intolerant världsåskådning, ja, ett religionssurrogat. »Den godtar vid sin uppbyggnad av den nya världen det gamla ordet: 'Där det hyvlas, faller spånor', och fordrar människans obetingade anpassning» (s. 11).

Stolzes bok är läsvärd, inte därför att »den är framtidens historia» — hur skulle den kunna skrivas i förväg? — utan därför att den visar konsekvenserna av att vetenskapen expanderar snabbare än mänsklighetens personligt-etiska mognad framskrider. Härigenom blir den med sin embaras de richesse i fråga om science-fictionliknande men ändå sannolika framtidsvyer ett tungt vägande bidrag till diskussionen om tro och vetande. Stolze slutar: »Vad har vi då att hoppas på? Kanske vad Arthur Koestler kallat 'en religiös mutation', ett spontant uppror av en ny människa, som varken har själsteknik eller moderna biologers kolvar att tacka för att hon är annorlunda utan en inre förvandling. Varje spekulation över ett sådant under, vilket är det enda som kan rädda människan, förbjuder sig själv» (s. 212).

BENKT-ERIK BENKTSON

DISKUSSIONSINLÄGG

SVAR PÅ »REFLEXIONER KRING EN
AVHANDLING»

Lektorn, teol. dr Sven Lodin har i Svensk Teologisk Kvartalskrift nr 2 för innevarande år publicerat några reflexioner kring min avhandling Nyevangeliens kyrkokritik. Lodin finner bl. a., att min framställning inte kan »fritagas från ensidighet i behandlingen av problemställningen liksom i fråga om åtskilliga inte betydelselösa detaljer». Motiveringen för detta påstående synes mig böra bli föremål för några kommentarer.

På s. 23 ff i avhandlingen har jag summerat en del faktorer, som enligt min mening blev av avgörande betydelse för den kommande utvecklingen. Såsom den primära nämnes den anglo-amerikanska missionsoffensiven i vårt land. Till denna hörde G. Scotts verksamhet men också anställandet och avlönandet av svenskar såsom missionärer i hemlandet. Andra faktorer av betydelse var tillkomsten av missionshus, kolportörsverksamhet och skriftspridning, grundandet av missionsföreningar, den kyrkliga gudstjänstens och husandaktens ersättande med konventiklar och »möten», startandet av Pietisten såsom rörelsens ledande opinionsorgan. I detta sammanhang ingår som ett naturligt led omnämmandet att Rosenius och Oscar Ahnfelt avlönades av ett amerikanskt sällskap. Nu skriver Lodin: »Man får t. ex. inte överskatta betydelsen av det ekonomiska bistånd Rosenius erhöll från Amerika» s. 132. Om Lodin menar, att jag överskattat Rosenius' inkomster från Amerika och därigenom varit »ensidig» verkar Lodins uppfattning synnerligen omotiverad. Det är ju i min framställning inte

fråga om någon utredning av Rosenius' finanser utan det frågan gäller är att rikta uppmärksamheten på den amerikanska missionens verksamhet i vårt land. Rosenius hade ju för övrigt inte bara gott av kontantlönen. Amerikanska medel möjliggjorde också startandet av Pietisten genom vilken han fick sin huvudsakliga utkomst liksom byggandet av Bethlehemskyrkan, som framför andra blev Rosenius' plattform.

Den redogörelse, som Lodin lämnar för Rosenius' finansiella läge, således frågan om *hur mycket* han hade i lön från Amerika och *hur länge* han mottog denna, är en ekonomisk fråga av närmast personhistoriskt intresse och har inte närmare sysselsatt mig. Det är självklart att betydelsen av bidraget från Amerika minskade i samma mån som Rosenius' inkomster steg. Och det är bekant — som Lodin framhåller — att hans verksamhet var ekonomiskt lönsam. Rosenius saknade inte heller sinne för ekonomi, något som bl. a. belyses vid uppgörelsen om Missionstidningen. Ur ekonomisk synpunkt nekades Rosenius, vad Lodin kallar »välsignelsen av yttre trångmål för det andliga livet» s. 133.

Att Rosenius betraktade sig som det amerikanska sällskapets missionär betydde enligt Lodin ingalunda, »att hans självständiga verksamhet fick sin prägel av att vara ett led i en amerikansk missionsoffensiv». Den var i stället ett »ganska typiskt uttryck» för svensk konventikelfromhet s. 133. Var denna konventikelfromhet så genuint svensk, att den inte hade något gemensamt med amerikansk konventikelfromhet? Att den svenske konventikelledaren vann anställning och lön hos ett

amerikanskt sällskap och hade att rapportera till detta om sin verksamhet, det var väl i varje fall inte ditintills något typiskt svenskt?

Beträffande Rosenius' inställning till frikyrkobildningen hävdar Lodin, att jag »särskilt» stryker under klokhets- och taktiska synpunkter s. 133. Jag påstår, att *en* orsak till Rosenius' återhållsamma position, när det gällde kyrkopolitiken, var lämplighets- och klokhetsprincipen och lämnar belägg för detta påstående i avhandlingen s. 41 ff. Det finns, såsom jag där nämnt, också andra synpunkter. Den jag framdragit har hittills varit förbisedd. Men en komplettering med nya synpunkter brukar väl inte enligt gängse språkbruk betecknas såsom »ensidighet» i framställningen?

För att dokumentera den religiösa synpunktens dominans över den taktiska anför Lodin dels Rosenius' reaktion vid konventikelplakatets upphävande dels tvenne brev, ett från 1854 och ett från 1859. Men dessa belägg styrker inte vad de skulle styrka. Lodin har förväxlat ett påstående med orsaken till samma påstående. Brevcitaten utsäger inte något om *varför* Rosenius uttalar sig, som han gör. I de flesta fall kan man säkerligen inte heller veta något om de bakomliggande motiven. Amerikarapporterna liksom uttalandet om Stiftelsens »kyrklighet» (se Nyevangelismens kyrkokritik s. 176 not 15) visar, att de kyrkliga och konfessionella lojalitetsförklaringarna inte alltid varit motiverade av principiella skäl. De belägg, som Lodin anför, och varav brevet från 1854 förklaras vara »av mycket stor betydelse» och »ett mycket betydelsefullt principellt uttalande», saknar bevisvärde, eftersom deras anförande grundar sig på en sammanblandning av uttalandet med uttalandets orsak.

Lodin hävdar s. 133 f, att vissa åsikter, som var ett kyrkligt commune och som

framförts också av Rosenius, t. ex. omöjligheten av en »ren» församling, borde kommit med i min framställning. Jag efterlyser någon anvisning från Lodin om på vad sätt dessa åsikter och uttalanden hos Rosenius kan ha lämnat bidrag till det kyrkokritiska motivet. Tag t. ex. Jesu liknelse om himmelriket såsom en not i havet, som samlar allehanda fiskar, både onda och goda. Denna liknelse anför Rosenius. På vad sätt bidrog den till kyrkokritikens uppkomst, tillväxt och utformning? Den användes som ett argument från kyrkligt håll mot kyrkokritikerna för att finna bibliskt stöd i kampen mot deras separationssträvan. Jag inser inte ännu, vilka bidrag Rosenius givit till den framväxande präst- och kyrkokritiken, när han anför sådana allmänkyrkliga sanningar. Däremot står det klart, att han lämnat bidrag till kyrkokritiken genom talet om prästerna såsom ulvar och legoherdar och genom skiljandet mellan »den utvärtens kyrkan och de trognas lilla hop eller bröderna».

Det väsentliga — och för mig mycket överraskande — är att hos Rosenius möter ett så rikt stoff för den kommande anti-kyrkliga opinionsbildningen. Jag menar, att Waldenström såg alldeles rätt, när han hävdade, att separationen i slutet av 1870-talet var ett resultat av den sådd, som Rosenius och hans medarbetare utfört.

När det gäller Evangeliska Fosterlandsstiftelsen har min ensidighet enligt Lodin i framställningen mildrats till »en viss». Jag måste fortfarande efterlysa någon antydning om vilka uttalanden Lodin tänker på? Det måste enligt Lodin finnas uttalanden, som kännetecknas av att de dels är positiva till formen, dels för kyrkokritiken relevanta. Varför inte ange några av dessa, så att vi kan pröva huruvida de uppfyller dessa krav?

Lodin har inte alltid korrekt uppfattat avhandlingens scopus. På s. 134 efterlyser

han en fullständigare presentation av G. E. Beskows och Jonas Alströmers curriculum vitae. Varför bara för dessa två? De biografiska notiser jag meddelat, har syftat till att miljömässigt placera det kyrkokritiska motivet. Någon intention att ge en mer eller mindre utförlig personhistoria har inte funnits. Inför omnämmandet av Beskow och Alströmer frågar jag följaktligen: var har Beskow givit en mer typisk eller utförlig skildring av sin kyrkokritik än i Evangeliskt Månadsblad? Och var har Alströmer givit ett viktigare bidrag till ämnet än i den utomordentligt viktiga Vad är kyrkan och vad den kristna församlingen? Om Beskow eller någon annan ledande gestalt inom den äldre nyevangelismen på 1870-talet ändrade mening, berör inte detta det faktum, att de på 1850-talet lämnade väsentliga bidrag till den antikyckliga opinionsbildningen. Och denna opinionsbildning upphörde inte och dess verkan omintetgjordes inte därigenom. Det fanns andra, som fortsatte verket.

Ensidigheten i min framställning skall enligt Lodin framstå »på ett egendomligt sätt» vid »redogörelsen för brytningen mellan Stiftelsen och Svenska Missionsförbundet» s. 134. Lodin refererar, hur jag funnit orsaken till denna brytning i den med ett subjektivt pietistiskt kyrkobegrepp sammanhängande individualismens naturliga splittringstendens. Men, invänder Lodin, orsakerna till brytningen var dels att Stiftelsen inte ville sända ut missionärer, som inte godkände den Augsburgska bekännelsen, dels att Stiftelsens ledning höll på den kyrkliga ordningen i fråga om nattvardsfirandet. Och det Stiftelsen i dessa hänseenden hävdade, var motsatsen till individualism och subjektivism.

Lodins framställning ger onekligen anledning till åtskilliga reflexioner. Först: vad menas med »brytningen mellan Stiftelsen och Svenska Missionsförbundet?»

Det är väl brytningarna inom Stiftelsen, som avses, och som ledde till att Svenska Missionsförbundet tillkom? De motiv, som ledde till brytningen fanns ju inom Stiftelsen och ledde till att den nyevangeliska rörelsen splittrades på olika organisationer. Har inte Lodin vid sina reflexioner snuddat vid det faktum, att det var en inom EFS betrodd man, som blev SMF:s ledande personlighet? Lodin förenklar problemet genom att ställa EFS och SMF mot varandra som två från början givna storheter. Så lämnas också en förenklad och ohistorisk framställning av orsakerna till motsättningarna inom Stiftelsen. Det var först 1877, som den waldenströmska falangen framförde krav på att missionärerna inte skulle förpliktas att acceptera Augsburgska bekännelsen. Då var frikyrkoideerna redan mångåriga inom Stiftelsen. Och Lodins påstående, att en orsak till SMF:s tillkomst var, att »Stiftelsens ledning höll på den kyrkliga ordningen i fråga om nattvardsfirandet» är högst märklig. Vid splittringen inom EFS hade den kyrkliga nattvardsordningen varit åsidosatt inom Stiftelsen i över ett och ett halvt årtionde. I avhandlingen s. 268 ff, har jag skildrat, hur nattvardsföreningarna, som avgjort utgjorde ett brott mot den kyrkliga ordningen för nattvardsfirande, uppkom inom Stiftelsens ram, med en av dess förtroendemän som initiativtagare och under medverkan från män i Stiftelsens ledning. Lodin har inte vederlagt eller ens omnämnt detta. Han nöjer sig med att dekretera, att »Stiftelsens ledning höll på den kyrkliga ordningen i fråga om nattvardsfirandet». Lodins reflexion: »Här är det emellertid något, som inte går ihop» delas av undertecknad.

Lodins historiska metod skulle jag vilja kalla en pars pro toto-metod. Vad som med viss rätt kan sägas om den del av Stiftelsen, som blev kvar efter striderna under 1870-talets andra hälft, får utan

reservation gälla för Stiftelsen under hela dess historia. EFS och SMF var vuxna på samma träd. Båda var bärare av det kyrkokritiska motivet. Skildringar av 1800-talets väckelserörelser är ofta främmande för liknande fakta. Man har sett det, »ej som det var, men så som den blindaste kärlek det ville».

Kontinuiteten inom EFS och SMF kan kanske enklast studeras vid en jämförelse mellan Alströmers »Vad är kyrkan och vad den kristna församlingen» av 1858 och »Förbundet. Månadsskrift för Sveriges kristna församlingar och missionsföreningar». Förbundet utkom åren 1880–1885.

Lodin kommer så i sina reflexioner till det i min avhandling, som för honom betyder mest och som väl i ingressen avses med »behandlingen av problemställningen». Han skriver: »De stora väckelserörelserna från 1800-talets mitt framstår som något i huvudsak destruktivt och andligen osunt.» Frågan om sunt eller osunt inom väckelserörelserna har inte utgjort problemställningen eller varit norm vid problemställningens behandling. Det är omöjligt redan av det skälet, att vi saknar en riksläkare på området. Om Lodin vill ha sagt, att kyrkokritikens effekt framstår såsom destruktiv för Svenska kyrkan, så är detta inte egendomligt, eftersom jag med ett statistiskt material visat, att så var förhållandet. Det ligger också i sakens natur. Statskyrkans fall var en framtidsvision. Alströmer talar om den såsom ett skal, som med tiden skall torka och falla bort. Se avh. s. 71 f. Samma uppfattning hävdade Waldenström, Ekman o. a. Se ibm s. 199 ff. Hur skulle arbetet på att ersätta kyrkorummet med missionshus, prästen med kolportören, strävan att förmå människor att ta avstånd från kyrkliga förrättningar och prästerlig själavård kunna vara annat än för kyrkan destruktivt? Att hävda motsatsen vore inte att ansluta sig till gängse språkbruk.

Angående väckelsens insatser för mission och diakoni, som Lodin berör s. 134 f, råder mellan oss desto mindre meningskiljaktighet som jag i anslutning till Koch anfört det såsom ett för den pietistiska fromheten karakteristiskt drag. Se Nyevangelismens kyrkokritik s. 13.

Lodin framhåller s. 135 hur Stiftelsen förutom den angloamerikanska litteraturen också spred lutherlitteratur i stor omfattning. Kanske förtjänar det emellertid att beaktas inte bara *att* man läste Luther utan också i någon mån *hur* man läste honom. Luthers kamp mot påvedömet gav — liksom Jesu kamp mot fariséer och skriftlärde — stoff och argument åt kyrkokritiken. Rosenius uppfattade den pietistiskt-metodistiska väckelsen i Sverige under 1800-talet såsom analog med reformationen, något som framgår bl. a. av ett brev till det amerikanska sällskap hos vilket Rosenius var anställd. Också under den fortsatta kampen mot Svenska kyrkan betecknades verksamheten ofta såsom en fortsättning på Luthers verk. Ett exempel härpå är ingressen till nattvardspetitionen 1878. Ett mera kuriöst exempel på hur man önskade tillrättalägga Luther efter de egna idealen erbjuder sig i samband med den av Lodin omnämnda översättningen av Galaterbrevskommentaren. I Stiftelsens styrelseprot. den 7/8 1861 heter det: »Beslöts att anmoda Magister C. O. Rosenius att genomgå översättningen av Luthers utläggning över Galaterbrevet, innan densamma lägges under pressen, för vilket ändamål manuskriptet skulle honom till-sändas. Därvid skulle hans uppmärksamhet isynnerhet fästas på behovet att, där Luther talar mot s. k. vinkelpredikanter, en not bifogas med något motsatt yttrande av honom, helst av senare datum än ifrågavarande utläggning.»

Till frågan om en positiv prästerlig inställning kunde hindrat kyrkosplittringen knyter Lodin en egendomlig reflexion om

en geografisk olikhet. En positiv prästerlig inställning kunde inte hindra söndringen inom Östergötland, Närke och Värmland s. 135. Dock hade inte heller inom dessa landskap splittringen uppkommit »om där en väckelsebetonad och lågkyrklig förkunnelse varit mer vanlig vid den tidpunkt, då väckelsen bröt igenom». Påståendet är svårt att avvinna en god mening. Det utsäger ju, att om väckelsen funnits före väckelsen, skulle situationen blivit en annan.

Hävdar man, att kyrkosplittringen uteblev, där lekmanverksamhet och väckelsepredikan tidigast satte in, så blir svaret, att motsatsen var fallet. I intet landskap var EFS:s verksamhet så tidig och så intensiv som i Närke. På ett geografiskt begränsat område verkade här under Stiftelsens första år inte mindre än 7 kolportörer och 4 provinsombud. Det var här, som kyrkosplittringen började genom nattvardsföreningarna. I min avhandling s. 310 ff, har jag visat, hur splittring och avtagande kyrkoliv tidigast och starkast inträdde i de delar av Linköpings stift, där EFS först vann ingång.

Hävdar man att söndringen uppkom, där prästerna visade avoghet mot lekmanarörelsen, är detta likaledes falskt. Inom Linköpings stift inträdde kyrkosplittringen först och mest omfattande, där den nyevangeliska verksamheten hade sitt effektivaste prästerliga stöd. Överhuvud snedvrider man problemet genom att ställa lekmän och präster mot varandra, när det gäller nyevangelismens kyrkosplittrande effekt. Effektivast synes kyrkolivet ha upplösts, där församlingens präst gick i spetsen vid nedbrytandet. De »tongivande lågkyrkliga och väckelsevänliga präster», som Lodin nämner från Norrland, fanns rikt representerade i Mellansverige. Dessa organiserade sig som bekant i brödraföreningar. För Linköpings stift har jag beräknat antalet av dessa ny-

evangeliska präster till c:a 30 % av stiftets totala antal präster. En numera framliden kyrkoherde har meddelat mig, att han en gång fann en matrikel, vars ägare prickat för de präster, som var »troende», dvs nyevangeliska. Av denna matrikel framgick att antalet måste sättas åtskilligt högre än de beräknade 30 %. Härför talar också det förhållandet, att Linköpings prästerskap med tiden valde en nyevangelisk prästman till biskop, näml. Charleville.

Uppfattningen att prästerligt motstånd mot lekmanverksamheten skulle leda till separation är ett arv från 1800-talets motståndningar och utgjorde ett påtryckningsmedel. Sålunda förutsade P. A. Ahlberg, att en förödande separation skulle bli följden av motståndet mot kolportörverksamheten i Halland. Utvecklingen blev den motsatta. I de mellansvenska landskapen, där t. ex. Stiftelsen tidigast satte in med en omfattande kolportörverksamhet, rasades kyrkolivet mest. I Västsverige, där kolportörerna vann föga eller ingen ingång, bevarades kyrkolivet längre.

Lodin upptar frågan, huruvida Svenska kyrkans prästerskap som helhet hade möjlighet att »tillgodose de andliga behov, som väckelsen gav uttryck för» och betecknar den som »en central fråga» s. 136. Det är nu ingen historisk fråga, som man kan gå till 1800-talsmaterialet för att få svar på. Men om man accepterar frågeställningen är det mycket lätt att ge ett svar. Det måste bli ett tveklöst nej. Om man som Rosenius ingav människor föreställningen, att prästerna var ulvar eller legoherdar och att ytterligt få präster visste att förkunna evangelium, då kan man inte gärna tänka sig, att dessa människor med en sådan inställning vände sig till prästen för att tillgodose sina andliga behov. Eller om H. J. Lundborg lyckades övertyga sina åhörare om att »nära 3000 präster gå och bedraga sig med en falsk kristendom och så blint rusa fram mot det eviga fördär-

vet, hållande det rätta för galet och det galna för rätt», vilken själavård kunde människor vänta sig av dessa präster så desorienterade om rätt och orätt och själva på väg mot fördärvet? Eller om människor förmanades vid salighetens förlust att »gå ut ur Babel» och »skilja sig från världen», dvs att inte ha något att göra med kyrkans gudstjänst eller prästerlig själavård, och verkligen omfattade dessa föreställningar, hur skulle prästerna kunna »tillgodose de andliga behov, som väckelsen gav uttryck för?» Att de inte kunde det är självklart. Det visste och uttalade också de berörda prästerna själva. För var och en som satt sig något in i situationen ter sig inte Lodins fråga som »central» men väl som retorisk.

Lodin hävdar, att min framställning är ensidig. Beträffande kolportörerna stegras enligt honom denna ensidighet till karikatyr s. 136. Här liksom i de övriga reflexionerna skulle det ha varit av utomordentligt värde, om Lodin givit några konkreta exempel för att underbygga sina värdeomdömen. Kolportörsbrevens är tillgängliga. Intet hindrar oss att granska materialet och dra fram de för kolportörernas kyrkokritik väsentliga drag, som i min framställning undertryckts. Nu håller sig Lodin med påfallande »ensidighet» till allmänna påståenden, som varken kan verifieras eller falsifieras.

Ärkebiskop Sundbergs förändrade inställning till kolportörerna vid 1880-talets mitt, omnämnt av Lodin s. 136, utgör ett

ytterligare belägg för det, som framhållits i min avhandling s. 173 ff, nämligen att det kyrkokritiska motivet inom nyevangelismen från 1870-talets slut huvudsakligen kom att förvaltas av SMF.

Lodin framhåller slutligen, att av hans reflexioner torde framgå, att pietistisk väckelsfromhet inte i och för sig behöver ge upphov till frikyrkobildning. Det framgår nu inte av reflexionerna. Det vore en väl optimistisk slutsats. Problemet är säkerligen större och mer svårbemästrat än så. I detta sammanhang berörs skillnaden i utvecklingen mellan Sverige och de nordiska grannländerna. Också detta är ett omfattande problem. I en recension av Nyevangelismens kyrkokritik pekar Hans Olav Okkels i Præsteforeningens Blad nr 7 1963 på några olikartade faktorer i den svenska och danska situationen. Han menar, att det starka reformerta inflytandet i Sverige antagligen var en av orsakerna till att »Evangeliska Fosterlandsstiftelsen blev mere yderliggående end Indre Mission i Danmark, ligesom Vilhelm Bechs stærke personlighed manglede. Man savner et sidestykke til 'Stenlillekuppet', der kunne have kirkeliggjort vækkelsen og dermed vakt kirken. Vel var der vækkelsespræster også i Sverige, men det blev en lægmand, der prægede udviklingen.» »Havde man haft mænd som Grundtvig eller Bech, var vækkelsen og kirken nok kommet til at stå hinanden nærmere.»

SVEN GUSTAFSSON

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

HAL KOCH IN MEMORIAM

Lørdag den 10. august forlod Hal Koch sit sommerhus på Mols for at rejse til Krogerup Højskole hvor han skulle lede en international konference om »adult education«. Han nåede ikke vejs ende. Ramt af en blodprop indhentede døden ham på færgen mellem Jylland og Sjælland.

Meddelelsen om Kochs død udløste en sorg så spontan, dyb og ægte i så store kredse af vort folk at det vanskeligt finder sit sidestykke. Uanset anskuelse og miljø følte alle, at man her havde mistet et menneske af et ganske usædvanligt format, en mand, der forenede en lysende begavelse med fornemme menneskelige egenskaber, en rank og selvstændig skikkelse med sine meninger og sine meningers mod, personligt engageret i alle dagens spørgsmål for sit medmenneskes skyld og dybt bundet til den kristne tro. Men til den smertelige følelse af at have mistet noget der slet ikke kan erstattes, føjede sig taknemmeligheden over hvad Koch i sit virksomme og dådrlige liv havde betydet for det danske folk, dets kultur, dets kirke og sidst, men ikke mindst dansk teologisk forskning.

Hal Koch var født den 6. maj 1904 som søn af den bekendte provst på Frederiksberg, Hans Koch, en af de mest markante skikkelser i nyere dansk kirkehistorie. Åndelig selvstændighed, intellektuel redelighed, frygtløshed, horisont og udsyn, optagethed af sociale spørgsmål kendetegnede faderen – og alt dette tog sønnen i arv.

Efter studentereksamen (1921) gik han i gang med det teologiske studium. Den

teologiske embedseksamen (1926) supplerede han senere med skoleembedseksamen i fransk (1929) – alle eksaminer blev taget legende let og ubesværet.

I sin studietid hvor Koch allerede udmærkede sig ved sin intelligens og omfattende belæsthed, var han blevet indfanget af oldkirken og dens grundtema: mødet mellem den urkristne arv og den græske kultur. Som kandidat foretog han studierejser til Frankrig og Tyskland (1927–28 og 1929–31). Hans studier kom snart til at samle sig om Origenes' teologiske tænkning. Resultatet blev disputatsen: »Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus« (1932). Dette arbejde var en blændende præstation af den kun 28-årige kandidat. Suverænt og sikkert påviste Koch middelplatonismens afgørende indflydelse på Origenes' teologi. Med rette er hans bog blevet et standardværk i origenesforskningen – og samtidigt havde han angivet nye perspektiver i forståelsen af forholdet mellem filosofi og teologi i oldkirkens tænkning.

Disputatsen viste, at man i Koch havde en patristiker af hvem man også i fremtiden kunne vente det helt store. For at kunne kvalificere sig til J. Oskar Andersens professorat der ville blive ledigt i 1936, kastede Koch sig imidlertid over studiet af dansk middelalder. I 1936 forelå så fra hans hånd: »Danmarks Kirke i den begyndende Højmiddelalder« I–II, en undersøgelse af forholdet mellem kirke og kongemagt i det 11. århundrede. Selvstændigt greb Koch her ind i den debat som Weibullskolen havde rejst og anlagde ud fra et førstehåndskendskab til samtidens internationale kirke nye synspunkter til

forståelsen af den historiske udvikling i dette vigtige århundrede. Atter her var der tale om en eminent videnskabelig præstation. Koch havde slået sit navn fast som en selvstændig og kyndig middelalderhistoriker, hvis arbejde kom til at indtage en fornem plads i nyere dansk middelalderforskning.

Lyst og evne til at gå i gang med centrale problemer, slå ned på det væsentlige og se de store linjer og sammenhænge kendetegnede Koch som forsker. Han arbejdede hurtigt og sikkert, besad en utrolig arbejdskraft. Således fik han også tid til at give en fremstilling af oldtidens og middelalderens kirkehistorie og folkevandringstiden i Gyldendals Verdenshistorie (1936). Atter en betydelig indsats der viste hans store viden og evne til at fastholde det afgørende i den historiske udvikling, alt fremstillet i en levende og elegant sprogdragt — Koch var den fødte stilist.

Efter en knivskarp konkurrence med nu afdøde overarkivar, dr. theol. Bjørn Kornrup blev Koch i 1937 udnævnt til professor i teologi med kirke- og dogmehistorie med nordens kirkehistorie som sit særlige speciale. Med sine fascinerende forelæsnings og inspirerende øvelser viste han sig øjeblikkelig som en fremragende universitetslærer. Studenterne flokkedes om ham. Han blev afholdt som få. Hertil bidrog ikke blot hans ægthed, ligefremme væsen og rappe vid. I lige så høj grad skyldtes det at studenterne følte at han stod for noget, han havde et anliggende, han ville have gjort gældende.

Fra de unge kandidatårs nærmest agnostiske stadi — den liberale teologiske positioner fremstod tidligt i hans øjne som ganske uholdbare — var han under indflydelse af Karl Barth og den nyere lutherforskning blevet ført frem til en bibelsk-luthersk kristendomsforståelse. Det var ham magtpåliggende at give studen-

terne en forståelse heraf i klar afvisning af alle de forvandskninger og afsporinger, som evangeliet efter hans opfattelse havde undergået op gennem kirkens historie. Ikke mindst må her nævnes hans lutherforelæsnings, der blev personligt igangsættende for mange.

Koch stod således i en frodig universitetsgerning da besættelsen kom i 1940. Den var et personligt slag for ham. Typisk for ham følte han at situationen stillede ganske uafviselige krav. Det gjaldt om at besinde sig på den danske kultur og det danske folkestyre — kun således kunne man dæmme op mod indflydelsen sydfra. Derfor holdt han i efteråret 1940 en række forelæsnings for studenterne ved samtlige fakulteter om Grundtvigs livssyn. De fik en overvældende tilslutning. Med rette er disse grundtvigforelæsnings blevet sammenlignet med Fichtes »Reden an die Deutsche Nation«. I alt væsentligt blev de publiceret i hans svenske bog om Grundtvig fra 1941.

Som et værn mod Nazityskland og dets umenneskelige idealer havde næsten samtlige politiske og religiøse ungdomsforenings sluttede sig sammen i »Dansk Ungdomssamvirke«. Man anmodede Koch om at blive dets formand. Han sagde ja og gav straks Ungdomssamvirket en linje og et program: ungdommen skulle vækkes til at forstå og slå vagt om dansk folkestyre. Koch blev øjeblikkelig en forgrundsfigur i den politiske og folkelige debat. Han afslørede her nye sider af sit alsidige væsen. Han havde politisk instinkt og fornemmelse som få, forstod det politiske livs vilkår uden et øjeblik at slippe kravet om respekt for lov og ret og det enkelte menneske som grundpillen i et levende demokrati. Ustandselt var Koch i disse år på farten over det ganske Danmark. Han viste sig som en ypperlig folkevækker. Han formåede at få alle kredse i tale. Han kunne tale ægte folkeligt, udtrykke sig

jævnt og enkelt om tidens afgørende spørgsmål. Han var en af det danske folkestyres ypperste våbendragere. Hans betydning kan her vanskeligt overvurderes — og herunder må man også regne at han bidrog til at nedbryde skrankerne mellem universitet og folk.

Koch var gennem sit virke kommet til at indtage en fremtrædende plads i besættelseslandets Danmark. Tyskerne betragtede ham ganske med rette som en overordentlig farlig mand. Koch gjorde sig til talsmand for, at man skulle slutte op om den folkevalgte regering og rigsdag og godtog samarbejdspolitikken som det rigtige i den givne situation. Det var ikke en let afgørelse at træffe — utvivlsomt faldt det ham således personligt svært at afslå en opfordring om at indtræde i Danmarks Frihedsråd og derved gå ind i den aktive modstandskamp.

Retsoppgøret efter besættelsens ophør fremstod for Koch som en skandale: politikerne var løbet fra deres ansvar for samarbejdspolitikken og havde i stedet ladet sig bestemme af modstandsbevægelsen. Det oprørte hans sans for retfærdighed og velansændighed. I det flammende skrift: »Jeg anklager Rigsdagen —« (1945) søgte han med ikke ringe held at kalde politikerne til orden. Hans holdning skabte ham imidlertid talrige modstandere i modstandsbevægelsen. Han var blevet en omskiftet skikkelse.

Hans position var imidlertid så stærk, at en politisk karriere stod åben for ham. Man tilbød ham en ministerpost, men dette blev afslået. Han ønskede overhovedet ikke at blive aktiv politiker. Men der var andre opgaver som han anså det som en pligt at tage på sig.

Under krigen havde man i Ungdomsamvirket planer om oprettelsen af en medborgerhøjskole til uddannelse af ungdomsledere. Alle var enige om at Koch måtte være dens leder. Han fandt, at han

ikke kunne undslå sig. Takket være hans utrættelige energi blev Krogerup Højskole en virkelighed efter krigen. Som dens første forstander (1946–56) gav Koch den sit eget ansigt. Vel blev den ikke en skole for danske ungdomsledere, men den evnede at få tag i nye kredse, ikke mindst byungdommen. Krogerup blev et frisk og selvstændigt skud på højskolebevægelsens stamme.

Det var naturligt, at man opfordrede Koch til at blive formand for den kommission, som regeringen nedsatte efter krigen for at undersøge ungdommens problemer og opstille retningslinjer for en konstruktiv ungdomspolitik. Atter her var Koch primus motor i det dygtige og omfattende arbejde som Ungdomskommissionen præsterede. Dens konkrete forslag var imidlertid for radikale til at regering og rigsdag ville gennemføre dem da kommissionen efter syv års forløb havde afsluttet sit arbejde.

Fra alle sider var der bud efter Koch. Han undslog sig ikke, når han fandt, at et arbejde måtte gøres. Gang på gang lod han sin røst høre i den offentlige debat. Han var i en vis forstand nationens vågne samvittighed.

Endnu et træk skal med i billedet. Til de mange offentlige gøremål kom hans personlige omsorg for de mange og vidt forskellige mennesker, han fik berøring med. Dette slugte tid. Men et menneske i vanskeligheder og nød fik aldrig lov til at gå Kochs dør forbi.

De mange opgaver, der siden 1940 var blevet lagt hen til Koch, syntes i sig selv at måtte beslaglægge to menneskers fulde arbejdstid. Men han kunne overkomme det utrolige. Hans energi og arbejdskraft syntes ubegrænset.

Således havde Koch hele tiden passet sin universitetsgerming. Men hans offentlige virksomhed havde alligevel sin pris. Der var ikke længere den fornødne tid og

ro til at fortsætte 30'ernes omfattende forskning. Det var således med en personlig beklagelse — forskerens stille gerning stod altid hans hjerte nærmest — at han måtte opgive sin kongstanke om i et stort anlagt værk at skildre den danske kirkes historie. I stedet tog han initiativet til sammen med dr. Kornerup at stykke opgaven ud til en kreds af medarbejdere. Værket skulle omfatte otte bind og står nu umiddelbart foran sin fuldførelse. Selv bidrog han med to bind om den ældre middelalder til 1241 (1950) og om perioden 1800–1850 (1954). Mens det første bind lå i forlængelse af hans tidligere middelalderstudier, krævede det andet bind nye studier. Selvom Koch her ikke nåede frem til at kulegrave hele materialet, er der dog tale om en storartet forskningsindsats. Nye synpunkter blev anlagt på denne epokes kirkehistorie; Koch dokumenterede atter sin evne til at slå ned på det væsentlige og afgørende, forstå mennesker og bevægelser indefra og skildre dem ud fra deres egne forudsætninger.

Uden at tabe interessen for oldkirkens problematik — en frugt heraf var hans inciterende arbejde om Konstantin den Store (1952) — var det det 19. århundredes danske kirkehistorie, der kom til at stå i centrum af hans arbejde. For at kunne løse de mange opgaver, som ikke mindst dette tidsafsnit stillede forskningen overfor, skabte Koch i 1956 Institutet for Dansk Kirkehistorie. Han var selvfølgelig selvskreven til at blive dets leder. Takket være hans energi, opfindsomhed og administrative talent blev det hurtigt et ypperligt arbejdsredskab for udforskningen af Danmarks kirkehistorie. En lang række publikationer er allerede udgået fra dette Institut. I samarbejde med professor, dr. theol. P. G. Lindhardt tog Koch initiativet til gennemførelsen af en omfattende undersøgelse af vækkelsesnes historie i

den første halvdel af det 19. århundrede med særlig henblik på spørgsmålet om deres sociale betydning, og endelig havde han været den ledende kraft bag programmet for en storstilet religionssociologisk undersøgelse af det moderne Danmark. Ikke mindre betydningsfuldt var det, at han forstod at samle en række yngre medarbejdere om sig. Under hans ubestridte lederskab skabtes der et virkeligt »team-work«. Han havde imidlertid storhed nok til at give sine elever frihed til at udfolde sig efter deres evner og anlæg; også her var han tilfreds med at hjælpe med råd og dåd.

Kochs store administrative evner blev også taget i brug af hans fakultet og universitet. Havde han ikke sat sig imod det, var han utvivlsomt blevet valgt som universitetets rektor.

Gradvis afviklede Koch de mange forpligtelser, der gennem årene havde krævet så meget af hans tid og kræfter. Han havde gjort sin borgerpligt — andre måtte nu træde til! Imidlertid følte han forpligtelsen til med mund og pen at hjælpe mennesker til at forstå, hvad bibelsk-luthersk kristendom stod for. Hans lille bog om Luther fra 1958 var et resultat af disse bestræbelser. Samtidig følte han i stigende grad nødvendigheden af at kirken tog missionsforpligtelsen alvorligt. Aktivt engagerede han sig i ydremissionsarbejdet. Hans evne til at se selvstændigt og uhildet på problemerne fornægtede sig heller ikke her. Det viste hans bog: »Fremtiden formes. U-landshjælp og ydre mission« (1961).

Kirkeligt kunne Koch ikke placeres. Dertil var han i ordets bedste forstand for rummelig. Men han var inderligt forbundet med den danske kirke og dens historie. Derfor kom det ikke overraskende, at man i Københavns stift enstemmigt opfordrede ham til at blive stiftets nye biskop i 1961. Han afslog, men tanken

om en direkte tjeneste i folkekirken lå ham ikke fjern. Han havde således overvejet at søge præstekald på landet.

Brat og uventet fandt dette virksomme og dådrige liv sin afslutning. Skønt Koch ved sin død kun var 59 år, havde han overkommet og nået mere end de fleste. Han havde i virkeligheden et fuldentd dagsværk bag sig. Han hørte til de ædles æt der uden karrighed stillede alle sine rige evner i tjeneste for det, han betragtede som livets forpligtende krav. Derfor er hans død så smertelig for dansk kultur, den danske kirke og dansk teologisk videnskab.

TORBEN CHRISTENSEN

HUGO ROSÉN IN MEMORIAM

Förre docenten i Dogmatik vid Lunds universitet och lektorn vid Lunds katedralskola Hugo Rosén avled i juli månad i sitt hem i Stockholm i en ålder av 75 år.

Rosén var som teolog synnerligen originell, så originell, att han kanske delvis därför inte rönt den förståelse han kunde vara värd. Han var egentligen en nyskapande natur, som ut ifrån egna, djupa erfarenheter bedömde teologien och sökte bryta vägar för ett nytt sätt att förstå religionen. Hans förståelse av denna grundade sig mer på ett eget intensivt grubblande och egen inre fördjupning än på förmåga att tillgodogöra sig teologisk, vetenskaplig litteratur. Han var näppeligen en lärd fackman i ordets vanliga betydelse, men han ägde en mycket stor litterär beläsenhet och visade en sällsynt förmåga av inkännande i vissa litteratur- och konstarter liksom i musikens värld.

Roséns doktorsavhandling *Moral och religion* är ett ovanligt originellt arbete. Han uppfattar *religionen* som en hängivelsesdrift utan gräns, vilken drift rent

av skulle kunna spränga personligheten, om inte *moralen* hölle denna samman. Moralén vore just, menade han, personlighetens sammanhållande band. I samstämmigheten mellan insikt och vilja betygade samvetet själslivets sunda enhet; samvetet vore att förstå som en kontrollerande moralisk funktion, vilken också begränsade den religiösa hängivelsesdriften till det klart insedda goda.

Sin syn på religionens spontana natur fann han bekräftad och illustrerad av Nietzsche, åt vilken han ägnade sin andra mer betydande undersökning. Fast i strid mot kristendomen har Nietzsche enligt Rosén på enastående sätt förmått skildra religionens natur och den religiösa personens spontana drift att skapa och verka. I grunden står Nietzsche enligt Rosén kristendomen mycket nära och förstår vissa sidor därav bättre än många av dess beännare. Den aversion mot kristendomen, som Nietzsche visar, har särskilda orsaker. Dels beror den på hans motvilja mot de former av kristendomen som han mött, dels på hans eget bejakande av själslivets spontaneitet också i självhävdelsens form; övermänniskans fria hänsynslöshet hos N. blir motsatsen till den ödmjukhet som framträder i kristen självutgivelse.

I den lilla fina uppsatssamlingen *Byggstenar till en kristen etik* har Rosén sammanfattat vissa av sina synpunkter på den kristna etikens innebörd. Kanske blottar uppsatsen »Tjänaresinne» på fint sätt vad Rosén själv upplevde som det typiskt kristna sinnelaget.

Roséns teologi, som väl blivit allt för mycket förbisedd, torde kunna sägas ha en viss beröring med modern djuppsykologi. En diskussion i Lund mellan honom och Paul Bjerre hade väntats blotta oförsönliga motsatser men uppvisade vid sidan av skiljaktigheterna också stor ömsesidig förståelse och uppskattning.

Roséns teologi förtjänar förvisso att bli

mer uppmärksammas än den varit. Den framställning av religiositetens natur, som han givit i sina skrifter och i sin undervisning, kan alltså bli till vägledning och hjälp, inte minst då det gäller att ånyo söka psykologiskt förstå kristendomen.

Till detta om Roséns teologi bör fogas några ord om hans betydelse som gymnasielärare. Som sådan har han gjort ett outplånligt intryck på många elever; även somliga radikaler, som hört hans undervisning, har livet igenom bevarat sin djupa respekt för honom och den åskådning han förde fram.

För den som — såsom undertecknad Söderlind — haft den oskattbara förmånen att få uppleva Rosén som pedagog och lärare på Katedralskolan är det en kär och angelägen plikt att än en gång få påminna om det stora inflytande som H. R. har haft på unga människor i Lund under nära fyra årtionden. Vid Lunds K. G. F:s jubileum för några år sedan fick en representant för varje decennium yttra sig. Det genomgående temat i samtliga anföranden var Hugo Roséns namn: hans inspiration och intensitet, hans person och hans åsikter var för de flesta det mest markanta minnet.

Som lärare var H. R. något av en anakronism. Många av de pedagogiska grundregler, som nu anses självklara och odiskutabla, bröt han emot. Särskilt starkt reagerade han mot uttrycket »objektivitet i kristendomsundervisningen». För honom var det en orimlighet. Hela hans lärargärning byggde på motsatsen: en personlig och engagerad subjektivitet. Med den metoden eller bristen på metod vann han respekt i alla läger: ingen tog fel på den absolut äkta och ärliga tonen i hans framträdande, även om mycket av det han sade kanske gick över huvudet på många. Det spelade ingen roll, han förmedlade till alla ett stycke levande verklighet

genom sitt engagement och sin helhjärtade iver att få oss aktiva, intresserade, gripna.

Från många höstklara uppropsdagar minns jag H. R:s entusiasm och odelade glädje över alla de timmar som låg framför oss. För honom var terminerna ett spännande äventyr som han gick in i med en frisk och omedelbar förväntan. Med något av konstnärskapets lidelse sökte han sig under lektionerna och på morgonbönerna fram till de mest pregnanta och glasklara uttrycken för sina tankar. Han ägde en ordkänslighet, en reverens för språket som fick honom att ständigt slipa sina satser och formuleringar. Det var hans sätt att leva, en existensiell livsmetod.

I ett förord till Morgon- och Dagbok, en samling morgonböner (Diakonistyrelsens förlag), ger Rosén en programförklaring, som kan sägas gälla hela hans lärargärning. Han säger där att han inte försökt propagera för kristendomen. Morgonbönerna innehåller »i stället historien om hur en personlig reproduktion av den kristna läran har kommit till under oavslutlig och allvarlig meditation. Denna tillblivelseprocess ha mina elever fått bevittna och många av dem ha därvid fått impulser för sitt eget andliga liv och sitt tänkande. Sådan är den rätta ordningen. Ty den kristna lära, som icke födes ur andligt liv, är dödfödd.»

På lördagskvällarna samlade Rosén vem som ville till öppna aftnar i sitt hem. »Fritt ur hjärtat» kallade han dessa sammankomster och man fick verkligen föra till torgs vilka ideer och reflexioner som helst. En av H. R:s livsregler som han ofta inpräntade löd: Tag varje människa på allvar! Själv var han den förste att praktisera detta. Med entydigt allvar och stor lyhördhet lyssnade han till våra inlägg och med stor varsamhet lotsade han oss förbi tänkandets alla grund och blindskär.

Det var stilen, hållningen till proble-

men som gjorde ett livsavgörande intryck. Själva sättet att förhålla sig till tillvaron: denna friska gosseaktiga morgonförväntan i livet som vi fick nåden att möta i denna på samma gång sakliga och ytterst personliga fostrargärning.

RAGNAR BRING och ULF SÖDERLIND

MONTREAL 1963

»Faith and Order» och »Life and Work» utgjorde en gång de två huvudströmmar inom ekumeniken, som 1948 förenades i »World Council of Churches». När den första av de två därmed länkades in i Världskyrkorådets maskineri blev den organisatoriskt till en tämligen underordnad detalj — ett departement inom »Division of Studies». Men med jämna mellanrum gör sig den gamla livsströmmen nästan eruptivt gällande, och det är när man sammankallar världskonferenser kring »Faith and Order». En sådan, den första efter Kyrkornas världsråds tillkomst, hölls i Lund 1952 (med föregångare i Lausanne 1927 och Edinburgh 1937) och den 12–26 juli samlades åter en sådan konferens i Montreal i Canada.

De nordiska kyrkorna företrädde av sammanlagt tolv representanter: från Danmarks kyrka J. M. Aagaard och N. H. Sjøe och från Finlands kyrka H. Jaentti (ungdomsdelegat) och S. A. Teinonen. Finlands ortodoxa kyrka representerades av N. Karjomaa. Från Norges kyrka kom H. Flottorp, E. Molland och K. Støylen och Svenska kyrkans delegater var R. Holte, A. Nygren, G. Wingren och undertecknad.

Under tiden mellan Lund och Montreal hade fyra stora studiekommisioner arbetat vidare med en rad centrala Faith and Order-problem och konferensens primära uppgift var att ta ställning till det i tryckta rapporter framlagda resultatet av deras möda.

Den första av dem bar rubriken »Christ and the Church» och belyste de ekklesiologiska problemen utifrån kristologiska utgångspunkter. I den studiekommision, som framlade denna rapport hade biskop Nygren fungerat som ordförande för den europeiska underavdelningen. I Montreal diskuterades dess arbete primärt i konferensens första sektion, som arbetade under temat »The Church in the Purpose of God». Här hade man också att ta upp frågan om Kyrkornas världsråds eventuella ekklesiologiska innebörd för att söka säga något nytt utifrån utvecklingen efter den kända s. k. Toronto-deklarationen från 1950. Det visade sig dock omöjligt att nå fram till någon ny lösning på problemet.

Konferensens andra sektion har rubriken »Tradition and Traditions» och den hade som utgångspunkt för sitt arbete den med samma rubrik försedda rapporten från den andra av de ovan nämnda studiekommisionerna. I denna hade f. ö. professor Skydsgaard, Köpenhamn, varit ordförande för dess europeiska sektion.

Den tredje av de mellan Lund och Montreal arbetande studiekommisionerna hade sysslat med gudstjänstens problem och dess rapport, »Worship», utgjorde underlag för debatten i konferensens fjärde sektion: »Worship and the Oneness of Christ's Church».

Utifrån diskussionen vid Lundakonferensen 1952 om de s. k. icke-teologiska faktorernas roll som söndrande faktor hade en fjärde studiekommision tillsatts, vars rapport nu framlades under titeln »Institutionalism». Den diskuterades av konferensens femte sektion och fick därvid fortsatt mandat att fullfölja sitt påbörjade arbete. Den femte sektionen arbetade annars huvudsakligen — som dess tema: »All in Each Place: the Process of Growing Together» antyder — med konsekvenserna av den uppmärksammade formel för lokal kyrklig enhet, som antogs av

Kyrkornas världsråds generalförsamling i New Delhi 1961.

Av sektionsrapporterna kan utläsas, att samtliga rapporter från studiekommisionerna rekommenderas för fortsatt studium, även om det icke saknas kritiska randanmärkningar här och var. Konferensens tredje sektion har ännu icke nämnts. Detta sammanhänger med att den till skillnad från de övriga icke hade någon redan föreliggande kommissionsrapport att utgå från. Där tog man i stället under temat »The Redemptive Work of Christ and the Ministry of the Church» upp den sedan Edinburgh 1937 vilande, men därför icke mindre brännande frågan om kyrkans ämbete. Den närmaste anledningen var att två delproblem i sammanhanget, frågorna om diakonatets ställning och om ordinationen av kvinnor, direkt hänskjutits till Faith and Order. Sektionens rapport mynnar ut i en rekommendation att dessa frågor bör bli föremål för fortsatt studium. Dock understryker man, att de bör bearbetas blott i samband med ett stort upplagt studieprojekt beträffande ämbetsproblemet i dess totalitet. Man kan på goda grunder förmoda att ett sådant studium i en eller annan form nu kommer att sättas i gång i Faith and Order's regi.

Också de andra sektionsrapporterna avslutas med ofta ganska långa önskelistor över ämnen för fortsatt studium. De ortodoxa kyrkornas ökade representation (ett trettiotal delegater mötte upp i Montreal) och aktiva deltagande i diskussionen kom-

mer bland annat till uttryck i några av sektion II med viss bredd framförda förslag, såsom ett fördjupat studium av de med »filioque» och de sju ekumeniska koncilierna förenade problemen. Det ankommer nu på sekretariatet i Genève och på Faith and Order-kommissionens till i augusti 1964 aviserade sammanträde (på Cypern) att sovra det föreliggande materialet och dra upp riktlinjerna för det fortsatta teologiska arbetet inom Faith and Order.

Omedelbart före den stora konferensen samlades — också i Montreal — under dagarna 8–11 juli en mindre grupp på ett tjugotal teologer för att närmare diskutera de med de ortodoxa kyrkornas aktiva inträde i världsekumeniken förbundna problemen. I inledningsföredrag från såväl ortodoxt som protestantiskt håll belystes frågor som kyrkans kontinuitet och de ekumeniska konciliernas, respektive reformationens teologiska innebörd. Om en på ortodox håll ovanlig förståelse för reformatörernas positioner vittnade särskilt en föreläsning över det sistnämnda ämnet av den nu till S:t Vladimir-seminariet i New York knutne unge professorn Jean Meyendorff. Det goda resultatet av denna »consultation», som var den första i sitt slag, ledde till en hemställan till Faith and Order's arbetsutskott att söka finna en permanent form för ett fortgående samtal av denna typ mellan företrädare för Österns och Västerens teologitraditioner.

PER ERIK PERSSON