

JOH. LINDBLÖM

Vad innebär en »teologisk» syn på Gamla Testamentet?

Den som följt med det teologiska arbetet under de två tre senaste decennierna har ej kunnat undgå att lägga märke till vilken central plats det härovan formulerade problemet under sagda period intagit inom teologien. Problemet har huvudsakligen diskuterats från tre aspekter. Diskussionen har gällt frågan om G. T. och den systematiska teologien, frågan om G. T. och den kyrkliga förkunnelsen och frågan om G. T. som teologiskt forskningsobjekt.

Det systematiska teologiska tänkandet är först och sist intresserat för G. T. som ett dokument för gudsuppenbarelse, sådant som det uppfattas av den kristna tron. Tron på Kristus såsom höjdpunkten av Guds uppenbarelse i vår värld finner i G. T. icke blott en bok som lär oss känna folket Israels religion i gamla tider, den finner däri en urkund som till oss förmedlar en uppenbarelse av evighetskaraktär. Det teologiska tänkandet uttrycker detta på olika sätt. Det ser i den gammaltestamentliga urkunden en Guds självmmeddelelse som betecknar ett skede i gudsuppenbarelsens historia, ett skede i »frälsningshistorien», ett skede i en av Gud ledd historia, som går mot Kristus som sitt mål och i honom når sin fullbordan. Redan i Nya testamentets åskådning representerar G. T. och N. T. för tron i förhållande till varandra det gamla och det nya förbundet, förberedelsen och fulländningen, löftet och uppfyllelsen. Nyare teologiska riktningar finner kanske andra uttryck för förhållandet mellan G. T. och N. T.¹ Gemensamt för det kristna teologiska tänkandet är under alla förhållanden att G. T. vid sidan om N. T. betraktas som Guds ord, båda tillsammans bildande den Heliga skrift med evig giltighet för den kristna kyrkan. Att närmare utföra relationerna mellan G. T. och N. T. och klargöra deras innebörd i det ljus som faller över dem från tron på den centrala uppenbarelsen i Kristus är en väsentlig angelägenhet för systematikerna. Om till detta skall läggas uppgiften att söka besvara värde- och sanningsfrågan, det blir något som det tillkommer dogmatikerna och religionsfilosoferna att sinsemellan debattera.

I tanke på G. T:s uppenbarelsekaraktär har man under senare år rest krav på att G. T. skulle få en mer framskjuten plats i den kyrkliga förkunnelsen. Det har naturligtvis icke i första rummet varit känslan för det »sköna» eller det »uppbyggliga» i talrika gammaltestamentliga textställen som här har varit be-

¹ En originell syn på förhållandet mellan G. T. och N. T. finner man t. ex. i G. Wingren, Skapelsen och lagen, Lund 1958, särskilt sid. 13 ff. och 137 ff.

stämmande, utan besinningen på att också G. T. är Guds ord till oss, vilket har något att säga oss, som vi har skäl att med allvar lyssna till. I och för sig är kravet på gammaltestamentliga texters användning som predikoperikoper fullt legitimt och religiöst väl motiverat, men man bör ha vaken blick för den problematik som här gör sig gällande.

Predikanten har ju alltid att ställa sig inför enskilda gammaltestamentliga textställen och att framlägga dem som ett Guds ord till den församling han har framför sig i dag. Han finner då framför sig texter vilkas innehåll är sådant, att det utan omtolkningar omedelbart kan ställas i en kristen förkunnelses tjänst. Dekalogens bud ingår ju alltjämt som självklara element i den kristna undervisningen. Vissa stycken, t. ex. i Psaltaren, kan ju, utan att man gör våld på innehållet, omedelbart användas som medel till påverkan i kristlig anda. Både här och överallt annars finner man dock i G. T. partier där detta ej kan ske. I sådana fall går predikanten i praktiken vid förkunnelsen fram på huvudsakligen tre olika vägar. 1. Han bortser från det specifikt gammaltestamentliga och läser och utlägger texterna mer eller mindre ofreflekterat, som om de vore nytestamentliga. Han lösgör dem, så att säga, från deras tidsbestämda inramning och transponerar dem till sfären för det evigt giltiga. 2. Han tolkar texten allegoriskt, läser den som ett slags chifferskrift, så att den får betyda något annat eller eventuellt *även* något annat än där står. 3. Han anstränger sig att i de gammaltestamentliga texterna, så långt det bara är möjligt, se profetiska vittnesbörd om Kristus, oberoende av om texterna i fråga alls är menade som profetior eller ej.

När man, om vi tänker på det första fallet, t. ex. predikar över julepisteln, griper man fatt i orden om barnet som födes, glädjen, friden osv., men bortser från att texten faktiskt handlar om en konung på Davids tron i Jerusalem och om ett rike som icke blott är grundat på andliga värden, utan också tjänar nationella ändamål, ett rike alltså av denna världen. Den allegoriska tolkningen har gamla anor. Den var flitigt brukad redan i den äldsta kyrkan — aposteln Paulus' allegorisering över Sara—Isak och Hagar (Sinai)—Ismael (Gal. 4) för att åskådliggöra de två förbunden är ett tidigt exempel — och kan, trots riskerna för vantolkning och förkonstling, någon gång försvaras som ett rent homiletiskt konstgrepp med uppbyggligt resultat, förutsatt — och det är viktigt — att det sker med god religiös smak, och att predikanten i sanningens namn verkligen låter förstå att han allegoriserar och icke ger en sakenlig utläggning. Men den allegoriska metoden innebär dock till sist en omtolkning och överskyler det förhållandet att det gammaltestamentliga budskapet är en sak, det nytestamentliga en annan; den har också i princip förkastats, t. ex. av Luther. Exempel, slutligen, på hur nytestamentliga fakta, särskilt kristusgestalten, läses in i gam-

maltestamentliga texter, som i verkligheten handlar om något helt annat, ger oss talrika kapitelöverskrifter i vissa upplagor av vår gamla bibelöversättning, med början i 1618 års folioupplaga (Gustaf Adolfs bibel). I Tyskland var en tid inom en viss teologisk riktning talet om »das Christuszeugnis im Alten Testament» mycket omhuldat. Genom sitt både historiskt och exegetiskt ohållbara betraktelsesätt har den blivit starkt misskrediterad. Här i Sverige torde det numera vara sällsynt att berättelsen om Abrahams offer på Moria berg utlägges som ett vittnesbörd om offret på Golgata, att man finner Kristus i mannen som brottades med Jakob vid Jabboks vad, eller att man i Jobsbokens skildringar av den plågade mannen från Us ser ett vittnesbörd om Kristus som smärtornas man. Att ävlas att i dylika texter se vittnesbörd om Kristus eller upptäcka nytestamentliga tankar av olika slag leder i regel till att man går miste om det som de verkligen har att säga. På det sättet reduceras i själva verket den skatt som det bibliska budskapet innehåller i stället för att, som man menade, förökas.

Av det sagda framgår att det homiletiska bruket av gammaltestamentliga texter icke är utan sina risker. Naturligtvis kan dessa motverkas genom en effektiv exegetisk och homiletisk undervisning. Det gäller för predikanten att alltid hålla klart, att när han predikar över en gammaltestamentlig text, han har att utlägga ett Guds ord till det gamla förbundets folk, vilket först när det sättes i den rätta relationen till den fulla uppenbarelsen i nya förbundet verkligen angår oss i det läge vari vi nu står. G. T. får ej omtolkas i N. T:s ljus, så att dess innehåll blir något annat än det är; men det skall noga aktas på som ett johannesfinger, som pekar hän mot uppenbarelsen i Kristus, och detta icke blott i de s. k. messianska profetiorna, utan i alla sina delar, positivt eller negativt.²

Jag kommer nu till den tredje i början framställda frågan, den om G. T. som teologiskt forskningsobjekt. Dess skärskådande är mitt egentliga ärende med denna uppsats. Tonen ligger här på termen »teologisk»; och vad jag nu närmast syftar till är icke att diskutera den exegetiska textutläggningen i speciell mening (hermeneutiken), utan den sammanfattande framställningen av G. T:s religiösa innehåll, vilken brukar gå under namnet »gammaltestamentlig teologi». Denna gren av den gammaltestamentliga vetenskapen är f. n. ytterst livligt debatterad; och debatten har ej minst stimulerats genom att under de senaste åren en rad nya »gammaltestamentliga teologier» sett dagen med varierande metoder och olika syften.

Det måste betecknas som ett högst betydande vetenskapligt framsteg, när under 1800-talet en rent historisk behandling av den gammaltestamentliga religionen började arbeta sig fram. Den blev en välkommen ersättning för orto-

² Härom se vidare t. ex. G. Gerleman, Gamla testamentet i förkunnelsen, STK, 32, 1956, sid. 81 ff.

doxiens uppfattning av Bibeln som en källa för bevisställen (*dicta probantia*) till stöd för den kyrkliga läran, pietismens framställningar av det bibliska trosinnehållet som ett medel till praktisk religiös uppbyggelse och upplysningens syn på Bibeln som en urkund för en förnuftig moral- och religionslära. Den blev slutligen också en hälsosam motvikt mot alla försök att ge åt det bibliska stoffet en ovidkommande systematisk form i konfessionell anda och efter ett hävdvunnet dogmatiskt mönster.

Vad jag här har kallat »en rent historisk behandling» av den gammaltestamentliga religionen kunde jag också beteckna som en religionshistorisk beskrivning av Israels religion. I en sådan beskrivning är man angelägen att skildra det forntida Israels religion med samma metod och med samma objektivitet som kännetecknar religionshistorikern, när han skildrar andra folks religioner, vilka det vara må. Det gäller att ge en så noggrann bild som möjligt av den israelitiska religionen i alla dess detaljer, i dess uppkomst och utveckling, dess förhållande till den omgivande religionsvärlden etc., och det utan annat syfte än att framlägga den historiska verkligheten sådan den faktiskt var, oberoende av alla religiösa, konfessionella, kyrkliga eller dogmatiska hänsyn.

En rad förträffliga sammanfattande arbeten av denna typ har i nyare tid utgivits på olika håll: i Tyskland t. ex. av R. Smend, B. Stade—A. Bertholet, G. Hölscher och E. Sellin; i England av W. O. E. Oesterley and T. H. Robinson; i Frankrike av E. Dhorme och A. Lods; i Holland av B. D. Eerdmans osv. Detta blott för att nämna några exempel bland de mest kända verken av detta slag. Det är karakteristiskt för sådana arbeten, att de i sina titlar i allmänhet föredrar »Israel» framför »Gamla testamentet» och »religion» framför »teologi».

Emot detta sätt att behandla den gammaltestamentliga religionen började på 1920-talet en reaktion göra sig gällande. Den baltiske teologen K. Girgensohn framställde, liksom långt tidigare Johann Tobias Beck, kravet på något som han kallade »pneumatisk exege», en exege med syfte att göra G. T:s budskap aktuellt för oss såsom ett Guds ord och med förutsättning i en religiös inställning hos forskaren. Rudolf Bultmann började under intrycket av den dialektiska teologien att tala om en »teologisk exege» med liknande syfte. Otto Procksch krävde av exegeten utom det historiska förståendet också vad han kallade »die pneumatische Erfassung». En exege utan detta syftemål skulle ha gått miste om sin egentliga mening och förfelat sin »teologiska karaktär». Rudolf Kittel ansåg att den gammaltestamentliga vetenskapen först då nått sitt mål, när den ställt frågan om den gammaltestamentliga religionens sanning, dess förhållande till »religionen som sådan» (en högst olycklig formulering) och om dess plats i »den gudomliga världsordningens totalitet», när den med andra ord mynnat i religionsfilosofi. Otto Eissfeldt hördes vid samma tid av den gammaltesta-

mentliga forskningen kräva att den skulle framlägga den gammaltestamentliga religionen i systematisk form som en tidlös och evigt giltig gudsuppenbarelse. En sådan uppgift förutsätter, menade han, hos forskaren tro, tro i kyrklig-konfessionell mening. Själve Hugo Gressmann yrkade i en viktig uppsats om den gammaltestamentliga forskningens uppgifter i *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1924, trots sin utpräglad religionshistoriska orientering, på en djupare uppfattning av det originella, väsentliga, typiska. Den gammaltestamentliga teologien skall arbeta fram »die vorwärtstreibenden Kräfte» i G. T:s religion. Något senare hörde jag själv vid en gammaltestamentlig kongress i Göttingen Artur Weiser (Tübingen) i ett föredrag ställa den fördran på den gammaltestamentliga forskningen, att den skall framställa G. T:s Gud som en levande verklighet, vilken kräver vår tro och underkastelse. Exegeten skall låta denne Gud tala till oss på samma sätt som han talade till den tidens människor.³ Alla dessa forskare är såsom varande betydande vetenskapsmän långt ifrån att förneka det berättigade i, ja nödvändigheten av en rent historisk undersökning och framställning av G. T:s religion. Men de kräver av den gammaltestamentliga forskningen något mer, något därutöver, om de också bestämmer detta på något olika sätt.⁴

Egendomligt nog står vi fortfarande ungefär på samma punkt. Alltjämt kräver man inom vår vetenskap såsom något självklart israelitisk religionshistoria, men på samma gång famlar man efter något annat och något mer, varåt man vill ge namnet »gammaltestamentlig teologi».

Man kan fråga sig vad som har givit anledning till att kravet på en speciell behandling av G. T:s religion, en sådan som man vill kalla »teologisk», med en sådan styrka trängt sig fram under de senaste åren. Några sådana anledningar är lätt skönjbara. Teologerna har som teologer känt den rent profant religionshistoriska behandlingen av den Heliga skrift i allmänhet och G. T. i synnerhet såsom något främmande och i viss mån ovidkommande, något som fördunklade det egenartade i Skriftens religiösa innehåll i förhållande till alla andra religioner. Somliga av det nya kravets förfäktare har varit direkt influerade av den

³ Föredraget med titeln *Die theologische Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft* finns tryckt i *Werden und Wesen des Alten Testaments, Beiheft 66 zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin 1936, sid. 207 ff.

⁴ Se vidare mina tidigare uppsatser *Exegetisk och pneumatisk bibelutläggning*, *STK*, 4, 1928, sid. 26 ff.; *Vad betyder en »teologisk exege» av Gamla testamentet?*, *ibid.*, 10, 1934, sid. 249 ff.; *Das Problem einer theologischen Exegese des Alten Testaments i Zur Neugestaltung des theologischen Studiums*, Göttingen 1935, sid. 61 ff. Vidare min skrift *Gamla testamentet i kyrka och teologi*, Lund 1939. En rikhaltig översikt speciellt över 1950-talets debatt och hithörande litteratur finner man i M. Sæbø, *Hermeneutiske grunnspørsmål*, *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 28, 1957, sid. 18 ff. och 71 ff. Om den nyaste problemställningen se också A. J. Bjørndalen, *ibid.*, 30, 1959, sid. 22 ff. och 92 ff.

dialektiska teologiens uppenbarelse- och kanonbegrepp och dess betonande av exegetens plikt att göra det gudomliga Ordet närgående och aktuellt för oss i vår situation. Den rent religionshistoriska behandlingen av G. T:s religiösa innehåll har icke givit de systematiska teologerna den hjälp de haft rätt att finna hos exegeterna, när de sökt efter en biblisk grundläggning för de kristna trostankarna. Detsamma kan sägas om kyrkans förkunnare, när det gällt för dem att använda G. T. för homiletiskt bruk. Nymarcionismen hos Adolf von Harnack med dess nedvärdering av G. T. och dess gudsbegrepp har också i sin mån varit ett ferment i diskussionen om G. T. och den kristna teologien. Harnacks uppseendeväckande teser angående G. T:s ställning i den kristna kyrkan och hans yrkande på G. T:s uteslutande ur kanon i egentlig mening är ju välkända och omdiskuterade fakta. Man kan vidare erinra om det intresse som G. T. tilldragit sig till följd av det kulturella och politiska läget under de båda storkrigen och nazistregimen med dess antisemitism osv., varvid G. T. på ett särskilt sätt kommit i brännpunkten och blivit föremål för en oförstående och även hatfull kritik med parollen »bort med Gamla testamentet». Man kan i detta sammanhang med rätta också hänvisa till det nya vetenskapsbegrepp som började göra sig gällande i Tyskland på 30-talet med betonandet av vetenskapens uppgift att tjäna »nyttan», statsnyttan, samhällsnyttan, kyrkonyttan osv. Det kan till sist pekas på att de gammaltestamentliga exegeterna själva icke känt sig fullt tillfredsställda med den rent religionshistoriska aspekten och de genetiska och analytiska specialundersökningarna. De hade börjat tröttna på detta och fått på känn att därmed deras uppgift ej varit riktigt löst, utan att något annat och mer krävdes av dem, och det just som exegeter.

De katolska exegeterna — bland dem har många gjort den gammaltestamentliga vetenskapen utomordentliga tjänster — har det på visst sätt lättare än de protestantiska. För dem gäller det helt enkelt att göra allvar av Bibeln såsom innehållande Guds i det väsentliga ofelbara uppenbarelse och ge en systematisk helhetsbild av de gammaltestamentliga tros- och morallärorna, tillrättalagda *ex analogia Scripturae*. Detta är »gammaltestamentlig teologi». Den praktiska tillämpningen hör till moralteologien och den kyrkliga förkunnelsen. Sista instansen för exegeten är den kyrkliga auktoriteten enligt de principer som finns uttalade i just bibelfrågan berörande påvliga encyklikor. Så formulerar Bea (en framstående representant för det påvliga bibelinstitutet i Rom) den gammaltestamentliga teologiens uppgift.⁵ En annan katolsk exeget, van Imschoot, som nyligen utgivit en utmärkt gammaltestamentlig teologi, uttrycker saken så, att det gäller att i systematisk form framlägga »les doctrines de l'Ancien Testa-

⁵ »Religionswissenschaftliche» oder »theologische» Exegese?, *Biblica*, 40, 1959, sid. 322 ff.

ment», de kategoriska utsagor (affirmations) om Gud, sådan han uppenbarat sig för Israel. Materialet ordnar sig sedan, helt naturligt, under rubrikerna Gud (här skiljes på traditionellt dogmatiskt sätt mellan de »metafysiska» och de »moraliska» attributen), Människan och till sist Eskatologien (domen och frälsningen). van Imschoot varnar emellertid för att göra våld på strukturen av den israelitiska tankevärlden och är angelägen att låta också de rent historiska synpunkterna komma till sin rätt. Så ger hans bok trots allt en vetenskaplig och även för protestanter brukbar framställning av den gammaltestamentliga religionen.⁶

Inom den protestantiska bibelvetenskapen råder alltjämt en ganska stor förvirring, när det gäller frågan om hur en framställning av den gammaltestamentliga religionen skall skrivas från teologisk synpunkt, om de förutsättningar en sådan kräver hos forskaren, och om vad dess egentliga uppgift är.

För att börja med det sistnämnda framhålles på många håll att uppgiften är att framlägga G. T:s religion såsom uppenbarelse, såsom Guds ord. Ofta betonas sambandet mellan G. T. och uppenbarelsen i Kristus. Den holländske exegeten Vriezen framhåller med styrka att här måste ske en värdering och ett urval efter den norm som den nytestamentliga förkunnelsen om Kristus erbjuder.⁷ Hempel säger kort och klart att det gäller att känna igen *Spiritus Christi* i G. T.⁸ För erlangenteologen Baumgärtel är den gammaltestamentliga teologiens uppgift att framställa G. T:s innehåll som »frälsningshistoria», ett Guds handlande till människors frälsning med sitt slutmål i Kristus.⁹ Weiser säger att endast den riktigt förstår G. T., som förstår det »kristligt». Endast så kan G. T. hävdas som Guds ord. »Kristus» lär oss skilja mellan det eviga och det tidsbundna. Evangeliet om Kristus är nyckeln till förståendet av G. T.¹⁰ Fr. Hesse uttrycker i en skarp vidräkning med von Rads nyss utgivna gammaltestamentliga teologi saken så, att den gammaltestamentliga teologien har till föremål icke blott Israels tankar om Gud och hans uppenbarelse i historien, utan själva Guds frälsningshistoria, som i Jesus Kristus har nått sitt mål.¹¹ Det är karakteristiskt att forskare tillhörande denna kategori gärna citerar och menar sig arbeta i andan av Luthers formel för de bibliska skrifternas värdering: »Christum treiben».

En grupp exegeter föredrar att tala om Nya testamentet och hela dess bud-

⁶ Théologie de l'Ancien Testament, I–II, Tournai 1954–56.

⁷ Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Wageningen & Neukirchen [1956].

⁸ Altes Testament und Religionsgeschichte, Theologische Literaturzeitung, 81, 1956, sp. 259 ff.

⁹ Erwägungen zur Darstellung der Theologie des Alten Testaments, ibid., 76, 1951, sp. 257 ff.

¹⁰ Vom Verstehen des Alten Testaments, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 61, 1945/48, sid. 17 ff.

¹¹ Kerygma oder geschichtliche Wirklichkeit?, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 57, 1960, sid. 17 ff.

skap som orienteringsprincip. Främst bland dessa är att nämna Walther Eichrodt, vilkens gammaltestamentliga teologi haft en stor framgång i våra dagars bibelvetenskap, och det på både katolskt och protestantiskt håll. Eichrodt menar att den gammaltestamentliga teologiens uppgift är att ge ett tvärsnitt av den gammaltestamentliga trosvärlden under ständig blick på N. T., vilket hjälper oss till det rätta urvalet, och genom vilket först betydelsen av G. T:s religiösa värld i dess djupaste mening går upp för oss. Här räcker det dock ej med en rent historisk betraktelse. Den måste kompletteras med en religiös. Vad som sammanbinder G. T. och N. T. till en oupplöslig enhet är att de tillsammans är ett vittnesbörd om »der Einbruch und die Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes in dieser Welt». Eichrodt söker nu framlägga den gammaltestamentliga trosvärlden i dess »strukturella enhet», varvid speciellt den gammaltestamentliga förbundsidén ger en värdefull orienteringspunkt. Han varnar för en systematisering hämtad från främmande håll och grupperar stoffet under dessa rubriker: Gud och folket, Gud och världen, Gud och människan.¹²

Ernst Sellin, som mycket skarpt skiljer mellan israelitisk-judisk religionshistoria och gammaltestamentlig teologi, uttrycker saken så, att den senare har att framlägga G. T:s åskådningar, i den mån som de av Jesus och apostlarna varit erkända såsom förutsättning och grundval för det av dem förkunnade evangeliet.¹³ A. Jepsen utgår från det kyrkliga kanonbegreppet. Det råder ett inre samband mellan G. T. och N. T. Det förra måste av den gammaltestamentliga teologen ses från N. T:s aspekt. Den gammaltestamentliga teologien är en »Gesamtschau» av G. T., vilken betraktar G. T. just såsom det betraktas i N. T.¹⁴ Berlinprofessorn Rendtorff ser sambandet mellan G. T. och N. T. framför allt i kontinuiteten av den historia för vilken båda är urkunder.¹⁵ Hans Wildberger varnar för en kristologisk utläggning, men hävdar den »bibliska uppenbarelsen» som det för G. T. och N. T. gemensamma och ser i den gammaltestamentliga teologien en framställning av G. T:s vittnesbörd om denna uppenbarelse i dess förhållande till N. T:s.¹⁶ Professor Eduard Nielsen i Köpenhamn har i en redogörelse för det gammaltestamentliga studiet också ägnat några sidor åt den gammaltestamentliga teologien. Han säger kort och klart: »Det er Det ny Testamente, der må avgøre, i hvilken grad og på hvilken måde de gammeltestament-

¹² *Theologie des Alten Testaments*, I–III, Leipzig 1933–39; 5 uppl. av del I, Stuttgart & Göttingen 1957.

¹³ *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig 1933, sid. 1.

¹⁴ *Wissenschaft vom Alten Testament*, Berlin 1958.

¹⁵ *Hermeneutik des Alten Testaments als Frage nach der Geschichte*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 57, 1960, sid. 27 ff.

¹⁶ *Auf dem Wege zu einer biblischen Theologie*, *Evangelische Theologie*, 19, 1959, sid. 70 ff.

lige tekster er teologisk relevante.»¹⁷ Gemensamt för alla dessa försök att fixera den gammaltestamentliga teologiens uppgift är att man oförbehållsamt erkänner vikten av en religionshistorisk beskrivning av G. T:s religion i dess uppkomst och utveckling. Detta som en nödvändig förutsättning för en vederhäftig »teologisk» framställning, hur man nu än definierar den. Likaså möter man ständigt kravet på en systematisk behandling av stoffet, på samma gång som det i allmänhet varnas för en för G. T. självt främmande systematik.

Det har också gjorts försök att vindicera en syn på den gammaltestamentliga teologien, som frigör den från den specifikt kristliga, resp. kyrkliga orienteringen. Carl Steuernagel menade på sin tid att uppgiften för den gammaltestamentliga teologien icke kan vara någon annan än att systematisera de resultat till vilka den religionshistoriska undersökningen kommit.¹⁸ En liknande åsikt har nyligen framlagts i den engelsk-amerikanska tidskriften *The Hibbert Journal* (59, 1960). Här pläderas för en syntetisk behandling av de faktiskt givna data, närmare bestämt de olika bibliska författarnas åskådningar i deras skiftande mångfald. Ingen hänsyn till N. T. bör tagas. Intet urval får göras. Inga främmande synpunkter, konfessionella eller andra, får anläggas. Den gammaltestamentliga teologien skall vara en »descriptive, disinterested theology».¹⁹ Även G. von Rad yrkar i band I av sin mycket omdebatterade *Theologie des Alten Testaments* på en deskriptiv framställning: »Die legitimste Form theologischen Redens vom A. T. ist immer die Nacherzählung.» Objektet är vad Israel självt har utsagt om sin Gud. De gammaltestamentliga texterna är att uppfatta som bekännelser (*kerygmata*) om Gud och hans handlande i historien. Men då dessa mycket varierar, gäller det att behandla de olika dokumenten vart för sig. Den gammaltestamentliga teologien måste därför arbeta i intimaste kontakt med den gammaltestamentliga litteraturhistorien eller inledningsvetenskapen.²⁰ I förordet till andra bandet av sin *Theologie* kompletterar von Rad, i försvar mot en del kritiker, särskilt Hesse och Hempel, dessa satser därhän, att hans mening ej har varit att här skriva en fullständig gammaltestamentlig teologi. Framläggandet av G. T:s kerygma om Gud och hans handlande i historien leder, menar han, med nödvändighet till frågan om G. T:s förhållande till N. T.²¹

¹⁷ Det gamle Testamente i: *Teologien og dens fag* (red. av B. Noack), Köbenhavn 1960, sid. 13 ff. Jfr tidigare H. Birkeland, *Israelittisk-jödisk religionshistorie og gammeltestamentlig bibelteologi*, Norsk teologisk tidsskrift, 37, 1936, sid. 1 ff.

¹⁸ *Alttestamentliche Theologie und alttestamentliche Religionsgeschichte*, Beiheft 41 zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Giessen 1925, sid. 266 ff.

¹⁹ P. Wernberg-Möller, *Is there an Old Testament Theology?* (sid. 21 ff.).

²⁰ *Theologie des Alten Testaments*, Band I, München 1957.

²¹ Andra bandet utkom 1960 med titeln *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1960. I uppsatsen *Typologische Auslegung des Alten Testaments*, Evange-

Ju mer man betonar den gammaltestamentliga teologiens religiösa syftning — att tolka G. T:s innehåll som Guds ord, eller hur man nu vill uttrycka det — desto mer måste man fordra en speciell kvalifikation hos den som vill skriva en gammaltestamentlig teologi. Det talas om ett »existentiellt förstående» (Vriezen). En rätt behandling av ämnet förutsätter tro, enkannerligen tro i kyrklig-konfessionell anda (Eissfeldt). Utan teologi i betydelsen av en forskning som utövas på grundval av en kristlig trosövertygelse och med kyrklig ansvarighet är den religionshistoriska betraktelsen blind (Hempel). Den gammaltestamentliga teologiens utsagor blir ytterst trosutsagor, vilande på personlig religiös erfarenhet. Det gäller att göra det gammaltestamentliga budskapet till något med oss samtidigt, till något som angår oss (*et tua, mea res agitur!*) (Baumgärtel). En nyzeeländsk teolog G. Knight har nyligen under titeln *A Christian Theology of the Old Testament*²² utgivit en gammaltestamentlig teologi, hävdande att uppgiften för den som vill skriva en sådan är att i ljuset av kyrkans uppenbarelsetro, delad av honom själv, framlägga vad G. T. har att säga det tjugonde århundradets människor. Vidare: Endast för den som är fylld av tron på Kristus upplåter sig G. T. som Guds ord. Detta är en Guds gåva, given genom den Helige ande (Weiser). För teologien gäller det att få grepp om den övervärldsliga meningen i den gammaltestamentliga historien. Därvid kräves en förmåga att göra sig samtidig med det förgångna, en lyssnande inställning till Ordet och bistånd av Kristi ande (Mowinckel).²³ Som medlemmar av den kristna kyrkan kan vi rätt förstå G. T:s innehåll. Den »Guds kunskap» som G. T. självt talar om kan endast förstås av den som lever som »gäst» däri, »a resident alien», »a freeman» i Israels religion (Porteous).²⁴ Eftersom den gammaltestamentliga teologien frågar efter Guds mening i Israels religion och efter vilken betydelse den har för oss, fordras hos dess utövare att de ser den inifrån, åtminstone med »sympathetic imagination» (M. Burrows).²⁵

Här finner vi alltså en hel skala av personliga förutsättningar fordrade av den som vill författa en gammaltestamentlig teologi — från en avgjord, bekännande, personlig kristustro till en inlevelse i och förståelse av innehållet, som

lische Theologie, 12, 1952/53, sid. 17 ff., utför han den sist antydda tanken så, att de gammaltestamentliga *kerygmata* eller *credenda* »typologiskt» (dvs. analogivis eller prefigurerande) betraktas såsom pekande framåt mot kristusuppenbarelse i N. T. och kyrkan. Första bandet av *Die Theologie* betecknar den schweiziske teologen R. Martin-Achard icke illa som »une théologie incomplète ou une sorte d'introduction à la théologie»; *Revue de Théologie et de Philosophie*, 4. ser., 9, 1959, sid. 217 ff.

²² London 1959.

²³ Gamla testamentet som Guds ord, övers. av A. V. Ström, Stockholm 1938.

²⁴ I samlingsverket *The Old Testament and Modern Study*, ed. by H. H. Rowley, Oxford 1951, sid. 311 ff.

²⁵ *An Outline of Biblical Theology*, Philadelphia 1946.

ungefär motsvarar vad man kan kräva av var och en som vill begripa, tillägna sig och för andra framlägga ett stoff av andlig natur. Har den gammaltestamentliga teologien till uppgift att söka Guds ord i G. T. och på ett för människor angeläget sätt framlägga den gudsuppenbarelse varav dess innehåll är bärare, är det givet att ingen forskare kan lösa denna uppgift, som icke själv har en positivt religiös inställning gentemot det bibliska budskapet. Kravet på personliga förutsättningar blir här något helt annat, än när det gäller den som efter vanlig religionshistorisk metod skall skildra Israels religion i dess olika skeden och faser. Även den som inte själv är muhammedan kan med stöd av källorna hjälpligt skildra muhammedanismen; så kan den som själv ej bekänner sig till det gammaltestamentliga Israels religion med viss framgång skriva en gammaltestamentlig religionshistoria. Annat blir förhållandet, om det gäller att skildra »de evigt bestående värdena», »det gudomliga» i G. T., den »uppenbarelse», den »frälsningshistoria» som där möter oss.

Då även de som pläderar för en gammaltestamentlig teologi med en specifikt »teologisk» karaktär anser att också en religionshistorisk behandling av den gammaltestamentliga religionen är nödvändig, uppstår givetvis frågan hur de två skall passas ihop med varandra. Även här går vägarna isär. W. Staerk löste på sin tid den gordiska knuten på enklaste sätt, i det han resolut förlade den gammaltestamentliga teologien med dess »wesenswissenschaftliche Vertiefung» av stoffbehandlingen till den systematiska teologien. Så var fältet fritt för exegeterna att skriva Israels religionshistoria efter vanlig religionshistorisk metod.²⁶ Sellin utgav under den gemensamma titeln *Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage* parallellt en *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte* och en *Theologie des Alten Testaments* såsom del I och del II av samma verk (t. o. m. med samma tryckår, 1933), tillsammans bildande en teologisk disciplin med organisk enhet. Andra arbetar in den religionshistoriska behandlingen i den gammaltestamentliga teologiens ram. Så gör t. ex. Eichrodt, som till varje punkt av mer principiell natur fogar mer eller mindre omfattande religionshistoriska utblickar. von Rad inleder sin *Theologie des Alten Testaments* med en första huvudavdelning, innehållande »Abriss einer Geschichte des Jahweglaubens und der sakralen Institutionen in Israel». Först efter den kommer vad som kallas »Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels». Själv har jag i min bok *Israels religion i gammaltestamentlig tid*, som upplagts som en israelitisk religionshistoria, på lämpliga ställen inskjutit (tyvärr alltför kortfattade) systematiska överblickar, vilka avser att åtminstone i någon mån

²⁶ *Religionsgeschichte und Religionsphilosophie in ihrer Bedeutung für die biblische Theologie des Alten Testaments*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Neue Folge, 4, 1923/24, sid. 289 ff.

motsvara vad man väntar sig finna i en gammaltestamentlig teologi.²⁷ Somliga författare av gammaltestamentliga teologier befriar sig helt och hållet från den religionshistoriska behandlingen såsom något som redan bör vara undangiort, men vars resultat de i tysthet begagnar sig av som en förutsättning (så Köhler²⁸ och i sak även Vriezen).

Denna översikt har med avsikt gjorts relativt utförlig, för att läsaren skall få ett begrepp om den aktuella problemställningen och om de vägar man beträtt för att nå fram till vad man kallat en teologisk behandling av G. T.

I allt famlande och trevande kan man skönja drag om vilka man är enig eller om vilka man borde kunna enas.

Det är tydligt att man ej kan undvara den rent historiska behandlingen av det israelitiska folkets religion, utförd efter vanligt religionshistoriskt mönster. Och ingen kan naturligtvis genomföra en sådan behandling bättre än en fackman på den gammaltestamentliga exegetikens område. Hos honom finner man de språkliga förutsättningarna för att förstå texterna, de nödvändiga litteraturhistoriska insikterna om de gammaltestamentliga urkundernas inbördes ålder, deras uppkomst och historia, vidare den kunskap om Palestinas arkeologi och den omgivande kultur- och religionsvärlden, som är nödvändig för en allsidig belysning av de religiösa företeelserna. Utan en sådan rent religionshistorisk grundval hänger varje »gammaltestamentlig teologi» i luften.

Man kan också utan vidare säga att det redan från vetenskaplig synpunkt måste vara av värde att man ej nöjer sig med en uteslutande genetisk-analytisk beskrivning av det forntida Israels religion i alla dess detaljer och med samma intresse för folkreligionen som för de stora personligheternas religion, samma hänsyn till den synkretistiska religionen i den kananeiska miljön som till de klassiska profeternas antipaganistiska religion, utan också söker visa fram vad som är det karakteristiska och typiska i Israels religion, när den möter oss i sin genuina gestalt och hos sina renaste representanter, sina skapande och ledande andar. Att här en viss fara lurar för godtyckligt urval och för anläggande av främmande synpunkter, därom torde alla vara ense. Ingen borde dock med berätt mod förorda en sådan behandling av den gammaltestamentliga religionen, att den görs till något annat än den var, att feltolkning sker av själva texterna och en förfalskning av det religiösa innehållet. På den punkten har mycket felats, även om det har skett i god tro. Särskilt när det talas om systematiseringen

²⁷ Stockholm 1936; andra, omarbetade uppl. 1953.

²⁸ *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1936, där den gammaltestamentliga teologien helt allmänt definieras som en sammanställning av de åskådningar i G. T., »welche theologisch erheblich sind oder es sein können». Vad som menas med »theologisch» får vi inte veta.

av de religiösa tankarna i G. T. såsom en väsentlig uppgift, har man ej alltid observerat faran av att hämta det systematiska mönstret från den kristna dogmatiken eller andra håll, främmande för G. T:s egen religiösa värld.

Det gäller med andra ord att komplettera den religionshistorisk-fenomenologiska detaljbeskrivningen av den gammaltestamentliga religionen med en teckning av *den gammaltestamentliga religionens egenart*. Med »egenart» menar jag då det som utmärker denna religion till skillnad från andra religioner, men också och framför allt det som är genuint och väsentligt från synpunkten av dess egna centrala och bärande grundtendenser. Man är inom den allmänna religionsvetenskapen intresserad av vad man kallar »religionstypologi». Dess syfte är att på grund av komparativa undersökningar karakterisera de olika religionerna efter deras typiska art. Något sådant är påkallat, också när det gäller den gammaltestamentliga religionen, och hör otvivelaktigt med till exegetens arbetsuppgifter.

Man kan begagna sig av olika metoder för att få fatt i och framlägga en religions egenart. Samma metod är ej användbar för alla religioner. Hegel använde på sin tid en spekulativ metod för religionernas, även den gammaltestamentliga religionens karakterisering. Andra har beskrivit den gammaltestamentliga religionen i den fenomenologiska mångfalden av dess karakteristiska huvuddrag. Äter andra har gått mer psykologiskt tillväga och skildrat det typiska i det gammaltestamentliga fromhetslivet. Den som följer den strukturkritiska metoden väljer ut ett idékomplex med ett inre organiskt sammanhang, i vars ram övriga betydelsefulla drag låter sig inpassas.

När det gäller den gammaltestamentliga religionen, synes mig en annan metod ligga närmare till hands. Det är ett vetenskapligt och tydligt påvisbart faktum att denna religion i enastående grad är en teocentrisk religion. Från första kapitlet i Genesis till sista kapitlet av Malaki dominerar texterna av vad Israels Gud säger, vad han gör, vad han vill, fordrar och ger. Israels gudsbild satte sin prägel på de väsentliga sidorna i folkets hela religiösa liv. Den var så att säga den ljus- och energikälla, varifrån ljus och kraft strömmade ut över Israels hela religion och kvalificerade den i dess olika yttringar. Denna gudsbild är i sina huvuddrag vetenskapligt fastställbar och möjlig att beskriva. Det kan naturligtvis ej förnekas att även när det gäller gudsbilden skiftningar förekommer, om vi tänker på olika personligheter, olika skikt och olika tider. Men om vi håller oss till huvudlinjen i Israels religion, den som går från Mose fram genom profeterna och psalmerna, kan endast en överdriven kritik förneka att en viss enhetlighet råder i fråga om det väsentliga och karakteristiska. Man kan uttrycka saken så, att i den gammaltestamentliga religionen gudsbilden är det grundmotiv som är det bestämmande för dess religiösa egenart. Vill man

ha en term för den metod som jag här ville anbefalla, så kan man tala om *grundmotivanalys*, om man nämligen därmed menar ej blott en analys av gudsbilden i sig, utan också av dess återverkningar i det religiösa livet i G. T. överhuvud.²⁹

Den som med gudsbilden som utgångspunkt vill beskriva den gammaltestamentliga religionen i dess egenart måste skildra hur sinaiguden genom Moses tolkning av befrielsen ur Egypten blev historiens Gud. I historien handlade han, där röjde han i och genom sitt handlande sitt väsen och sina avsikter. Där uppenbarade han sig som personlig vilja. Israels historia blev i profetisk tolkning till uppenbarelsehistoria. Befrielsen ur Egypten blev ock beviset för att Jahve hade utvalt Israel bland alla jordens folk till att vara hans folk, över vilket han ville härska som konung och konungslig fader. Detta skedde genom en akt av suverän och omotiverad kärlek. Den gudomliga kärleken i G. T. är utkorelse-kärlek, vars karakteristikum är att ett folk utan all egen förtjänst eller värdighet togs ut ur massan av jordens folk, alla dock hörande till Guds skapelse, för att såsom Guds tjänare bli ett medel till förverkligandet av Guds världsplan. Ett annat uttryck för utkorelsen är att Jahve av eget initiativ stiftat ett förbund med Israel. Israels ställning som utkorelse- och förbundsfolk bestämde dess gudsförhållande och dess etik. Jahve som utkorelsens och förbundets Gud krävde av sitt folk exklusiv hängivenhet, trohet och förtröstan, tacksamhet, ödmjukhet och lydnad. Lydnaden betydde efterlevnad av Jahves bud, som icke blott krävde kultiska prestationer, utan framför allt ett rätt förhållande till nästan: kult med sin egendomliga problematik såsom på en gång påbjuden och kritiserad, på en gång bindande vid Jahve och skiljande från honom, broderskärleken med sin obetingade giltighet å ena sidan och sin nationella begränsning å den andra. Själv visade sig Jahve i sitt handlande med sitt egendomsfolk som kärlekens och vredens Gud: som kärlekens Gud i sin iver att fostra och beredvillighet att förlåta, frälsa och skänka välsignelse, som vredens Gud i sin skoningslösa reaktion mot avfällighet, upproriskhet och synd. Förhållandet mellan folkets religiösetiska situation å ena sidan och Jahves vrede resp. kärlek å den andra i dess egendomliga spänning innebar en för den gammaltestamentliga religionen egenartad problematik. Jahves välbehag visade sig i att han skänkte *schälôm*, välfärden, som innebar både andlig och materiell välsignelse. Förutsättningen å folkets sida för att denna *schälôm* skulle undfås, var att folket stod i ett rätt förhållande till sin Gud eller genom omvändelse ställdes i ett rätt förhållande till honom.

Hela Israels historia betraktades av dess andliga ledare som en väg, ett dramatiskt skeende under Guds ledning, förande fram mot förverkligandet av Guds

²⁹ Till det följande jfr Lindblom, Den gammaltestamentliga religionens egenart, LUA. N. F. Avd. 1. Bd 31. Nr 1, Lund 1935.

plan icke blott med Israel utan också med världen. Så blev det eskatologiska perspektivet något väsentligt i Israels religion. Den utmynnade i hoppet om den messianska tiden, som, i korthet sagt, skulle innebära det fulla förverkligandet av utkorelsens och förbundets idé, ej blott innefattande Israels religiösa och moraliska förvandling genom den gudomliga kärlekens undermakt till ett nytt Israel, till ett Guds folk i sann mening och såsom part i ett nytt förbund, utan också medförande hednafolkens underkastelse under Israels Gud.

Under Israels hela historia hade individualreligionen en given plats inom folkreligionens ram, om också i samband med folkenhetens sönderbrytande genom de nationella katastroferna på 500-talet individen trädde i förgrunden på ett helt annat sätt än tidigare. Den enskilde israelitens gudsförhållande betydde att den enskilde såsom en organisk lem i folket på sig tillämpade egendomsfolkets förmåner och förpliktelser. Den gammaltestamentliga religionens egenart kan icke skildras utan att också den individuella omvändelsen och vedergållningen och den personliga gudshängivelsen fattas i sikte.

Av allt detta får man ej en riktig uppfattning, om man ej tar noggrann hänsyn till det faktum att de hebreiska orden för just de centrala religiösa begreppen ofta är så känsligt och karakteristiskt nyanserade, att det är omöjligt att exakt återge dem med till synes närliggande termer, hämtade från de västerländska språkens ordsfatt. Hebreiska ord som plägar återges med t. ex. »tro», »rättfärdighet», »kärlek», »synd», »frid», »lag» ('*æmūnāh*, *sedākāh*, *chæsæd*, *pæscha'*, *schālôm*, *tōrah*) motsvaras mycket ofullkomligt av de svenska uttrycken; vad de egentligen innebär kan endast återges med omskrivningar eller alldeles nya ord. Språkvetenskapen träder här på ett överraskande sätt i teologiens tjänst. Detta faktum utgör en varning för att när det gäller t. ex. att typologiskt jämföra G. T:s religion och kristendomen laborera med en färdig terminologi och traditionella klichéer.

De härovan skisserade och med dem nära sammanhängande temata bildar ej blott sinsemellan en organisk enhet, utan hör också på det närmaste samman med det gammaltestamentliga Israels gudsbild. Att närmare diskutera och klargöra allt detta hör till dens uppgift, som vill skildra den gammaltestamentliga religionen i dess egenart. I och med att den gammaltestamentlige forskaren fyllt denna uppgift har han givit åt den fenomenologisk-religionshistoriska detaljskildringen av Israels religion dess avslutande och sammanfattande komplement.

Den tes jag nu ville framlägga är denna: *Den uppgift som tillkommer en »gammaltestamentlig teologi» är att beskriva Gamla testamentets religion i dess egenart med orienteringspunkt i dess gudsbild.*³⁰

³⁰ De här utvecklade synpunkterna framlade jag redan i ett föredrag vid en teologisk konferens i Königsberg 1934 (Das Problem etc., se ovan, not 4) samt i en föreläsning vid en

Därav följer att den gammaltestamentliga teologien bör vara objektiv och deskriptiv. Dess uppgift är att skildra något faktiskt; all spekulation av religionsfilosofisk eller dogmatisk natur måste hållas borta. Att söka förverkliga sitt syfte genom att i gammaltestamentliga texter läsa in nytestamentliga tankar, resp. »vittnesbörd om Kristus», är att slå in på en avväg, som leder bort från det historiskt verkliga och till undertryckande av den sanningen att G. T. representerar det gamla förbundet och N. T. representerar ett nytt förbund. Det samma gäller ock om varje försök att tyda G. T. utifrån något på förhand färdigt dogmatiskt system eller en konfessionell-kyrklig åskådning. N. T. kan, exempelvis, visserligen tjäna som en slagruta för upptäckande av G. T:s djupaste tankar, men får ej bilda normen för dess exegetiska tydning. G. T. måste tolkas utifrån sig självt; och detta kräver i sanning icke ett ringare mått av allvar och möda hos forskaren, än om han skulle tyda det utifrån andra aspekter, om än aldrig så sublimala. Att forskaren härvid också kan ha hjälp av sitt personliga engagemang i den nytestamentliga religionen säger sig självt. Detta är dock något annat än att man av honom fordrar religiösa eller konfessionella kvalifikationer som helt faller utanför vad som är sakligt motiverat och vetenskapligt kontrollerbart, krav ofta lika grumligt framställda i principdebatten som i praktiken fragmentariskt och suddigt tillämpade.³¹ De direkt religiösa och konfessionella synpunkterna hör hemma i predikan, icke i forskningen. En sammanblandning av förkunelse och vetenskap leder till resultat lika otillfredsställande för den som söker uppbyggelse som för den som söker vetenskaplig sanning. De gammaltestamentliga teologierna (stundom ock kommentarerna) visar ej sällan prov på dylik sammanblandning. Icke heller kan den vetenskap som vi

gammaltestamentlig kongress i Göttingen 1935 (tryckt i *Werden und Wesen des Alten Testaments, Beiheft 66 zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin 1936). En liknande uppfattning av den gammaltestamentliga teologiens uppgift har senare framlagts av strassburgprofessorn E. Jacob i hans arbete *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel & Paris 1955. Denne utmärkte författare avböjer den »pneumatiska» likaväl som de spekulativa, dogmatiska och kristologiska tolkningarna av G. T. Den gammaltestamentliga teologien skall vara en deskriptiv vetenskap, men framställa det enhetligt typiska (l'unité) i den gammaltestamentliga religionsvärlden, enkannerligen från synpunkten av den gammaltestamentliga föreställningen om Gud och hans förhållande till människan och världen. Jacob begränsar dock väl snävt denna uppgift. Han menar att icke blott de religiösa institutionerna, utan också fromhetslivet och etiken faller utanför den gammaltestamentliga teologiens specifika domän (sid. 26). Den religionshistoriska aspekten på Israels religion lämnas principiellt åsido. Även Rowley gör uppenbarelsen av Gud i historien sådan den (uppenbarelsen) tolkats av G. T:s inspirerade gudsmän till den gammaltestamentliga teologiens objekt; *The Faith of Israel. Aspects of Old Testament Thought*, London 1956, sid. 13 ff. Även Jepsen ledes av sina utgångspunkter att betona Gud och hans handlande som den gammaltestamentliga teologiens huvudtema; *anf. arb.*, sid. 18 ff.

³¹ Jfr t. ex. Aage Bentzen i en kritik av Eichrodt i *Teologisk Tidsskrift for den danske Folkekirke*, V, 5, 1934, sid. 288 ff.

kallar gammaltestamentlig teologi *bevisa* att G. T. är Guds ord. Detta kan över huvud ingen vetenskap bevisa. Att G. T., såsom Skriften i dess helhet, är Guds ord är ett omdöme som tron faller, icke någon vetenskap.³²

En gammaltestamentlig teologi måste i viss mening vara en systematisk framställning. Det är sant att G. T. självt är främmande för allt vad system heter (såsom för övrigt judiskt religionstänkande än i denna dag). Om det också inte är fullt så illa ställt som professor C. R. North menar, när han säger att ett försök att systematisera G. T:s religion »is like trying to count a flock of sheep that will never be still»,³³ så företer dock G. T:s religion, även dess gudsbild, så betydande skiftningar, att en systematisk behandling i sträng, framför allt logisk, mening, är omöjlig att genomföra. Men en sammanställning med ett inre sakligt sammanhang är ingen omöjlighet. Det låter sig väl göra att till ett organiskt helt ordna de tankar som ligger inneslutna i och grupperar sig kring den gammaltestamentliga gudssynen, särskilt om man håller sig till det högre planet. Ett urval måste ju ske, ungefär så som zürichprofessorn V. Maag uttrycker saken i polemik mot von Rad: det gäller att skilja mellan de »vittnesbörd» som formulerats i andra och tredje hand av en mer eller mindre stereotyperad tradition och de stora personligheternas vittnesbörd om vad historien och det personliga gudsförhållandet omedelbart haft att säga dem om Israels Gud.³⁴ Ett system av detta slag gör icke våld på den gammaltestamentliga religionens egenart, utan framhäver den i stället, och ägnar sig sålunda att bli det adekvata innehållet i den gammaltestamentliga teologien, sådan den här har uppfattats.

En gammaltestamentlig teologi av detta slag kastar icke loss från den historiska förankringen. Den talar icke bara och icke ens i första rummet om Gud i allmänhet, utan om Israels Gud, icke om människan, utan om Israel och israeliten, icke om religionen, utan om tron på utkorelsens Gud, icke om synden, utan om upproriskheten mot Jahves bud, icke om dygden eller det goda, utan om lydnaden för Jahves vilja.

En sådan gammaltestamentlig teologi, en som bevarar det konkreta, det i sig bestämda och karakteristiska i G. T:s gudstro, sätter ett pålitligt material i händerna på den som vill anställa en jämförelse mellan gammaltestamentlig religion och nytestamentlig, resp. kristendomen, och fastställa den teologiska relationen mellan båda. Vad kan man bättre begära av en gammaltestamentlig teologi? Den vägrar dock att låta sig fångas i formler. En teologi som eventuellt jämför

³² Jfr nyligen R. Bring, Bibeln såsom Gud ord, STK, 37, 1961, sid. 17 ff.

³³ I en uppsats om gammaltestamentlig teologi och hebreisk religionshistoria i *Scottish Journal of Theology*, 2, 1949, sid. 113 ff.

³⁴ *Historische oder ausserhistorische Begründung alttestamentlicher Theologie?*, Schweizerische theologische Umschau, 29, 1959, sid. 6 ff.

olika religiösa typer genom att flytta om de religiösa idéerna, som man flyttar om pjäserna i ett schackspel, strandar här ohjälpligt på den gammaltestamentliga religionens historiska egenart, dess egenskap att trots alla förbindelser med N. T. vara en religion *sui generis*. Den kristne tänkaren har förvisso en stor uppgift, när det gäller att klargöra likheter och olikheter mellan gammaltestamentlig tro och nytestamentlig, resp. det uppenbaresemässiga sammanhanget mellan G. T. och N. T., men med förenklade formler eller en aldrig så fyndig terminologisk etikettering kommer man här ingen vart. Icke minst kan en sådan gammaltestamentlig teologi bli en varning för att, som stundom sker, tolka den gammaltestamentliga religionen som judendom eller i varje fall i överensstämmelse med den bild man gjort sig av judendomen såsom ensidig och konsekvent lagreligion. En sådan förväxling av G. T:s religion och judendomen har ofta lett teologien på villospar.

Den fornisraelitiska religionshistorien och den gammaltestamentliga teologien har var för sig sin egen uppgift; men dessa uppgifter står i närmaste samband med varandra. Idealet synes mig vara att de båda särdisciplinerna behandlas i ett sammanhang, så att Israels religionshistoria och den gammaltestamentliga teologien presenteras som två avdelningar av samma verk, exempelvis med titeln »Gamla testamentets religion».³⁵ Det är i varje fall att rekommendera, om det gäller att skriva för den akademiska undervisningens behov. Naturligtvis kan också ett yttre särskiljande försvaras, men då måste man i alla fall ha klart för sig att en gammaltestamentlig teologi utan förankring i Israels religionshistoria svävar i luften, och att en israelitisk religionshistoria utan en gammaltestamentlig teologi saknar sin krönande avslutning.

I den diskussion som härovan har refererats har man lagt mycken vikt vid termen »teologisk», om man också har låtit den betyda ganska olika ting. Kan man kalla en framställning av G. T:s religion med den här angivna strukturen »teologisk»? Tyvärr skulle det vara svårt att i dag t. o. m. av teologiska systematiker av facket få en entydig definition av begreppet teologi. Men därom torde alla kunna enas att teologien i specifik mening (i betydelsen av systematiskt teologiskt tänkande) till föremål har gudsuppenbarelsen eller gudstron i en eller annan bemärkelse. Om man med Einar Billing på ett tidigare stadium gör gudsuppenbarelsen i historien till direkt föremål för det teologiska tänkandet eller med Billing senare (vilket jag vet av ett personligt samtal med honom vid jultiden 1935) definierar teologiens uppgift så, att den har att genomtänka hela tillvaron i det ljus som faller däröver från förtröstan på Gud i Jesus Kristus, eller så, att den har att genomtänka hela vår tillvaro i det ljus som faller där-

³⁵ En liknande uppdelning förordas också av Birkeland, *anf. arb.*, sid. 18.

över från den centrala gudsuppenbarelsen i Kristus, eller, som nu är vanligt, uttrycker saken så, att teologien i principiell mening är en systematisk framställning av det kristna trosinnehållet, kommer man ändå alltid fram till något varmed just det är analogt, som jag ville fordra av den gammaltestamentliga teologien, nämligen att den skulle ge en framställning av den gammaltestamentliga religionen med G. T:s Gud som orienteringspunkt.

I diskussionen om den gammaltestamentliga teologien har man ständigt betonat det gagn den borde göra teologien i övrigt och ävenledes den kyrkliga förkunnelsen. Man har menat att den rent religionshistoriska framställningen av folket Israels religion icke har något att ge i teologiskt och kyrkligt hänseende. Den är blind, sade Hempel; den ser ej de »teologiska» värdena. Såsom den gammaltestamentliga teologien här har beskrivits, kan den utan tvivel (även om den som fullvärdig vetenskap har sitt värde i sig själv, utan alla bihänsyn) göra icke blott den systematiska teologien och den nytestamentliga exegetiken, utan även den kristliga predikan stora tjänster. Att närmare utföra detta skulle här föra oss för långt.

Jag vill dock peka på en enda bestämd sak, därför att den ofta har förbi-setts.³⁶

En gammaltestamentlig teologi som sakligt skildrar den gammaltestamentliga gudstrons egenart kan hjälpa oss att upptäcka och hålla fast värden som visserligen är inneslutna i den nytestamentliga kristendomen, men i G. T. får en särskilt stark och ofrånkomlig betoning. Jag tänker t. ex. på Gud såsom skapel-sens och skapelseordningarnas Gud, Gud såsom historiens Gud, uppenbarande sig i historien och verkande i världen som en suverän personlig vilja, Gud såsom den kämpande Guden, som står i oavlätlig men till sist segrande kamp mot allt som står honom emot. Jag tänker på det konsekvent eskatologiska perspektivet, på Gud såsom heligt Majestät, som kräver vår ödmjuka underkastelse och lydnad i fruktan och bävan; jag tänker på världen såsom trots allt Guds värld, på människan såsom skapad till Guds avbild, människan i sin höghet mitt i sin förnedring. Så kan G. T. i det kristna tänkandet, den kristna predikan, det kristna fromhetslivet göra tjänst som skyddsvärn mot falsk dualism, falsk mystik, falsk gnosis, hednisk panteism, varje statisk uppfattning av historien, all mänsklig hybris och allt lösaktigt missbruk av den gudomliga nåden, såsom ock mot all desperat nedvärdering av människan och det mänskliga livet.

³⁶ Till följande tankegångar jfr min artikel *The Old Testament in the Christian Church*, *The Expository Times*, 51, 1940, sid. 374 ff.

ERKKI KANSANAHO

Finska kyrkans gudstjänstordning

När Yngve Brilioth år 1929 installerades som professor vid universitetet i Lund, höll han sin installationsföreläsning över ämnet: »Finlands kyrkoskick». Han uttalade då om finska kyrkan bl. a. följande: »Besökaren i en av Finlands landskyrkor befinner sig, även om språket råkar vara honom främmande, i en egendomligt välbekant atmosfär. Men fördjupar han sig i liturgiens detaljer, i psalmbok, i kyrkoförfattning, möter han städse nya egendomligheter, som ofta stimulera eftertanken, ej sällan kasta ett säreget ljus över den svenska kyrkans förhållanden.» Och biskop G. O. Rosenqvist har å sin sida gjort följande konstaterande i sin bok »Finlands kyrka i det senaste halvseklets brytningstider»: »När en gäst från Sverige deltar i en högmässa i Finlands kyrka, möter han en gudstjänstform, som i väsentliga moment är lik Sveriges och kommer honom att uppleva en säregen hemkänsla. Men han överraskas också av olikheter, och det ofta när han minst väntar det.»

Efter det att ovan anförda uttalanden har gjorts, har Finlands kyrka fått en ny gudstjänstordning. Kyrkohandbokskommittén framlade för 1958 års kyrkomöte ett förslag till evangeliebok och kyrkohandbok. Därav antog kyrkomötet evangelieboken och handbokens högmässoritual, det senare för användning tills vidare. Handbokens utarbetande i övrigt uppdrogs åt en ny kommitté.

Det viktigaste resultatet, som uppnåddes, var evangeliebokens antagande. Däremot hade kyrkomötet mycket svårare för att godkänna gudstjänstordningen, som i vissa detaljer visade sig vara problematisk. Kyrkomötet måste tydligen än en gång ta upp denna fråga. De viktigaste tilläggen rörde Introitus-texter för varje gudstjänst samt nya prefationsböner, men gudstjänstens grundstruktur förblev densamma. Förändringar gjordes bara i några små detaljer utan principiell betydelse. Sålunda behåller både Brilioths och Rosenqvists konstaterande alltfört sin giltighet.

Både i handbokskommittén och i kyrkomötet framgick det klart, att den finska gudstjänstordningen rymmer särskilt tvenne moment, som är av principiell natur och ställer problem, som är svåra att lösa. Dessa har varit föremål för uppmärksamhet i den liturgiska diskussionen i hela den lutherska världen. Just i utgestaltningen av dessa moment är det som den svenska och den finska gudstjänstordningen klarast skiljer sig från varandra. Andra olikheter är jämförelsevis små. De moment jag här tänker på är *gudstjänstens inledningsparti* och vidare *text-*

läsningen. För att ta ett exempel bara från de skandinaviska kyrkorna kan vi påvisa, att det beträffande gudstjänstens inledning råder fyra olika bruk. I Danmark har man inte alls någon syndabekännelse, i Norge har man syndabekännelse men ingen avlösning eller nådeförsäkran, i Sverige har man både syndabekännelse och nådeförsäkran och i Finland mellan dessa båda Kyrie eleison. På samma sätt är det olika praxis beträffande textläsningen. I Sverige läses två texter från altaret, i Finland bara en. Som en kuriositet kan nämnas, att i Norge, Sverige och Finland, där vi har samma tre textserier i alla tre kyrkorna, använder dessa olika år i alla tre länderna. Vi predikar således aldrig över samma texter samtidigt. I Danmark har man bara två textserier.¹

De här exemplen, som skulle kunna kompletteras genom att undersöka motsvarande moment i andra lutherska kyrkors handböcker, är tillräckliga för att visa, att det finns problem inte minst i de här nämnda momenten i gudstjänstordningen.

*

Den lutherska gudstjänsten stabiliserades under 16- och 1700-talen inom hela det svenska väldet i de former, som 1614 års- och 1693 års handböcker bestämde. I synnerhet 1693 års *handbok* symboliserade under långa tider det lutherska gudstjänstlivet såväl i Sverige som i Finland och de lutherska länderna i Balticum. I början av svenska mässan, liksom i början av många andra lutherska gudstjänstordningar stod syndabekännelsen jämte den därtill hörande avlösningen i form av en bön och en tillönskan eller en nådeförsäkran. Då ett särskilt skriftermål vid nattvardsgång under reformationstiden, gentemot Luthers åsikt, på många ställen hade uteslutits, ersattes detta med en syndabekännelse, som förenades med gudstjänsten. Denna syndabekännelse kunde placeras antingen just i början av gudstjänsten på platsen för »Confiteor» i den romerska mässan, eller efter gudstjänstens slut eller också efter predikan. Man kunde också läsa den både i början av gudstjänsten och efter predikan, liksom i Sverige. Längre fram i utvecklingen har den senare syndabekännelsen jämte avlösning fallit bort. För alla de gudstjänstordningar, där syndabekännelsen är placerad i början av inledningsavdelningen, var det karakteristiskt, att den följande avlösningen var formad som en bön eller en tillönskan. Däremot var den avlösning, som följde på en syndabekännelse efter predikan vanligen ovillkorlig. Efter *syndabekännelsen* och *avlösningen* i gudstjänstens inledningsavdelning

¹ R. Gyllenberg, Likheter och olikheter i de nordiska kyrkornas helgdagsordning och gudstjänstformer, Ny kyrklig tidskrift 1956, ss. 148–156.

följde under reformationstiden *Introitus*, samt enligt den urgamla kristna gudstjänsttraditionen *Kyrie* och *Gloria* i omedelbar följd.²

Problemet med gudstjänstens inledningsavdelning uppstod i samband med att man utelämnade *Introitus* ur gudstjänstordningen. Eftersom ingångspsalmen motsvarade *Introitus*, fann man det överflödigt att upprepa detta moment efter syndabekännelsen. Så blev fallet bl. a. i den svenska och finska handboken av 1614. Nu kom å ena sidan syndabekännelsen och avlösningen och å andra sidan *Kyrie* och *Gloria* att höra samman. I många lutherska länder tolkades nu *Kyrie* – avvikande från den ursprungliga betydelsen – som en syndabekännelse och *Gloria* som en lovsång för avlösningens skull. Därför måste också deras placering ändras, så att det skulle bli konsekvent. Med andra ord: Man måste flytta *Kyrie* mellan syndabekännelsen och nådeförsäkran. I Sverige förfor man emellertid inte på det sättet, utan i båda de ovannämnda handböckerna förblev man vid den gamla ordningen från reformationstiden och fasthöll vid den ursprungliga tolkningen. Denna ordning har bevarats i Svenska kyrkans handbok ända till våra dagar. Som bekant anser den nutida liturgiska forskningen, särskilt i Tyskland, denna gamla ordning vara ett väsentligt kännemärke för den lutherska gudstjänsten. Samhörigheten mellan *Kyrie* och *Gloria* är inte endast en gammal tradition från tidig kristen tid, utan den ger också ett utomordentligt uttryck för den lutherska rättfärdiggörelseläran.³

Den svenska handboken av 1693 hade i huvudsak tjänat ut vid 1800-talets början. Handboken förblev gällande endast i Finlands kyrka, där den var i officiellt bruk ända till år 1886. Svenska kyrkan fick sin nya handbok 1811 och de ryska lutherska kyrkorna fick 1832 sin egen agenda.⁴ Dessa reformer åstadkom, att Östersjöområdet arv av enhetlig luthersk gudstjänst gick till spillo. Vidare utgav konung Fredrik Wilhelm III av Preussen på 1820-talet sina omtalade agendor, som väckte diskussion i alla evangeliska kyrkor. Den preussiske konungen ivrade för en kyrklig union, och detta förhållande var ägnat att väcka opposition mot alla hans strävanden från dem som här tänkte annorlunda. Många ifrågasatte i vad mån härskaren över huvud taget hade rätt att befatta sig med gudstjänsten. Som en motvikt mot det »förfall», som under upplysningstiden

² Å. Andrén, Nattvardsberedelsen i reformationstidens svenska kyrkoliv, s. 47. B. Klaus, Die Nürnberger Deutsche Messe 1524, Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 1955, s. 1–46. A. Boës, Die reformatorischen Gottesdienste in der Wittenberger Pfarrkirche von 1523 an, Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 1958–59, s. 1–40.

³ Se t. ex. K. F. Müller, Die Neuordnung des Gottesdienstes, Theologie und Liturgie (1952), s. 290.

⁴ Redan 1808 hade liturgiska anvisningar utarbetats för de ryska protestanterna. Dessa anvisningar var helt i enlighet med upplysningens och rationalismens anda och avvek alltigenom från den gamla svenska handbokens grundsatser.

hade drabbat Tysklands kyrkor, ville konungen skapa en gudstjänstordning, som följde reformationstidens traditioner. »Jeder unverständige Priester bringt seine ungewachsenen Einfälle zu Markte, will modeln und ändern, was die unsterblichen Reformatoren Luther und Melanchton gemacht und angeordnet haben.» Liturgien skulle i gudstjänsten vara som en parad i krigshärens, fullkomligt överlagd, proportionerlig, enhetlig och punktlig. Den preussiska agendans största positiva betydelse var måhända det, att den tvingade både forskare och kyrkoredare att aktge på gudstjänstens teologiska underbyggnader.⁵ Å andra sidan kom just denna handbok att ge upphov till en värre oreda än den som tidigare rått.

De ovannämnda svenska och preussiska gudstjänstordningarna är allmänt kända. I detta sammanhang är det kanske motiverat att bara konstatera, att Preussiska agendan uppenbart visar påverkan från den svenska handboken av 1811.⁶ Problemet om hur alla de nämnda handböckerna förhåller sig till varandra är synnerligen komplicerat. För vår uppgift knyter sig det största intresset till *den ryska lutherska agendan av år 1832*. Efter långa förberedelser tillsattes i Ryssland 1829 en kommitté, som fick till uppgift att utarbete kyrkolag och agenda. Dessa kom att bli normgivande för alla lutherska kristna i det ryska väldet förutom de som bodde i Finland och Polen. Till denna kommitté kallades enligt kejsarens önskan en preussisk sakkunnig. Till detta uppdrag utnämnde den preussiske konungen generalsuperintendenten i Pommern, biskop Georg Ritschl.⁷ Han fullgjorde sitt uppdrag i Petersburg åren 1829–30. Anledningen till Ritschls ryska resa försökte man noga hemlighålla, vilket var ägnat att ge fart åt rykten, som det inte var lätt att tillbakavisa.⁸ Både kyrkolagen och agen-

⁵ P. Graff, *Die Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der Evangelischen Kirche Deutschlands II*, s. 26–61, 109–113. L. Fendt, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, s. 202–207. B. Klaus, *Die Rüstgebete, Leiturgia II*, s. 560–565.

⁶ Detta gäller i synnerhet konfirmations-, bikt-, vigsel-, jordfästnings- och ordinationsritualen. Preussiska agendans källa har varit Fr. W. von Schubert, *Schwedens Kirchenverfassung und Unterrichtswesen I–II*, 1820–21. (Arbetet utkom på svenska: *Sveriges Kyrko-Författning och Läroverk I–II*, 1822–25.) Se närmare: D. Helander, *Svenska kyrkohandboken 1811 och Preussiska agendan 1822*, *Från skilda tider*, Studier tillägnade Hjalmar Holmqvist 1938, s. 225–246. D. Helander, *Den liturgiska utvecklingen i Sverige under 1800-talet* (1934) och *Den liturgiska utvecklingen i Sverige 1811–1894* (1939).

⁷ Som möjlig sakkunnig nämndes först den i de svenska, finska och baltiska ländernas kyrkoförhållanden väl insatte superintendenten och professorn Friedrich Wilhelm von Schubert. På förslag var också andra teologer. Se beträffande kommittéledamöterna: H. Dalton, *Verfassungsgeschichte der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland* (1887), s. 310–312. H. Dalton, *Zur Geschichte der evangelischen Kirche in Russland* (1893), s. 4–12. Albrecht Ritschls artikel om sin fader: *Realencyklopedie für prot. Theologie und Kirche*, 1884, XIII, s. 1–6.

⁸ Ryktena, som gällde den till den grekiskkatolska tron nyss konverterade ryska kejsarinns svärigheter i den nya omgivningen, fick lätt också politisk färg. Se närmare: Paul de La-

dan offentliggjordes år 1832 på tyska. Agendans svenska upplaga utkom 1834 och den finskspråkiga 1835.⁹

Till grund för den ryska kyrkohandboken tog man den svenska handboken av år 1693 i dess tyska upplaga, men därjämte användes också den preussiska agendan och delvis den svenska handboken av 1811, som likaledes hade utkommit i tysk översättning.¹⁰ Kommittén betonade i sitt arbete förutom arvet från reformationen även kyrkomusikens betydelse. Ritschl var själv särdeles musikalisk. Dessutom skulle man försöka få gudstjänsten så kort som möjligt, eftersom man i nästan alla kyrkor måste hålla två gudstjänster efter varandra, en tysk och en på respektive folkspråk.¹¹ De sistnämnda synpunkterna orsakade, att kommittén inte använde den ordinarie preussiska gudstjänstordningen, som närmast påminde om det gamla svenska ritualen, utan valde till förebild en kortare form av agendan, som kallades »Abgekürzte und mit Chören versehene Liturgie». Denna var avsedd för predikogudstjänster utan nattvardsfirande. Från denna liturgi hade man tagit bort den Introitus, som i det fullständiga ritualen hade sin plats före Kyrie. Således kom Kyrie, som sjöngs av kören, att bli en direkt fortsättning av syndabekännelsen. Kyrie utgestaltades så liksom av sig självt till en komplettering av syndabekännelsen.¹² Eftersom just denna guds-

garde, *Über einige Berliner Theologen* (1890). Otto Ritschl, *Die Sendung des Bischof Ritschl nach Petersburg* (1890). H. Dalton, *Zur Geschichte der ev. Kirche in Russland*, s. 1—4. Otto Ritschl, som var Georg R:s sonson, såväl som Dalton tillbakavisar ryktena och framställer det faktiska syftet med resan.

⁹ *Gesetz für die evangelisch-lutherische Kirche in Russland*, 1832. Jämte kyrkolagen publicerades: *Agende für die evangelisch-lutherischen Gemeinden im Russischen Reiche*, vilken innehåller också »Musicalische Beilage». — Agendans svenska upplaga: *Kyrkohandbok för Evangeliskt-Lutherska Församlingarne i Ryska Riket*, 1834. Vissa av handbokens principer har utretts i Georg Ritschls förord till agendan och i den svenskspråkiga upplagans särskilda förord. Se: C. O. Rosenqvist, *Det liturgiska arbetet i Finland I*, s. 35—38.

¹⁰ *Hand-Buch, worinn abgefasst ist: wie der Gottesdienst mit christlichen Ceremonien und Kirchen-Gebräuchen in unserm Schwedischen Gemeinen soll gehalten werden*, Stockholm 1807. — *Agende für die evangelische Kirche in den Königlich Preussischen Landen*, 1829. — *Kirchenhandbuch, worin festgesetzt ist, wie der Gottesdienst in den Schwedischen Gemeinen verrichtet werden soll*, Lübeck 1825.

¹¹ I kommitténs motivering sägs: »In jedem öffentlichen Sonntags- und Festtags-Gottesdienst das Kyrie, Gloria, die sonntägliche Perikope, das Credo, Sanktus, Agnus Dei und Dona pacem nach dem Muster der preussischen Agende aufzunehmen.» Dessutom bestämdes, att man skulle sätta Halleluja i gradualpsalmens ställe och placera psalmen som predikstolpspsalm, att kören eller församlingen skulle få rikligt med sångavdelningar, att man skulle försöka få liturgien i sin helhet kort, och att prästerna skulle förbjudas att ändra ordalydelsen i bönerna. Yttrande om handboksförslaget infordrades från teologiska fakulteten i Dorpat. Detta var i alla huvudpunkter tillstyrkande. Fakulteten gav stort erkännande åt kommittén, men gjorde dock vissa små rättelser i förslaget. H. Dalton, *Zur Geschichte der ev. Kirche in Russland*, s. 26—27, 29—32.

¹² *Agende 1829, I*, s. 27.

tjänstordning på grund av sin ringa längd vann anklag vid omkring, var den ägnad att förändra uppfattningarna om betydelsen av gudstjänstens inledningsdel.¹³ Den ryska agendan erbjöd ett särskilt tydligt exempel därpå.

I den ryska lutherska gudstjänsten följdes den korta syndabekännelsen ur preussiska agendan av Kyrie, som sjöngs av kören. Därefter uttalade prästen avlösningsordet, som i förkortad form hade tagits ur den svenska handboken (Den allsmäktige, ewige Gud . . . förläte oss alla våra synder . . .) och som hade namnet »den så kallade allmänna absolution».¹⁴ Sedan sjöng kören Amen, varefter prästen sjöng Gloria. Detta följdes av körens Laudamus respektive trefaldighetspsalm. Inledningsavdelningen i sin helhet hade sålunda karaktären av *allmänt skriftermål*. Dessutom bör det observeras, att prästen från altaret läste endast en text och att gradualpsalmen hade flyttats till predikstolsversens plats.

*

I Finland ägnade man inte någon nämnvärd uppmärksamhet åt handboksproblemen under förra delen av århundradet. Den av ärkebiskop Jakob Tengström ledda handbokskommitténs arbete, som på sitt eget sätt belyser de liturgiska frågorna från seklets början, avstannade i och med att ett förslag utarbetats.¹⁵ Först senare, när en annan kommitté, den s. k. *Estlanderska handbokskommittén* år 1859 hade publicerat sitt förslag, började en offentlig diskussion av problemen.¹⁶ Den Estlanderska kommittén såg det tryggast att följa den gamla handboken så mycket som möjligt och att följa den svenska förebilden (handboksförslaget av år 1856). Den undvek alla principiella förändringar, som skulle kunna ge anledning till diskussion. Visserligen vågade någon av kommitténs medlemmar anbefalla den ryska handboken, men vid hans förslag fäste man inte större uppmärksamhet. När förslaget började dryftas på prästmötena förändrades läget i alla fall. De präster, som förut hade tjänstgjort i Petersburg och i Ingermanland gav uttryck åt sin förtjusning över den där använda handboken och föreslog ändringar i förslaget enligt sina åsikter. Det första offentliga förslaget om ändring av gudstjänstens inledningsparti gjorde fältprosten K. J. G. Sirelius vid Borgå stifts prästmöte 1866.¹⁷ Efter detta synodalmöte inledde *Helsingfors-prästernas brödrakrets eller prästkonferens* en systematisk gransk-

¹³ B. Klaus, Die Rüstgebete, Leiturgia II, s. 560–562.

¹⁴ Benämningen »allmän absolution» uppträder i förordet till agendans svenska upplaga s. XIX.

¹⁵ Se om Tengströms förslag: C. O. Rosenqvist, Det liturgiska arbetet i Finland I.

¹⁶ Kyrko-handbok, Förslag, Åbo 1859. Förslaget var utarbetat av kyrkoherden i Vörå, teol. dr K. I. Estlander. Yttranden avgivna över 1859 års handboksförslag: Åbo landsarkiv I: 56.

¹⁷ Protokoll vid prästmötet i Borgå 1866, s. 25.

ning av det Estlanderska handboksförslaget. Efter ett grundligt arbete utarbetade konferensen ett yttrande och framlade för vissa kyrkliga förrättningar helt nya formulär. Till denna inofficiella kommitté hörde bl. a. professor A. F. Granfelt, sedermera professorn och biskopen i Borgå Herman Råbergh samt den ovan nämnde Sirelius.¹⁸

Konferensen fann det vara ett markant framsteg, att församlingen enligt förslaget alltid skulle sjunga Kyrie. Församlingen instämmer med sin sång i syndabekännelsen. Förut hade prästen utom på högtidsdagarna endast läst Kyrie. Därigenom hade detta fått karaktären av en fristående bön. I förslaget fann dock konferensen det felet, att avlösningens ordet kom att skilja Kyrie från syndabekännelsen och gjorde gudstjänstens inledande del obegriplig. En omedelbar övergång från Kyrie till Gloria är inte endast omotiverad utan den är något direkt »osannt, twunget, ja hyckladt». Från de sorgmodiga känslorna vid Kyrie är det omöjligt att strax övergå till en glad och jublande lovsång. Först måste förlåtelsen förkunnas och därefter Gloria sjungas. Till prästkonferensens ståndpunktstagande medverkade således två faktorer. Dels ville man tyda Kyrie som en del av syndabekännelsen, dels ville man ordna gudstjänstens inledning som en konsekvent helhet utifrån *psykologiska* synpunkter. Av yttrandet framgår, att konferensen uppfattade gudstjänstens början i allra högsta grad som ett allmänt skriftermål.¹⁹

De tankar, som prästkonferensen i Helsingfors framförde, utvecklades vidare bl. a. på synodalmötet i Åbo 1871. Under kyriesången skulle prästen förbli i knäböjande ställning och resa sig först när han uttalar avlösningens ordet. Avlösningens ordet skulle fortfarande få ha formen av en bön, men församlingen skulle deltaga däri genom att sjunga Amen. Därefter skulle prästen sjunga Gloria och församlingen Laudamus eller en trefaldighetspsalm.²⁰ Så hade man kommit fram till en ordning, som ganska noga överensstämde med den ryska handbokens. Besluten vid synodalmötet i Åbo hade i sin tur inverkan på den nya handboks-kommitténs ståndpunkt. Den Estlanderska kommitténs förslag blev nämligen inte godkänt, utan arbetet anförtroddes åt en ny kommitté, som fick sitt förslag färdigt år 1884.

Uppenbart är att också biskop F. L. Schaumans ståndpunkt inverkade på diskussionen om gudstjänsten. Att förena Kyrie och Gloria med varandra var

¹⁸ Yttrandet publicerades i Kyrkligt Weckoblad år 1868–69 och de tillhörande nya ritualen sändes i form av ett litet häfte till prästerskapet. Gudstjänstordningen behandlades endast i yttrandet.

¹⁹ Kyrkligt Weckoblad 1868, s. 81–82.

²⁰ Protokoll vid prästmötet i Åbo 1871, s. 174, 185. — Jämte Laudamus och trefaldighetspsalmen nämndes som ett tredje alternativ Gloria Patri!

enligt Schauman psykologiskt och han fann ingen motivering för denna ordning. Den var endast en gammal sed, som hade bevarats genom tiderna. Man borde skilja Kyrie och Gloria från varandra med ett bibelord, som vittnade om Guds nåd. Uppläsandet av detta bibelord skulle dock inte ha karaktären av avlösning, utan det skulle endast leda församlingens tankar till att lova Gud. Biskopen varnade för att uppfatta gudstjänstens inledning som ett allmänt skriftermål. Detta skulle utgöra en särskild förrättning. Kyrie förklarade han visserligen vara en syndabekännelse, men en nådeförsäkran och absolutionen fick man dock inte sammanblanda.²¹ För dessa synpunkter fick Schauman stöd ur några tyska teologers verk (t. ex. Höfling och von Zezschwitz), och även ur de nya gudstjänstordningarna. I stället kunde han inte godtaga den tyske teolog, som mest målmedvetet försvarade den gamla lutherska gudstjänsttraditionen, nämligen Wilhelm Löhe. Schauman var motståndare till den tyska »ny-lutheranismen». I Löhes bekanta agenda, där han framställer den lutherska gudstjänstens grundformulär, föreslår han, att gudstjänstens inledande del helt kan uteslutas, för den händelse att den väcker opposition. Gudstjänsten skulle kunna inledas med psalm, bön och epistelläsning.²²

Men utvecklingen i Finland gick ännu vidare. När man började diskussionen om 1884 års handboksförslag, framställdes den tanken, att man skulle ändra nådeförsäkran till en villkorlös absolution. Annars skulle ovissheten om syndaförlåtelsen kvarstå trots avlösningen. Detta krav framställdes särskilt från den evangeliska rörelsens eller hedbergianismens håll. Grunderna var nu inte längre psykologiska utan snarare *läromässiga*. Man ville få en klar »nådens ordning» i gudstjänstens inledning. När man företog omröstning om denna sak vid prästmötet i Borgå 1885, fick den ovillkorliga absolutionen majoritet, fastän denna blev knapp. Därför avgav nådeförsäkrans anhängare sitt motförslag till protokollet. Men även de som försvarade den gamla nådeförsäkran i börens form tydde gudstjänstens inledning som ett skriftermål. Bönen brukades som avlösningsord för det allmänna skriftermålet, medan åter den villkorlösa absolutionen skulle vara på sin plats vid det enskilda skriftermålet. Vid samma möte

²¹ F. L. Schauman, Praktiska Theologin II, s. 217–219.

²² »Confiteor, Introitus, Kyrie, Gloria und Collecte, diese antiken Stücke des abendländischen Hauptgottesdienstes, sind es, denen heut zu Tage am meisten widerwillen begegnet, weil sie am wenigsten verstanden werden. In der Absicht eine Form zu geben, welche diesen Widerwillen nicht reizte . . ., hat man die nachfolgende Ordnung versucht. Die Hauptgedanke ist einfach: Vertiefung ins Wort – von Stufe zu Stufe.» Därefter följer ett förslag till ritual. W. Löhe, Agenda für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses I (1853), s. 60. Löhe tillbakavisar kraftigt den uppfattningen, att Kyrie skulle vara syndabekännelse och Gloria skulle hänföras till absolutionen (s. 30–31). »So wenig der Bettler am Wege mit seinem 'Seid so barmherzig' seine Sünde bekennen will, so wenig die Kirche mit dem Kyrie. Nicht die Sünde, die Noth wird bekannt.»

enades man också om den uppfattningen, att Gloria skulle sjungas av församlingen och således bli ett direkt svar på absolutionen.²³ Så långt gick man dock inte vid den slutliga behandlingen av handboken. Också nådeförsäkran behölls i 1886 års handbok, därtill i optativ form, men för övrigt följdes riktlinjerna från de ovan återgivna yttrandena. När denna handbok blev antagen, avslutades också i Finland den karolinska handbokens tid.

Den ovan skildrade utvecklingen blev liksom besegrad, när man i den ordinarie preussiska gudstjänstordningen gjorde motsvarande förändring år 1895. Introitus flyttades efter ingångspsalmen och nådeförsäkran mellan Kyrie och Gloria.²⁴ Härefter verkade det överflödigt att diskutera om gudstjänstens inledning. Också i Sverige föreslog professor W. Rudin vid 1888 års kyrkomöte motsvarande förändring, dock utan att få tillräckligt stöd för sitt förslag.²⁵ Också senare har man i Sverige då och då återvänt till denna fråga. Mest förtjänar ärkebiskop Erling Eidems förslag att uppmärksammas i hans handboksförslag av år 1938.²⁶ Som bekant har man i Sverige behållit den gamla ordningen även fastän Introitus har sin plats just i gudstjänstens början.

Finlands kyrka fick sin nästa *handbok* 1913. Där hade i gudstjänstens början efter psalmen och ingångshälsningen tillagts för högtidsdagarna ett inledningspråk eller en växelsång, som motsvarade Introitus. Som vi påpekade i början, finns i den nyaste gudstjänstordningen av år 1958 fullständiga Introitus-texter för varje söndag. År 1913 gjordes till ritualen det tillägget, att ett villkorlös avlösningensord kunde användas alternativt med nådeförsäkran, som hade börens form. Till avlösningensordet fogades ett bibelord. Detta moment i gudstjänsten fick på samma gång officiellt namnet avlösning. Vidare förändrades Gloria till en växelsång mellan prästen och församlingen. Utvecklingen hade således på ungefär femtio år lett fram till att *gudstjänstens inledningsavdelning i sin helhet hade förändrats till allmänt skriftermål*, fastän man inte använde ordet skriftermål om den. När den tolkas så, är den nuvarande ordningen både psykologiskt och läromässigt konsekvent och det är svårt att förstå hur den skulle kunna förändras. En helt annan sak är, om den motsvarar den ursprungliga lutherska gudstjänstordningen. När den saken skall avgöras måste man alltså först klargöra, vad som är meningen med gudstjänstens inledande del. Är den ett gemensamt skriftermål, till vilket också Kyrie och Gloria fogas? Eller är

²³ Protokoll vid prästmötet i Borgå 1885, s. 118–121, 139. Kyrkomötets protokoll 1886, s. 472–473, 490–491.

²⁴ *Die Preussische Agende*, Liturgische Texte VII (herausgegeben von Hans Lietzmann), s. 1–2, 14. Se närmare: L. Fendt, Unser Gottesdienst, Wartburg 35 (1936), s. 288–290.

²⁵ E. Rodhe, Svenskt gudstjänstliv, s. 72–73.

²⁶ E. Eidem, Förslag till revision av den svenska kyrkohandboken, s. 25, 47–48.

den gudstjänstens egen inledning, där människan bekänner sin nöd och sin litenhet och upphöjer Guds storhet och allmakt? Först sedan dessa frågor är besvarade, är det möjligt att tala om detaljerna. I Tyskland, där den liturgiska utvecklingen i landskyrkorna har varit ganska brokig, har man efter andra världskriget haft en bestämd strävan efter att komma tillbaka till reformations-tidens ursprungliga praxis. Endast på så sätt menade man sig kunna undkomma den lutherska gudstjänstliturgiens fortsatta sönderfall. Denna idé framgår bl. a. av de tyska evangelisk-lutherska kyrkornas gemensamma agenda av år 1955.

*

Ett annat problem, som vi i början påpekade, nämligen textläsningen, är avsevärt enklare. Också detta har visserligen en lång och skiftande historia bakom sig, som det i detta sammanhang inte är något skäl att ta upp till behandling.²⁷ Det lutherska gudstjänstarvets förskingrande ledde nästan undantagslöst därtill, att man från altaret läste bara en text. Predikanten tog sin text med sig till predikstolen, som man sade. Detta var förhållandet också i Sverige mellan 1811 och 1862. Först sedan man i Sveriges kyrka tog de nya perikopserierna i bruk, återvände man till det äldre bruket. De gamla epistel- och evangelietexterna bevarade sin ställning som altartexter. Ändå användes de vart tredje år därjämte som predikotexter. De nya textserierna var således bara predikotexter till komplettering av de gamla epistlarna och evangelierna.

I Finland lästes enligt 1693 års handbok också under 1800-talets förra hälft både episteln och evangeliet från altaret, men dessutom lästes samma evangelium också från predikstolen. Många ansåg det onödigt, och bland andra föreslog den ovannämnda prästkonferensen på 1860-talet i Helsingfors att evangelieläsningen skulle förläggas till predikstolen. Samtidigt skulle man kunna flytta gradualpsalmen till predikstolsversens plats, vilket skulle vara ägnat att förkorta gudstjänsten. Också i dessa hänseenden anbefalldes således prästkonferensen en praxis i enlighet med ryska lutherska kyrkans handbok.²⁸ Schauman däremot

²⁷ G. Kunze, *Die Lesungen, Leiturgia II*, s. 87–180. H. Johansson, *Bibel och liturgi* (1953).

²⁸ »Enligt nu gällande bruk uppläses det evangelium, hwaröfwer predikan hålles, icke blott från altaret utan äfwen under själfwa predikan. Detta bidrager blott att förlänga gudstjensten och göra henne tröttande för åhörare. Då något skäl för ett sådant upprepande af texten föga nog kan uppgifwas, hafwa wi ansett det öfwerensstämmande med ofwanuttalade principer att utesluta ewangeliets uppläsande från altaret och förlägga detsamma endast till predikan, der det onekligen har sin rätta plats. Uppläsandet af trosbekännelsen skulle derföre följa omedelbart efter episteln . . . Efter det trosbekännelsen blifwit uppläst, och församlingen bekräftat sitt deltagande i detsamma genom afsjungandet af Amen, borde, enligt vårt förmenande, följa gradualen, hwarefter predikan skulle begynna.» *Kyrkligt Weckoblad* 1868, s. 82.

intog en negativ position till att bibelläsningen inskränktes och föreslog rentav tre textläsningar från altaret (gammaltestamentlig text, evangelium, epistel). Fastän predikotexten skulle läsas från altaret skulle den upprepas från predikstolen.²⁹ Frågans närmare behandling på prästmötena måste i detta sammanhang förbigås. Evangelieläsningen från altaret avskaffades först i 1913 års handbok. Därefter har den varit frivillig. Det har blivit sed, att evangeliet läses endast i predikans sammanhang, men gradualpsalmen har i stället bevarat sin ursprungliga plats. Den sjunges mellan episteln och trosbekännelsen.

När de nya texterna 1886 i Finland togs i bruk, behöll inte de gamla texterna någon särställning. De gamla texterna används bara vart tredje år. Från altaret läses den gällande årgångens epistel och från predikstolen evangeliet. År 1913 godkändes dessutom en fullständig årgång gammaltestamentliga texter, som kan brukas alternativt med den egentliga predikotexten. Predikanten kan dessutom välja också episteln till predikotext, och då läses evangeliet från altaret.³⁰ Så har predikanten en ganska stor frihet att välja och församlingen behöver inte frukta, att samma text användes för ofta. Denna ordning har lett till att den gamla, ursprungliga textserien har mist sin behärskande position och det gamla arvet av epistel- och evangelietexter, som sammanband olika kyrkor, har försvagats.

I samband med den sista förnyelsen av handboken föreslogs det, att man skulle återvända till den gamla ordningen med altartexter, eller samma praxis som i Svenska kyrkan. Förslaget möttes av starkt motstånd, då det ansågs att det skulle leda till förlängning av gudstjänsten. Man hade vant sig vid den gällande ordningen och den var även för övrigt inte i behov av förändring. Det ansågs viktigast, att gudstjänsten skulle vara klar, enkel och tilltalande för den moderna människan. Några stämplade det, att man tog hänsyn till traditionella liturgiska och historiska synpunkter, som restauration. Denna borde undvikas. I den mån förnyelser behövdes, borde man hellre söka motiven till dem från psykologiskt än från historiskt och teologiskt håll. När man har i minnet den allmänna utveckling, som under de sista tiderna har ägt rum på liturgikens område, kan det medföra stora svårigheter att följa denna idé.

*

²⁹ Mellan textläsningarna skulle församlingen sjunga en kort lovpsalm eller Halleluja, men i stället skulle gradualpsalmen kunna flyttas till predikstolsversens plats. Enligt Schauman var bibelläsningen att räkna bland den evangeliska gudstjänstens viktigaste kännetecken, och den skulle inte i något fall få göras mindre omfattande. F. L. Schauman, *Praktiska Theologin II*, s. 221, 229. Se beträffande textläsningen vidare: F. L. Schauman, *Handbok i Finlands kyrkorätt*, s. 256–260, *Praktiska Theologin II*, s. 152–161.

³⁰ Till den sista evangelieboksrevisionen eller till 1958 fanns för varje årgång också särskilda kollektböner. Numera finns bara en serie av böner, som används också i förening med andra och tredje årgångens texter.

När en svensk gäst deltar i en gudstjänst i Finland, är det kanske inte alldeles lätt för honom att märka dessa inneboende olikheter mellan hans egen kyrkas och finska kyrkans gudstjänstordning. Han kan bli förvånad, när prästen alldeles i gudstjänstens början sjunger »I Faderns och Sonens och den Helige Andes namn». Eller han fäster uppmärksamheten vid psalmens långsamma takt och den typiskt finska melodien, eller vid att församlingen sätter sig ned medan välsignelsen läses. Sådana skillnader är ändå av mindre grundläggande betydelse. Det skulle knappast ens vara önskvärt, att man skulle försöka kläda lutherska liturgier i olika länder i fullkomligt likadana former. Då skulle de mista sin folkliga särart. Men om skillnaderna rör gudstjänstens grundidéer, måste de kritiskt undersökas. De ovan utredda problemen hör till den senare gruppen. Dessutom är de till sin natur sådana, att det är svårt att förstå dem utan att först lära känna gudstjänstens historia. I det här sammanhanget har vi bara kunnat dra upp några huvudlinjer i den sista tidens utveckling.

När man ser på den svenska och den finska gudstjänstordningen som helheter behöver man knappast understryka deras nära samhörighet. Deras gemensamma begynnelsekedede symboliseras av Olavus Petris och Mikael Agricolas namn, och i Finland lever ännu representanter för den generation, som har firat sin gudstjänst enligt den gamla karolinska handboken.

ANNE-MARIE THUNBERG

Tidsbunden eller allmängiltig lutherdom?

Till frågan om andligt och världsligt regemente¹

Det är ofta nyttigt att inför ett givet ämne fråga, varför det finns intresse för att få just detta belyst eller i vårt fall: varför frågar vi just nu, 1961, om läran om andligt och världsligt regemente är tidsbunden och vi därmed befriade från att ta hänsyn till den, eller allmängiltig, vilket måste betyda giltig för oss här och nu? Det måste finnas något i vår egen situation, som gör att vi, med rätt eller orätt, känner oss otillfredsställda eller besvikna, när vi utifrån den lutherska grundkonceptionen sökt tolka förhållandet andligt—världsligt eller kyrka—samhälle och vår roll att vara medborgare både i Guds rike och i ett samhälle. I själva den frågeställning vi har framför oss, ligger en outtalad kritik, något av ett ifrågasättande av det allmängiltiga i läran om andligt och världsligt regemente. Skall vi alltså vara trogna mot ämnesformuleringen, måste sökarljuset inriktas både mot det som rimligen kan vara allmängiltigt och mot det som ev. är tidsbundet.

När jag går till den uppgiften, nalkas jag den i första hand utifrån vår situation att vara medborgare i två riken. Jag utgår därvid från tesen, att det är inför den lösning av denna dubbla roll den lutherska regementsläran erbjuder, som besvikelsen — och frågetecknen — oftast möter. Och här är det inte i första hand fråga om en allmän och obestämbar besvikelse utan om en högst konkret sådan, som träder i dagen på bestämda punkter, där människor i vår tid är moraliskt känsliga, och där de menar, att varken kyrkan eller de kristna handlat i enlighet med den tro, som är kyrkans grundval och de kristnas bekännelse. Det är en besvikelse, som också gäller många kristna.

Tag t. ex. ställningstagandet till kriget, såsom detta aktualiserats genom kärnvapendebatten! Borde inte kyrkan säga nej till allt vad krig heter i stället för att söka motivera ett accepterande genom att hänvisa till att Gud i det världsliga regementet måste låta sig betjänas även med våld och vapen? Är det inte, frågar man, ett oöverstigit svalg befäst mellan det kristna kärleksbudet och tanken på att vi skulle kunna tjäna Gud i hans världsliga regemente, även då vi griper till våld, utan att ens gradera det våld vi har rätt att använda oss av?

Eller tag händelserna i Tyskland under Hitlertiden, då det världsliga rege-

¹ Föredrag vid Sveriges Kristliga Studentrörelses vintermöte januari 1961.

mentet i den tyska nationalstatens form för en del av kyrkan framstod som så absolut i sin befallanderätt, att varje form av opposition var utesluten och varje form av kritik bannlyst. Och kunde inte de nazistiska krigsförbrytarna under rättegångarna efter kriget åberopa sig på argument, som erinrade om Luthers tankar, och som sitt försvar hänvisa till plikten att blint lyda överheten utan att fråga efter vad överheten befallede? Den av Gud förordnade överheten skall man ju inte vägra lydnad eller göra uppror mot.

Tag vidare t. ex. raspolitiken i Sydafrika! Borde inte kyrkorna där oftare och klarare säga ifrån och ta avstånd? Spelar inte också i det fallet tvåregementsläran rollen av att dra upp en så fullständig boskillnad mellan andligt och världsligt, att kyrkan blir blind för de oförrätter, som begås utanför dess egna domäner?

Exemplen kunde mångfaldigas på hur tvåregementsläran omfattas med besvikelse, därför att den har kunnat utnyttjas till passivitet och till en konservativ och accepterande hållning gentemot samhället. Talet om andligt och världsligt regemente har framstått som en absolut dualism mellan andligt och världsligt, mellan kyrka och samhälle, mellan kristendom och politik. Det man lättast har kunnat finna en kristen legitimering för har antingen varit satsen om att låta världen ha sin gång och samhällslivet i synnerhet, eller tesen om att när var och en sin syssla sköter, då går det väl evad oss möter, då behöver jag inte fråga efter de stora sammanhangen, bara jag är trogen i min gärning. Så djupt har klyvningen t. o. m. gått, att även denna kallelsetrohet uppfattas som något vid sidan av det andliga.

Den som från denna uppfattning om andligt och världsligt regemente själv frågar efter sin kallelse och sitt ansvar i en värld, där liv och död blivit en politisk angelägenhet med avgöranderäckvidd långt ner i de forna undersåtarnas led, där medmänniskans utkomstfråga är beroende av både arbetsmarknads- och socialpolitik, där staten är ett »vi» och inte en enstaka överhetsperson, känner sig förvisso besviken på svaret och beredd att hänvisa talet om andligt och världsligt regemente till det 1500-talssamhälle, där Luther myntade det. Då, i ett statiskt samhälle med fixa stånd gick det väl an att tala om trohet i kallelsen och lydnad för överheten, även när lydnaden innebar krigstjänst. Men hur är jag trogen min kallelse, när jag genom min forskning gör upptäckter, som kan betyda död för hela mänskligheten, eller när min röst i valurnan är en av de många som avgör, hur mentalsjukvården skall utformas eller om Sverige skall säga ja till att utrusta sitt försvar med kärnvapen? Är inte, frågar man – bortsett från de avskräckande exemplen på vart tvåregementsläran kan leda – vår situation så helt ny, att vi måste söka svaret på vår ansvarsfråga någon annanstans än i läran om andligt och världsligt regemente?

Låt oss stanna här och nu söka se vad läran om andligt och världsligt regemente innehåller och inte innehåller, för att söka komma till klarhet om till äventyrs besvikelsen grundar sig på en oriktig hörsägen om denna totalkonceptions innebörd eller om det är så, att besvikelsen har rätt, i varje fall såtillvida som det kan finnas bestämda luckor i Luthers uppfattning, som i 1900-talets dynamiska samhälle kan bli till verkliga fallgropar både för den enskilde och för kyrkan.

I några teser karakteriserar vi då först *positivt* den lutherska grundkonceptionen för att sedan nalkas samma teser *kritiskt*.

Som bakgrund först ett par ord om innebörden i andligt och världsligt regemente. Med *andligt* regemente avses Guds bruk av evangelium till människans frälsning; med *världsligt* Guds sätt att genom lagen styra så att ordning upprätthålles genom överheten och nästan betjänas i livets ordningar. Förhållandet andligt—världsligt regemente rymmer alltså mycket mer än vi vanligtvis lägger in i motsatsen kyrka—samhälle. Dessutom kan det andliga regementet inte oproblematiskt identifieras med kyrkan med de skiftande betydelser vi lägger in i ordet kyrka.

Den första tesen är denna: *begreppet det världsliga regementet innehåller i första hand en teologisk tolkning av samhället och människans situation att vara medmänniska.* (Vi använder här medvetet ordet samhälle och inte stat, därför att samhället är ett vidare begrepp och i sig innesluter både staten i dess funktion att sköta samhällets gemensamma angelägenheter och det liv som lever i ett samhälles alla ordningar och gemenskapsformer.) Vi kan alla iakttaga, att varje samhälle tenderar till ett visst mått av lag och ordning, att människor trots allt tjänar varandra, ja, att varje människa redan för att kunna förtjäna sitt uppehälle med eller mot sin vilja tjänar sin medmänniska. Vi har sett hur gamla former av nästantjänst i arbetsliv och familj i en ny samhällssituation har efterträtts av nya, reglerade genom lag och skattemässigt ekonomiserade. Luthersk uppfattning tolkar detta som ett verk av Gud Skaparen, som genom sin lag ställer krav på människor att tjäna varandra och på att en viss ordning upprätthålles. Luther själv talade här om lagens civila bruk, och avsåg därmed inte främst, att det fanns ett visst mått av kunskap om vad som är rätt, som bestämmer människors handlande, utan helt enkelt »Guds drivande av alla människor». Det är fråga om en Guds kamp för att hålla sin skapelse vid liv och driva tillbaka nöd, oordning etc. Förutsättningen för att Gud på detta sätt behöver driva människan är en dualism i själva tillvaron, synden som står emot Guds skapade verk. Därvid använder inte Gud ens i första hand sina uttalade bud utan låter krav utgå från vår nästa, från de sociala ordningarna, från själva den struktur av gemenskap vårt liv har, för att nästan skall få vissa elementära behov fyllda.

Eller för att citera Gustaf Wingren, »*Evangeliet och kyrkan*»: »Det nyss framfödda spädbarnets skrik efter mat är urcellen till det världsliga regementet. Samma skrik ljuder i mer artikulerad form från vuxna, från sjuka, slagna, bestulna, döende. På det viset ropar Skaparen fram gärningar ur våra händer: att ha en kropp på jorden betyder att vara utlämnad åt Guds allsmåktiga lag. Polisens bruk av våld, försvarsmakten, jordbruket, fisket, läkekonsten, hantverket — allt är gärningar strömmande ur en görares kropp och landande hos en medmänniska med en gåva hon behöver: skydd, försvar, mat, hälsa, kläder, skor» (s. 183). Så långt Wingren. Och allt detta har intet att göra med frågan om människan är kristen eller ej, äger kunskap om Guds lag eller ej, har de eller de moraliska kvaliteterna eller ej. Gud brukar lagar, medmänniskor, sociala gemenskapsformer för att driva fram gärningar. Detta är en teologisk tolkning av samhället och människans situation att vara medmänniska men säger ingenting om, hur ett samhälle bör styras eller vilka former av nästantjänst som är de riktiga. Som tolkning kan vi inte undvara den, helt enkelt därför att den hör den första trosartikeln till.

Den *andra* grundtesen är denna: *den lutherska konceptionen rymmer en bestämd kallelselära*. Denna säger, att vad Gud kräver av människan inom den ram han givit för hennes liv i sin skapelse, är att hon där skall tjäna sin medmänniska. Hennes kallelse är hennes gärningar utåt mot nästan. Det enda kriterium, som människan där har att gå efter, är om hennes arbete tjänar nästan eller ej. Hennes liv måste vara inriktat på givande och ej på tagande.

Denna kort skisserade kallellesyn har direkt vuxit fram ur Luthers starka skapelsetro men har också en fast förbindelse med hans rättfärdiggörelselära. Dess förbindelse med skapelsetron gör att den aldrig kan bli statisk eller fastlåsas i fixa konkreta etiska regler. Den ständigt nyskapande Guden ställer människan inför ständigt nya krav, vars innebörd hon endast kan förstå i den konkreta situationen.

Nu är det emellertid ett faktum att denna i sig själv rörliga kallelselära trots allt har kommit att framstå som statisk. Man har förknippat den med ett bestämt samhällsmönster och gjort dess tidigare yttre former till ett med själva läran. Den sociala seden och den sociala formen kom att bli ett *moment* i själva kallelseläran. Den inkapslades i en yttre form, naturligt nog därför att samhället i stort sett var statiskt. Verkningarna av detta blev inte synliga förrän under industrialismens och demokratiens genombrottstid, då husbonden efterträddes av företagaren och undersåten av medborgaren, förpliktelseerna husbonde—tjänare av arbetsmarknadens avtal och en rad av familjens funktioner av sociala institutioner.

I sak har detta dock inte förändrat grundvalarna för kallelseläran eller gjort

den föråldrad. Det demokratiska samhället med dess rikt utvecklade lagmässigt reglerade anonyma nästantjänst ersätter ingalunda behovet av personlig nästantjänst. Allt för mycket i vårt samhälle tyder snarare på att en rad av våra svåraste sociala problem i mycket kan föras tillbaka till en förlorad vardagsgemenskap ansikte mot ansikte. Det kan räcka med att här endast erinra om den roll man i all människovård tillmäter de brutna relationerna. Målsättningen för denna människovård blir också alltmer just att upprätta en relation till åtminstone någon enda människa, att ge honom en nästa, om vi så vill. Därför kan den också sägas ligga i linje med grundtanken i den lutherska kallelseleäran. Man skulle t. o. m. kunna hävda, att detta, att man på kristet håll så lätt handlat och resonerat, som om Gud skulle ha upphört att skapa i och med det agrara samhällets slut, har bidragit till att tömma samhället på den personliga nästantjänst, som är och förblir styrkan och det för varje tid oundgängliga i den lutherska kallelseleäran. Det finns här anledning att positivt erinra om Gustaf Wingrens påpekande i »Evangeliet och kyrkan», att vad demokratin och välfärdssamhället behöver nu, är vad Wingren kallar »den äldre formen» för nästantjänst (s. 234), nämligen den kallelsesyn, som söker nästanrelationen på det elementära planet: »på platserna där vi äta, arbeta, sova och roa oss» (s. 234 f.).

Men kallelseleäran med dess förbundenhet med skapelsetron kan också ge en positiv syn på de nya möjligheter demokratin ger, en syn som alltför länge kommit i skymundan. Demokratin uttömmar oss inte på nästanansvar utan ger oss i stället som Wingren uttrycker det »fler nästor» (a. a., s. 196). Det förefaller mig som om vår tids ansvarsfråga kan få en lösning i linje med den lutherska kallelsesyner, och det just därför att denna så klart ställer medmänskiskan-nästan i centrum. Det är inte alldeles irrelevant vare sig för atomforskaren eller riksdagsmannen att handla utifrån den grundförpliktelse, som ligger i förhållandet att han är *medmänniska* till någon eller till många, allteftersom hans beslut eller hans arbete påverkar få eller många människor, och att detta inne-sluter bestämda krav.

Kallelseleäran har dock också en förbindelse med rättfärdiggörelseleäran och därmed är det naturligt att vi går över till den *tredje* positiva huvudtesen, som jag formulerar så: *det är inte fråga om en absolut dualism mellan andligt och världsligt regemente*. Denna dualism genombrytes nämligen på bestämda punkter. Jag bortser här från det primära och grundläggande faktum att det i båda fallen är fråga om ett Guds regemente och frågar alltså inte efter hur det ser ut från Guds synpunkt utan efter hur det ser ut från människans och vill där peka på två punkter, där dualismen är genombruten: nämligen dels genom den enskilda kristna människan och dels i Ordets förkunnelse eller predikan.

Först något om det sätt, på vilket andligt och världsligt regemente knytes

samman genom den enskilda kristna människan. Som utgångspunkt väljer jag här en i svensk lutherforskning uppmärksammas grundtanke i samband med den kristna människans *etiska handlande*: tanken på *Kristus som exempel för den kristne* i hennes nästantjänst, alltså på en konkret Kristi efterföljelse i den kristna människans gärningar. Den återfinns klart hos Luther och har aktualiserats bl. a. av Gunnar Hillerdal, Henrik Ivarsson och Gustaf Wingren. I denna tanke på den kristna människans efterföljelse av Kristus lämnas nämligen den stela motsättningen mellan lag och evangelium, mellan lagen som råder i det världsliga regementet och evangeliet i det andliga. Lag och evangelium hålles här samman, ty att leva i Kristi efterföljelse med Kristus som exempel, är utgivande, och detta utgivande kan icke ske någon annanstans än i relation till nästan och i skapelsens sammanhang. Det är alltså fråga om en av det andliga regementet driven handling, utförd på det världsliga regementets område. Gärningarna har nu inte sin utgångspunkt i lagen utan i evangelium om att Kristus har utgivit sig själv. De syftar visserligen inte till andra ting, än dem som Gud kräver redan genom de krav, som möter människan, när Gud regerar genom sitt världsliga regemente. Men de kan ändock karakteriseras som Kristusgärningar i den meningen, att det just är i Kristi efterföljelse de tjänar nästan.

Nära samman med tanken på Kristi efterföljelse hör den betydelse *dopet* har i relation till den kristna människans förhållande till andligt och världsligt regemente: dopet innebär ju död och uppståndelse med Kristus och livet i Kristi efterföljd skall i enlighet härmed vara ett liv i dopet, d. v. s. ett liv i fortsatt död och uppståndelse med Kristus. Nu kan man visserligen säga, att denna den gamla människans död sker i kallelsen under lagens tryck, alltså, som vi sett, i det världsliga regementet. Därav kan man dock inte dra slutsatsen att den nya människa som uppstår tillsammans med Kristus endast skulle vara till i kyrkan, uteslutande i mottagandet av ord och sakrament. Som ny människa sänds hon också ut i kallelsen för att där i Kristi efterföljelse ge ut sig själv i gärningar för nästan. Den gamla människan dödas därigenom men det är den nya människan förbehållet att fritt mottaga och acceptera denna kallelse till den gamla människans dödande. När kallelsen så mottages, blir för den kristne även den s. k. världsliga kallelsens grundval naturligt livet i kyrkan.

Att här tala om andligt och världsligt regemente förefaller till en del vara mera teoretiskt än praktiskt motiverat. Är det nämligen så, som Wingren hävdar i »Evangeliet och kyrkan», att hela regementsläran är uttryck för en i grunden sakramental livssyn (s. 243), blir det obefogat att tala om andligt och världsligt, om vi inte med världsligt endast menar timligt, det som med denna tiden skall få ett slut. Så ser vi, hur också här genom den enskilda kristna människan den skarpa dualismen andligt—världsligt uppmjukas.

Så också några ord om det upphävande av den starka dualismen mellan andligt och världsligt regemente som sker i Ordets förkunnelse eller *predikan*, så att gränsen inte kan dragas skarpt mellan *kyrkan* som evangeliets och det andliga regementets livssfär och *samhället* som lagens och det världsliga regementets. Här har Henrik Ivarssons undersökning »*Predikans uppgift*» visat, att Luther tillmätte predikan en social funktion. Det gällde dels dess uppgift att hos den kristne mana till, ja skapa fram »goda gärningars utdelande åt nästan». Det gällde dels också den s. k. sociala straffpredikan, som direkt grep in i samhällliga förhållanden. Här råder ingen skarp skillnad, så att den samhällliga uppgiften helt överlämnas åt det världsliga regementets organ. Luther kunde verkligen, som Ivarsson uttrycker det, »sätta in alla predikoämbetets lagiska resurser i det världsliga regementets tjänst» eller låta predikan »utföra en 'vikarierande tjänst' för det världsliga regementet eller överheten» (s. 161).

På en punkt var dock skillnaden klar: Den *makt* med vilket detta skedde var icke den världsliga maktens. Där uppdrogs en definitiv gräns men däremot *icke* vid ett överlämnande helt och hållet av den världsliga ordningen eller nästans sociala väl eller ve till ett s. k. världsligt regemente.

När regementsläran senare, och inte minst i tysk teologi, har tolkats som en egenlaglighet, så att man ur den naturliga lagen eller ur bestämda sociala ordningar skulle kunna läsa ut vad som är rätt, och därför det världsliga regementet helt skulle överlämnas åt sig självt, är detta enligt många lutherforskare en snedvridning av den ursprungliga innebörden.

Konsekvensen av det nu sagda måste bli, att frågan om t. ex. social rättvisa aldrig kan sägas ligga utanför kyrkan och endast vara en samhällets angelägenhet. Här är både nästantjänsten och frågan om nästans rätt indragen och bryter alltså på denna punkt sönder en strikt uppdelning. De fastställbara gränserna går dels vid evangeliet, hörande endast till kyrkan, dels vid det världsliga regementets makt, som aldrig kan bli kyrkans. Någon gräns går däremot icke vid frågan om nästans sociala väl eller ve. Luther tycks därför i första hand ha gjort distinktionen världsligt-andligt regemente *uppifrån*. Överhet och evangelium fungerar så att säga på olika sätt. Betraktar man deras verksamhetsområden nerifrån, från den enskilda människans synpunkt, vardagsmänniskans och församlingsmedlemmens, finns ingen skarpt urskiljbar gräns.

Den fråga vi nu emellertid också måste ställa är, om inte också den lutherska regementsläran rymmer bestämda *risker* och *begränsningar*. Att så göra innebär naturligtvis inte i och för sig, att man ifrågasätter giltigheten av ett sådant synsätt. Däremot kan det finnas anledning att allvarligt fråga, om tvåregementsläran räcker till i en tid med andra yttre förutsättningar än de som fanns då den utformades. Låt oss nu alltså övergå till en kort kritisk granskning i anslut-

ning till de tre anförda punkterna. Den avgörande kritiken kommer därvid att sammanfattas först i slutet av framställningen. Vi återvänder nu till den *första* punkten och konstaterar då följande.

Genom att i första hand rymma en teologisk tolkning av samhället och dess former som redskap för Guds framdrivande av ordning och nästantjänst kommer i det luthersk uppfattning har att säga om förhållandet till samhället frågan om de *etiska kriterierna* i andra hand. Vad vi får är en tolkning av något redan existerande som ett Guds verk. Därför blir också risken stor för ett okritiskt accepterande av de sociala formerna. De växer fram, det är sant, inom skapel-sens ram, men det behöver därför inte — på andra sidan syndafallet — betyda, att de inte kan rymma element, som kränker nästans rätt. Att räkna med detta behöver inte innebära, att man förnekar en Guds fortsatta skapelse genom dessa former. Därtill förefaller det vara så, att det först är, när en social ordning uppnått en viss stadga, som den överhuvudtaget upptäckes som en naturgiven ram för det kristna livets nästankallelse. Vi har tydliga exempel på detta i vårt eget land under industrialismens genombrottstid. Ännu år 1961 tycker vi oss f. ö. ha anledning att arbeta med problemet att acceptera de former, som då växte fram och som sedan har blivit institutioner i samhället.

Varför ligger det nu något otillräckligt i detta? Såvitt jag kan bedöma är förklaringen härtill ett ofta påpekat förhållande: vi har övergått från ett statiskt till ett dynamiskt och föränderligt samhälle. I detta ligger något radikalt nytt, som definitivt skiljer 1900-talssamhället från 1500-talets. När Luther utformade tvåregementsläran, skedde det i ett statiskt samhälle. Människan stod överhuvudtaget passiv till skeendet med sin bestämda roll att spela som överhet, piga eller hantverkare. Om Luther väntade sig någon omvälvning gällde denna förvisso inte samhällslivet — där var hans huvudintresse snarare att bevara ordningen — utan faktiskt denna tidens snara slut.

Det som är mest utmärkande för vår tid är inte det statiska utan det föränderliga, det dynamiska. Naturvetenskapen har sprängt både tidens och rummets begränsning — på samhällslivets område är den idé, som driver oss fram, möjligheten att förändra människans villkor och den som gör detta, är människan själv. Nya former växer fram genom människans medvetna strävan i ett skeende, som människan inte står som passiv åskådare till utan själv leder. I den situationen räcker det inte med en tolkning av historiskt givna former eller av hur nästan nu betjänas. I stället blir det fråga om målsättning, om planering, den ena femårsplanen hinner inte genomföras förrän nästa tar form. Här kräves på det kristna planet — som ett komplement till tolkningen — en motsvarighet till den sociala planeringen. Låt oss som arbetsterm kalla det den socialt konstruktiva visionen, vakenhet inte bara för vad nästan från situation till situation be-

höver, utan också för att denna hennes behovstillfredsställelse ingår i ett socialt system, som planeras och bygges upp på lång sikt.

Nu kan man naturligtvis fråga, om inte hela detta problem kan få sin lösning i den lutherska kallelseläran och därmed går vi över till den *andra* punkten, som just tog upp denna. Låt oss då genast konstatera, att det borde kunna få sin lösning där. Det är *där* det naturligt och nödvändigt hör hemma i det demokratiska samhället. Vad vi kan ifrågasätta är emellertid, om det hitintills har fått det. Är nämligen inte det, som är den lutherska kallalseetikens styrka samtidigt dess svaghet? Till dess styrka hör klart, att den är vad man kan kalla en situationsetik med en social inriktning — nästan står ju hela tiden i centrum och man arbetar inte med kasuistiska etiska regler utan ställer varje människa inför ansvaret och förpliktelsen att från fall till fall sovra och ta ställning. Här möter vi verkligen den etiskt fullmyndiga människan. I just detta ligger inte svagheten.

Däremot återfinns svagheten i denna etiks karaktär av att vara situationsetik med utgångspunkt i den enskilda människans relation till medmänniskan, alltså på det individuella vardagsplanet. Vad man därvid lätt tappar bort är nämligen förhållandet, att denna vardagskallelse i vår tid också rymmer en icke-personlig relation på det politiskt-sociala planet, som kan härledas från vår ställning som medborgare. Denna position ställer den enskilde inte endast inför frågor, som klart har med nästantjänsten att göra, så att nästantjänstens kriterium är tillräckligt som vägledning för det beslut som den enskilde har att fatta. På det personliga vardagsplanet är det fortfarande en enkel och otvetydig nästantjänst det gäller, helt enkelt sådana ting, om vilka Matt. 25 berättar. Det blir emellertid mera komplicerat, så snart det blir fråga om att ta ställning, t. ex. till insemination, abortlagstiftning eller industriplanering. Det är med andra ord inte längre bara fråga om *lydnad* för gällande lag utan om *deltagande* i lagstiftning, om skapande av det sociala livets former.

Nu finns det visserligen hos Luther plats för en *trons kritiska funktion* mot sociala former och mot det sätt på vilket den civila rättfärdigheten utformas. För Luther utövades den i första hand genom predikan och icke av den enskilde undersåten — vi har ju där hela problemet med lydnapplikten, som radikalt har förändrats genom vår ställning som medborgare. Men då redan den primära nästantjänsten och vårt svar på de krav som utgår från nästan rymmer en sällning av kraven, är det inte något problem att överföra denna sällning eller kritik även till det politiska medborgarplanet. Wingren utsäger t. ex. klart, att »det är riktigt, att en kristen människa måste öva kritik mot politiska mönster i sin omgivning» (a. a., s. 195). Tanken på en trons kritiska funktion rymmer dock en viktig begränsning. Det blir lätt fråga om en kritik av något givet, på

vilket man reagerar. Något positivt socialt program, springer inte, som Wingren f. ö. också har konstaterat, fram ur Luthers rättfärdiggörelselära (a. a., s. 236). Vid sidan av den enskildes vardagskallelse ligger tonvikten helt på det kritiska momentet, på sällningen av de krav som utgår från omgivningen. Här måste jag återigen komma tillbaka till den avgörande förändring som ägt rum i attityden till skapelsen. Det är nu fråga om ett underläggande av helt nytt slag, ett medvetet förfogande, en planering, som gör att det inte längre är tillräckligt med endast en kritisk funktion. Den kritiska funktionen måste också övergå till en *positiv* och *konstruktiv*.

Frågan ger sig där naturligt — inte om en ersättning av den lutherska kallelseläran med dess fasta förknippning med både skapelse- och rättfärdiggörelselära — men om ett aktualiserande av andra moment i den kristna tron i hela dess vidd, som kan ge de kriterier jag började med att efterlysa i den kritiska granskningen. Gunnar Hillerdal antyder i sin skrift »*Kyrka och social-etik*» en sådan möjlighet. Han låter där den första artikeln med skapelsen och de krav Gud låter framgå ur det sociala livet, utgöra en ram för en kristen socialetik med den kristna människosynen som centrum. Det är alltså här fråga om en *socialetik* och inte enbart om en *kallelselära*. Fråga är, om Hillerdal — även om han sedan inte konsekvent har genomfört tanken — därmed inte givit oss en ansats, som gör det möjligt att komma tillrätta också med den dualism mellan andligt och världsligt regemente, mellan lag och evangelium, som onekligen ligger i den lutherska regementsläran. Människosynen har nämligen med hela Guds frälsningshistoria att göra, med Guds handlande både genom lag och evangelium, med Guds skapande av människan och den plats han givit henne i skapelsens sammanhang, med försoningen och med alltings nyskapande på den yttersta dagen.

Att det är just här, som nyansatsen behöver sätta in kan också något utförligare än som redan antytts motiveras utifrån den *trede* punkten, som avsåg dualismen mellan andligt och världsligt regemente. Visserligen kunde vi, när det gällde kallelsetiken se, hur dualismen mellan andligt och världsligt, mellan lag och evangelium, i den enskilda människan fick sitt ofrånkomliga uttryck i en riktig spänning mellan gammal och ny människa och i ett samspel mellan lag och evangelium som aldrig kan upphöra här på jorden. Dessutom såg vi hur dualismen mellan andligt och världsligt regemente i betydelse av kyrka resp. samhälle eller överhet uppmjukades i den samverkan, som fanns mellan predikans sociala funktion och det världsliga regementet.

Frågan är dock, om det inte trots det nu sagda, kvarstår en dualism, som vi har svårt att komma tillrätta med och som är särskilt svår, därför att den utgör en *splöttring i människouppfattningen*. Gustaf Wingren pekar t. ex. i »Evan-

geliet och kyrkan» på hur Luther lät distinktionen mellan lag och evangelium tränga in också i antropologien i en uppdelning av människan i *samvete* och *kropp* (s. 161 f.). Evangeliet kunde endast befria skulden i samvetet, medan det inte utförde några läkande gärningar med kroppen. Bl. a. på grund härav hade Luther också enligt Wingren svårt att få någon plats för diakonien i kyrkan.

Här skulle jag dock vilja ta upp dualismen i människouppfattningen också från en delvis annan synvinkel. Den motsvarighet till andligt och världsligt regemente, som enligt Luther finns hos den enskilda människan kan nämligen inte bara uttryckas med orden *samvete* och *kropp* utan också med två andra termer, nämligen *Christperson* och *Weltperson*. *Weltperson* är människan i relation till andra människor och står som sådan under det världsliga regementet, vilket just reglerar människornas inbördes förhållande. Där, i det världsliga regementet, härskar ordning och rättvisa. *Christperson* däremot är människan i sitt individuella samvetsförhållande till Gud i Kristus. Människan uppdelas alltså här i en yttre och en inre varelse, en social och en individuell. Den yttre står under lagen med dess reglerande av det sociala livet, den inre i tron under evangeliet, som bestämmer den kristnes individuella Gudsförhållande. Det är just denna uppdelning som ter sig svår att acceptera. Denna svårighet sammanhänger inte endast med ett inflytande från den moderna människouppfattningen, som alltmer ser människan som en psykosomatisk enhet och som allt starkare betonar samspelet mellan kropp och själ. Den är också av rent teologisk art. Kan nämligen Kristusförhållandet och nästanförhållandet skiljas åt, så att de förlägges inom två olika sfärer? Kommer inte också mitt förhållande till nästan i ett nytt läge genom Kristi inkarnation och försoning? Wingren hänvisar, när han söker överbrygga motsatsen mellan kropp och samvete, till den fornkyrkliga s. k. rekapitulationsläran (a. a., s. 174 ff.), alltså till synen på Kristi verk som en återställelse av skapelsen. Men gäller inte denna återställelse också det gemenskapsförhållande till nästan, som var obrutet i skapelsen? Och blir det inte, om vi bejakar detta, omöjligt att förlägga nästanrelationen uteslutande under begreppet *Welt*, d. v. s. under lagen?

Det finns dock även en annan faktor, som vi f. ö. redan antytt, som pekar i samma riktning, nämligen den *sakramental grundsyn*, som Wingren hävdade vara utmärkande för regementsläran. Borde inte, om vi inlägger någon mening i uttrycket sakramental livssyn, just denna upphäva motsatsen andligt och världsligt i betydelsen av det som hör Guds skapelse till? Är det inte till denna med ett sakramentalt synsätt oförenliga motsättning mellan skapelseordning och frälsningsordning vi kan återföra både den dualism vi började med att tala om som en orsak till besvikelsen inför den lutherska grundkonceptionen, och förhållandet att denna har kunnat brukas som en motivering för en uppdelning i andligt

och profant, politik och religion etc.? Kan vi överhuvudtaget utifrån en sakramental grundsyn tala om en motsättning andligt—världsligt och då ge uttrycket världslig någon annan innebörd än den i detta sammanhang nytestamentliga, nämligen den mot Gud fientliga världen?

Endast om man låter den kristna människosynen här vara vägledande kan en verklig nyansats åstadkommas.

TEOLOGISK LITTERATUR

ETT KULTURHISTORISKT STORVERK

Lunds stifts herdaminne från reformationen till nyaste tid, på uppdrag av Lunds stifts domkapitel utgivet av GUNNAR CARLQUIST. Ser. II. Biografier. 8. Luggude kontrakt. VIII + 522 s. C. W. K. Gleerup 1961. Kr. 45: —, inb. 55: —.

År 1785, samma år som Thomas Thorild publicerade sin beryktade Straffsång och Carl Fredrik Gyllenborg utgav »hjelte-dikten» Tåget över Bält, utkom i Stockholm en liten oktav-volym, som hos samtiden väckte betydligt mindre uppseende än de båda nämnda skrifterna men som i själva verket fick större betydelse än dessa. Det var konkretorn i Strängnäs Nils Aurelius' anspråkslösa men intressanta skildring av Strängnässtiftets präster under de senaste 200 åren.

Aurelius kallade sin bok »Herdaminne» och skapade därmed en term som helt slog igenom. Visserligen utmärkte sig detta första herdaminne varken för »någon prydlighet i språket» — som författaren själv bekänner i förordet — eller för några mera djupgående källstudier. Men Aurelius fick rätt, när han om sin bok profeterade att med den »var isen bruten». Han gav uppslaget till en litteraturart som sedan blivit livligt både odlad och uppskattad.

Nu bör det visserligen anmärkas att redan före Aurelius' tid åtskilliga präster sysslat med hithörande ting. Den lika originelle som lärde Skaraprosten Harald Ullenius hopbragte vidlyftiga samlingar till sitt stifts historia. Och nere i Skåne samlade bibliotekarien Gustaf Sommelius i fem digra volymer allehanda material

till ett skånskt herdaminne, som aldrig blev tryckt men än i dag utgör en värdefull källa för den personhistoriskt intresserade forskaren.

Det var först under 1800-talet som herdaminnen mera allmänt började utgivas. Vid tiden omkring seklets mitt utkom ej mindre än sex stycken, däribland det mest berömda bland dem alla: Vellingeprosten S. Cavallins mästerliga »Lunds stifts herdaminne». Det ena stiftet efter det andra har så småningom fått sin hävdatecknare, somliga stift t. o. m. ett par stycken.

Att rätt skriva ett stifts herdaminne är en svår och grannlaga men samtidigt en tacksam uppgift. Svår är uppgiften, därför att den liksom all personhistorisk forskning kräver en ytterlig noggrannhet i detaljerna samt förutsätter ett outtröttligt tålmod vid uppspårandet av dessa detaljer. Svårigheten växer därigenom att ett herdaminne icke endast skall vara en tillförlitlig matrikel utan även bör ge en så levande och sann bild som möjligt av de män som komma i fråga.

Tyvärr är det så att bilden oftast framstår klarast av de präster som råkat i konflikt med sina över- eller underordnade eller annorledes avvikit från den gängse typen. Om dem flödar uppgifterna rikligt i domkapitelsprotokoll och andra publika handlingar. Men däremot är källornas vittnesbörd ytterligt sparsamma — eller kanske de helt saknas — om de församlingsherder som hört till de stilla i landet men som icke desto mindre kunnat spela en stor, stundom avgörande roll i den religiösa och kulturella utvecklingen i en landsända.

Dock kan denna ojämnhet i materialet

något utjämnas, om blott herdaminnestecknaren förstår att använda vad som står honom till buds. Ur de till synes mest betydelselösa uppgifter och notiser i exempelvis bouppteckningar, prosteirkulär (på vilka i gamla tider kontraktets präster skrevo sina yttranden) och diverse inlagor kan man ofta draga mycket viktiga slutsatser. Vilken god bild av en församlingsherdes fromhetsriktning och tankeliv skänker oss inte förteckningen på hans boksamling! Och hur kan inte redan uttryckssättet vid en nyårsönskan till värdig häradsprosten återspegla kontraktisternas olika inställning till de samtida fromhetsriktningarna! Prästen som önskar sin förman »all glädje och lycka under den milde Gudens hägn» kan lika säkert betecknas såsom en god upplysningsman som den fromme pietisten känns igen på sin bön att »vår dyre Frälsare må för sitt utståndna lidandes skull skänka frid och förtrostan» åt adressaten och hans hus.

Men är nu ett sådant arbete krävande och mödosamt, så är det också i gengäld ovanligt tacksamt. Minnestecknaren har som ingen annan forskare möjlighet att tränga in i fädernas liv i helg och söcken och därigenom erhålla en sann bild av dem, så som de levde och verkade. Även om mången gång endast ett datum eller namn kan tyckas vara enda resultatet av timmars, ja dagars forskarmöda, så giver detta ständiga sysslande inom ett avgränsat område en säkerhet i uppfattningen av ett tidevarvs kynne och inre liv som forskaren på ett större område aldrig kan nå.

Därvid får emellertid herdaminnestecknaren aldrig släppa ur sikte en sak. Han måste för att rätt fylla sin uppgift förstå att sätta in alla dessa detaljer i deras stora sammanhang. Ty först därigenom blir släktets utveckling klarlagd, blir med andra ord det hela en verklig stiftshistoria

och inte bara en samling smärre om än så intressanta notiser. Ett är säkert: ett väl planerat och omsorgsfullt utfört herdaminne blir ett bidrag till den historiska vetenskapen, mer betydelsefullt än många än så förtjänstfulla avhandlingar.

Som det klassiska mönstret för ett herdaminne ansågs länge Severin Cavallins ovan nämnda skildring av Lundastiftets präster. Två ting utmärkte Cavallins herdaminne och utgjorde dess största förtjänster. Det ena var hans förmåga att kort men konkret och märgfullt karakterisera sina föremål. Cavallin förfaller aldrig till onödigt, om än aldrig så uppbyggligt orerande. Man märker att det är den forne docenten i klassiska språk som för pennan. Den andra förtjänsten var Cavallins strävan och förmåga att sätta in de skildrade prästmännen i deras tids religiösa miljö. Att han så förmådde göra särskilt i fråga om de pietistiskt och herrhutiskt påverkade prästerna, det berodde på att han kunde utnyttja en levande och mäktig familjetradition i hithörande ting.

Trots sina nämnda förtjänster framstod emellertid Cavallins arbete som alldeles föråldrat, när i början av detta sekel en ny källkritisk forskning började granska det dokumentmaterial som legat till grund för framställningen. Inte nog med att pålitligt och opålitligt källstoff av Cavallin vävdes in i vartannat och källhänvisningar praktiskt taget aldrig förekommo. Under det sekel som förflutit efter Cavallins utgåva har en mängd arkiv blivit tillgängliga, som innehålla viktiga, för att inte säga grundläggande uppgifter rörande den ecklesiastika personhistorien. Det räcker att peka på tillkomsten av våra landsarkiv, där hela stiftets kyrkoboksmaterial liksom även bouppteckningar och domböcker finns centralt samlat. Därtill kom ju att det sista seklets prästerskap stod helt utan någon biografisk skildring.

När på 1930-talet planerna på ett nytt herdaminne närmare utgestaltades, stod det för alla alldeles klart att det ej gick att endast revidera och komplettera Cavallins för sin tid utmärkta arbete. Det var nödvändigt att skapa ett från grunden nytt verk, byggt på en fullständig genomgång av allt för ett sådant arbete användbart källmaterial, otryckt såväl som tryckt. Ett verkligt lyckokast var det att biskop Edvard Rodhe, som med sina stora kyrko- och kulturhistoriska intressen länge ivrat för ett nytt herdaminne, lyckades övertala överbibliotekarien Gunnar Carlquist att ensam åtaga sig utarbetandet av detta stora verk. Som gammal skicklig biblioteksman behärskade han som ingen annan det överväldigande tryckta källmaterialet, som erfaren personhistorisk forskare hade han i årtionden penetrerat de olika arkiven och därvid alltid tillämpat källkritiska principer och som huvudredaktör för det stora Svensk uppslagsbok hade han vant sig och andra att i korta ord säga viktiga ting.

Det visade sig snart nog att rätter man kommit på rätt post. Med säker hand organiserade den nye utgivaren det omfattande excerperingsarbete som krävdes och nedlade därvid inte minst själv ett grundligt, tålmodsprövande förarbete genom forskningar i bibliotek och arkiv. I en mycket upplysande och välskriven uppsats i *Personhistorisk tidskrift* 1943 (»Lunds stifts herdaminne, historik och program») har Carlquist själv redogjort för verkets förhistoria, dess planläggning och omfattning, det tillgängliga källmaterialet och de principer som måste följas vid utnyttjande av detta material.

Efter tolv års förberedande arbete kunde så utgivaren år 1948 framlägga första delen av det nya stora verket. Det var en volym på nära 500 sidor, omfattande ett av stiftets kontrakt, det stora Oxie med Malmö som centrum. Här fick man nu

se hur utgivaren i praktiken utformat de principer som han tidigare deklarerat.

Man uppmärksammar då först att Carlquist följer den gamla stiftsordningen kontrakt efter kontrakt och inom dem pastorat efter pastorat, så som de alltjämt redovisas i Statskalendern och i Håkan Ohlsons bekanta matriklar. Bygdén hade i sitt mönstergilla herdaminne för Härnösand radikalt brutit med detta system och ordnat pastoraten efter bokstavsordning. Det är ingen tvekan om att Carlquists anordning både ur historisk och praktisk synpunkt är att föredraga.

De särskilda biografierna ha disponerats på följande sätt. Först anges i ett särskilt stycke med finstil vederbörande prästmans lagliga tillkomst till pastoratet, d. v. s. förslag, röster och val samt fullmakt. Där redovisas också för de särskilda omständigheter som ev. förekommit under tillsättningsproceduren. Därefter följer meritförteckning, den egentliga biografien, familjens data, bibliografi och slutligen hänvisning till det nyttjade källmaterialet. Som man ser är det en fast och klar stomme som uppbär hela verket.

Den mäktiga Oxievolymen väckte också berättigad uppmärksamhet och ådagalade att här framträtt en herdaminne-tecknare av modernt snitt med genomtänkta principer och väl grundade personuppgifter som riktmärke för sitt arbete. I snabb följd följde sedan det ena bandet efter det andra och befäste förtroendet för utgivarens spårsinne, noggrannhet och stilistiska skicklighet. Därmed lades också en säker grund, på vilken den kyrko- och kulturhistoriska forskningen kunde bygga vidare för att lösa uppgifter av stifts- och rikshistoriskt format. Det var därför också helt naturligt, att Lunds teologiska fakultet ville visa sin uppskattning av det nya verket genom att redan år 1953 kreera utgivaren till teologie hedersdoktor.

Nu — i april 1961 — har åttonde ban-

det av verket utkommit, omfattande Luggude båda kontrakt, det norra och det södra. Med de utkomna sju volymerna (första volymen, som reserverats för biskopar och domkapitel, skall klokt nog sparas till sist) föreligger »i 25:e året efter arbetets påbörjande», som det nästan i stenstil uttryckes i förordet, hela Malmöhus län slutbehandlat. Därmed har utgivaren genomgått 13 av stiftets 24 kontrakt och 114 av stiftets 221 pastorat. Hur stort de biograferade prästernas antal är har jag icke ansett det möjligt att exakt angiva. Då utgivaren på något ställe beräknat hela stiftets biografier till omkr. 8000, skulle det här alltså röra sig om c:a 4000 biograferade prästmän. I förordet till den senast utkomna delen omtalar utgivaren, att registret för de nu utkomna banden beräknas omfatta minst 20.000 namn och 50.000 hänvisningar.

Det framgår av dessa siffror att det nya herdaminnet redan nu kan betecknas som ett personhistoriskt jätteverk. Då detta nu nått en provisorisk avslutning så till vida att det stora Malmöhus län är färdigbehandlat, kan det vara på sin plats att mera ingående presentera detta betydande kulturhistoriska verk för en större allmänhet. Om de allmänna principerna för arbetet och utgivarens sällsynta kvalifikationer är redan talat. Nu gäller det närmast att beakta vad det innehåller. Av naturliga skäl ligger då närmast till hands att hämta exemplen från det nyss utkomna bandet. Det är nämligen representativt för hela verket.

*

Luggude odelade kontrakt, omfattande den bördiga Hälsingborgsslätten och den fagra Kullabygden, återspeglar inom sitt område det andliga liv som återfanns i stiftet i stort. Den som studerat Luggudeprästernas olika levnadsöden har samtidigt

fått en mycket god bild av den kyrko-historiska utvecklingsgången, alltifrån de Köpenhamnsfostrade generationernas tid och försvenskningens vedermödor över 1700-talets handfasta ortodoxi, lagiska pietism och blida herrnhutism fram till den framstormande nyevangeliska väckelsen på 1800-talet. Den senare hade många framstående representanter inom kontraktet, såsom Peter Wieselgren, P. G. Ahnfelt och Fredrik Thure Gustafsson — det var om den sistnämnde som Gottfrid Billing en gång skrev, att han predikade »mera dramatiskt än jag hört någon annan predika».

Inom detta myller av prostar, kyrkoherdar och kaplaner framträder en mängd särartade levnadsöden. För äldre tider kan man tänka på häradsprosten Rasmus Hoffgard i Kropp och Kågerödsherden Sten Jacobsson. Båda levde i den svåra brytningstid, då man ännu inte kunde avgöra om Skåne skulle bli svenskt eller fortfara att vara danskt.

Hoffgards epitafium i Kropps kyrka, där han i full ornat med maka vid sin sida och omgiven av fem barn med bedjande händer anropar och lovsjunger den Högste, drager ovillkorligen till sig besökarens intresse. Hans levnadsöde har i sin tur livligt intresserat forskningen med de många dunkla problem som här funnits. Att nu följa Carlquists framställning, när han röjer upp i snårskogen av lösa hypoteser och missuppfattade uppgifter för att till sist på grundval av det kritiskt sällade aktmaterialet klarlägga Hoffgards levnadsbild, ja det är som att läsa en spännande detektivroman, blott med den skillnaden att det här icke är fråga om fiktion utan om realistisk verklighet.

Minst lika fängslande är Sten Jacobssons levnadslopp, som också först nu blivit klarlagt. Det var denna skånepräst som skrev den berömda redogörelse för skånska kriget 1676—79, som Martin Weibull ut-

gav i tryck år 1897 och då betecknade som en skrift av en god svensk patriot. Det är emellertid häpnadsväckande ting som Carlquist nu lyckats uppdaga. »Steen Jacobsøn Skaaning» är upptagen i rullorna bland de studenter som så framgångsrikt försvarade Köpenhamn under Karl X Gustavs blodiga stormangrepp. Detta lyckades han dölja så väl att han fyra år därefter satt som välbeställd kyrkoherde i Kågeröd. Men Carlquist framlägger även otvetydiga bevis för att han under de följande åren icke blott varit nationellt opålitlig utan direkt gått danskarnas ärenden. »Forskningen är envis i att söka sanningen», anmärker Carlquist med rätta. Nu förstår man också varför Sten Jacobsson i sin krönika om kriget kunde ge så initierade underrättelser även om danskarnas förehavanden.

Ja, så kunde man fortsätta att hänvisa till den ena prästbiografien efter den andra, alla lika koncentrerat sakliga och plastiskt utformade. Man kan tänka på Anders Schartow, vilken av biskop Canutus Hahn prisades som en av försvenskningens främsta tillskyndare, på den olycklige pietisten Carl von Bergen i Frillestad eller hans bistre vedersakare häradsprosten Eric Sinius i Brunby (även han avbildad på ett festligt epitafium med hustru och nio barn), på den herrnhutiske patriarken Johan Sundius i Allerum eller på de redan nämnda gestalterna från nyevangelismens dagar.

Även i senare tider har det funnits prästerliga särtyper inom Luggudekleresiet. Man erinrar sig öläningen, som levde ett sorglöst, om också ej försakelsefritt studentliv under tolv år i Lund och sedan vid 35 års ålder hamnade uppe i Västerås stift. I Barkarö prästgård upplevde han en romans med dottern i huset, och denna har senare i sin självbiografi givit en målande skildring av mannen. Hon och hennes syster »roade sig på den nye prästens

bekostnad och han lät sig snällt behandlas som pajas, spelte flöjt och berättade tokroliga historier och föreföll mera skådespelare än präst. Men efter hans första predikan i Barkarö blev Bibbi och jag helt generade över att vi hade drivit med honom. Han befanns vara en verklig talare, enkel och naturlig, utan allt koncept och så rakt på sak, att jag nu skulle ha lust kalla honom ett stycke Kaj Munck.» Den som tecknat denna åskådliga bild var ingen mindre än den framstående historikern och kvinnoaksförkämper Lydia Wahlström. När biskop Billing från Västerås flyttat ner till Lund, kom hans skyddsling snart efter. »De finnas», berättade Lysander i minnesteckningen, »som påstå att Billing icke längre kunde undvara honom.» Även här väckte han uppmärksamhet för sin dramatiska begåvning, och hans patronus förklarade att »det går kalla kårar över ryggen på mig, när han läser syndabekännelsen».

Man fäster sig också vid den väl avvägda och fint utformade teckningen av en annan särpräglad öläning som i ungdomsåren blev riksbekant för sina samhällsförbättrande idéer och på gamla dagar väckte pinsamt uppseende genom sina spiritistiska seanser. Det var till honom som den frispråkige biskop Billing vid ett prästmöte utropade: »Va e de för smörja pastorn pratar!» och när denne förtrytsamt frågade: »Va menar Herr doktorn och biskopen?» Billing då lugnt replikerade: »Ja menar precis de ja sajer.»

Det bör kanske i detta sammanhang påpekas att överallt i prästbiografierna skimtar även lekmän ur deras samtid, ofta i ganska överraskande sammanhang. Lagman Hammarberg, den kände »Stenbocks kurir», som för egen del fick erfara ortodoxiens vakande renlighetsiver, möter på ett par ställen i bygdens ekklesiastika historia. Och om Tyge Brahe, den världsberömda astronomen, kan utgivaren

så gott som leda i bevis att han var gift med en prästdotter från Kågeröd.

Det är två skäl som kommit mig att så utförligt som skett omnämna några av biografierna. Jag har velat visa att herdaminnesförfattaren lyckats skapa en konkret och fängslande bild även där föremålet icke legat i delo med myndigheterna och på så sätt efterlämnat ett rikt källmaterial för skildringen. Det var ju detta som ofta var fallet i de gamla herdaminne. För det andra besannas genom de citerade biografierna, särskilt de från äldre tid, vikten av att verkligen fastställa sanna och noggranna biografiska data. Det är tack vare detta mödosamma men dess bättre resultatrika uppsparande av en enda liten detalj som utgivaren lyckats klarlägga, för att icke säga blottställa en verklighet som varit helt fördold för den föregående forskningen.

*

Man skulle med en viss paradox kunna säga att det är siffrorna och inte personerna som är det viktigaste i detta liksom i alla förstklassiga herdaminne. Utifrån detta material kan sedan inte bara statistikern utan även kyrkohistorikern och kulturhistorikern draga ganska vittgående slutsatser, om han bara förstår att ställa de rätta frågorna till materialet. Utgivaren påpekar på ett ställe (s. 377) det intressanta faktum, att liksom de politiska motsättningarna mellan frihetstidens hatrar och mössor i stor utsträckning varit släktbundna, så synas de religiösa motsättningarnas företrädare i Lundastiftet kunna till en viss grad sammanställas släktgruppsvis. Den som haft anledning syssla t. ex. med herrnhutismens utbredning i Skåne under 1700- och 1800-talen kan helt och fullt underskriva riktigheten i utgivarens uttalande.

Man kan gå vidare och peka på fler väntande forskningsuppgifter utifrån detta

material. Försvenskningstidens prästerskap med hänsyn till det nationella ursprunget är en fråga som ej blivit tillräckligt utredd. För senare tid fäster man sig vid att så många »utlänningar» norrifrån vunnit befordran i stiftet, naturligtvis främst genom patronatsrätten. Här finns nu möjlighet att noggrant fastställa stiftsbandets reella upplösning långt före dess allmänna upphävande år 1958. Att ett pålitligt herdaminne kan ge oundgängligt material för demografiska och socialhistoriska undersökningar framgår ju tydligt av F. J. Linders och Sten Carlssons banbrytande forskningar.

I detta sammanhang vill jag gärna deklarerera min mening i en fråga som ofta debatterats i samband med herdaminne. Många ha menat att ett stifts herdaminne även borde ge en teckning av den samtida rikshistorien på det kyrkliga området, och G. Ekström har i Västerås' stifts herdaminne realiserat denna tanke. Efter mitt sätt att se är en sådan ståndpunkt ohållbar både ur principiell och praktisk synpunkt. Skall man lämna en rikshistorisk framställning måste naturligtvis dokumentmaterial från hela landet komma till användning och då spränges ju genast stiftsramen. Begränsar man sig å andra sidan till att endast ge en allmänt refererande teckning av de rikshistoriska händelserna, får ju en sådan skildring mycket litet dokumentariskt värde. Däremot är det självklart att herdaminnestecknaren själv måste besitta sådan insikt i den allmänna kyrkohistoriska utvecklingen att han kan placera in sina biografier i det större sammanhanget. Carlquist synes mig här på ett föredömligt sätt ha löst denna icke alltid så lätta uppgift.

Det påpekades ovan att Carlquist är den enda herdaminnesutgivare som medtagit tillsättningsproceduren i pastoraten. Han har — enligt min mening med största orätt — ibland kritiserats för detta. Det

är nämligen inte de enskilda prästernas misslyckanden som här intresserar utans dels valproceduren, dels och kanske främst församlingens inställning. Att den tidigare omnämnde Fredrik Thure Gustafsson, en förkunnare av Guds nåde, ej erhöi en enda röst när han 1863 sökte S:t Peters kloster, säger naturligtvis ingenting om hans kvalifikationer men desto mer om pastoratets omdöme eller kanske rättare om dess skaplynne. Samma synpunkt måste man anlägga när man finner att J. H. Thomander, en av 1800-talets allra främsta predikanter, en gång blev utslagen vid ett kyrkoherdeval.

Här har talats om siffror. Det behöver då inte påpekats att kalenderbitaren i detta herdaminnes rikedom på data och namn verkligen kan få sitt lystmäte. Även den mest kräsne kan finna kalendariska godbitar. Blott ett enda kuriosum. Från min studenttid på tioalet minns jag en äldre student, som med släpande gång brukade komma vandrande genom Lundagård, ofta med lagboken under armen och alltid med en söndertuggad cigarr i mungipan. Nu upptäcker jag bland Luggudekleresiet hans farfar och finner till min häpnad att denne var född år — 1746. Alltså: en student på Gustav V:s tid har en farfar som föddes under Fredrik I:s regering. Det är ju ganska svindlande perspektiv.

•

Men åter till huvudsaken. Det torde framgå av det som ovan sagts att Carlquists herdaminne inte bara utgör en intressant läsning för allmänheten utan även och framför allt är en värdefull källa för forskaren. Det fanns en tid, då man betraktade de svenska prästerna som mörkmän, fiendliga mot alla både kulturella och demokratiska strävanden. En senare tid dömer annorlunda. Ett djupare inträngande i gångna tiders liv och tänkesätt har lärt oss att det svenska präster-

skapet ofta varit utpräglade och betydande gestalter, som allt efter sin personlighets art utfört en religiös och kulturell gärning av trängre eller vidare räckvidd.

Skildringen av prästernas insatser och tankeliv, sådant detta framträder i det nya herdaminnet, blir därför en teckning icke endast av den svenska kyrkans historia utan även av svensk kultur under gångna sekler. Inte bara utgivaren utan lika mycket svensk forskning är förden skull att lyckönska till detta kulturhistoriska storverk.

HILDING PLEIJEL

De apostoliska fäderna i svensk översättning. Utgiven av Samfundet Pro Fide et Christianismo. Inledning, översättning och förklaring av Olof Andrén. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1958. Pris häft. kr. 15: 50, inb. kr. 21: —.

De skrifter som går under den oegentliga benämningen »de apostoliska fäderna» utgör den absolut viktigaste källan till vår kunskap om tro och liv i den kristna kyrkan från tiden för apostalalärjungarnas och deras efterföljares verksamhet. Men för att få direkt kontakt med dessa dokument måste den icke grekkunnige gå till översättningar på något av världsspråken eller till en svensk översättning av 1882, som är utgången från förlaget och svår att anskaffa. Nu har Samfundet Pro Fide et Christianismo vänt sig även till kyrkans äldsta tid och låtit dessa skrifter bli tillgängliga på svenska, ett överförande som mycket förtjänstfullt utförts av Olof Andrén, som länge varit sysselsatt med forskning inom detta i Sverige starkt försummade avsnitt av kyrkans historia. Översättningen omfattar Första Clemensbrevet, de sju breven av Ignatius, Polykarus brev till filipperna, De tolv apostlarnas lära (ofta kallad Di-

dache), Andra Clemensbrevet, Barnabas brev, Hermas Herde, Polykarpus martyrium, brevet till Diognetus och Papiasfragmenten. Till dessa är lagt det lilla Kvadratus-fragmentet. Översättaren har fört över dessa skrifter till som han säger »förenklad bibelsvenska», vilket är motiverat inte blott av de talrika citaten (och stundom kedjor av citat) från GT och NT utan även därav att de »apostoliska fädernas» eget språk har en viss biblisk klangfärg (med stilistiska drag även från annat håll). Såvitt jag genom stickprov kunnat utrona är översättningen välgjord. Språket är ledigt (jag hade nog föredragit singularformer av verbet, men bibelcitats och -allusioner kanske talar för pluralis). Varje skrift är försedd med en kortfattad men värdefull inledning, som anger skriftens ändamål och i vilken situation den är skriven (i den mån detta är känt för oss), vidare har till varje skrift fogats korta förklaringar, som ställts samlade efter skriften ifråga. Detta har gjort texterna överskådliga och lätta att läsa. Till överskådligheten har även bidragit att texten är löpande, med försynt inplacerade versnummer samt att bibelcitaten kursiverats (citathänvisningarna återfinnes i förklaringarna). I slutet av boken finns ett register över bibelhänvisningar. En karta över Grekland—Mindre Asien-området, närmast i anslutning till Ignatius-breven och Polykarpus martyrium, är bifogad.

Det är verkligen utomordentligt glädjande att »de apostoliska fädernas» skrifter på nytt blivit överförda till svenska och fått så lättillgänglig och god språkdräkt och så smakfull och ren typografi och utstyrsel i övrigt.

GÖRAN MALMESTRÖM

OLOF ANDRÉN: *Rättfärdighet och frid. En studie i det första Clemensbrevet. Akad. avh. 233 sid. Almqvist & Wiksell, Uppsala 1960. Pris kr. 25:—.*

I kapitlen 30 och 32 av 1 Clemensbrevet finns en framställning av rättfärdiggörelsen, som gett upphov till många undersökningar och teorier om rättfärdiggörelsens ställning i efterapostolisk tid. Det är speciellt två uttalanden av Clemens i dessa kapitel man tagit upp, det ena verkar vid första påseendet opaulinskt, det andra däremot tycks alludera på ord av Paulus, och de tycks motsäga varandra: »Må vi ikläda oss endräkten, ödmjuka och återhållsamma, fjärran från allt örontasslande och förtal, så att vi bli rättfärdiga genom gärningar och icke genom ord.» (ἔργοις δικαιοῦμενοι μὴ λόγοις, 30: 3) samt »Och vi som genom hans vilja blivit kallade i Kristus Jesus, rättfärdiggöras (δικαιοῦμεθα) icke genom oss själva eller genom vår vishet eller förstånd, fromhet eller gärningar som vi övat i hjärtats renhet utan genom tron, genom vilken den allsmäktige Guden av evighet har rättfärdiggjort alla.» (ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν, 32: 4).

Alltsedan Baur, som såg Clemens som syntesen av en judekristen partikularistisk petrinism och en hednakristen universalistisk paulinism utan att därigenom lyckas förklara motsägelsen i de citerade utsagorna, har forskarna varit alltför bundna av frågan om Clemens var paulinist eller ej. Mot denna frågeställning opponerade Wrede: man kan ej ta till utgångspunkt den paulinska rättfärdiggörelseläran, Clemens har helt andra utgångspunkter. Trots att Wrede till men för resultatet underskattade rättfärdiggörelsens ställning och betydelse i 1 Clemensbrevet, pekade han på en framkomlig väg att förstå Clemens, nämligen att undersöka hans användning av GT samt ge en noggrann detaljanalys av brevet. Dessa intentioner söker Andrén fullfölja i sin undersökning och de bestämmer delvis uppläggningsen. Forskningsöversikten (kap. 2) gav resultatet, att å

ena sidan kan ej rättfärdiggörelsen hos Clemens förstås som vidareutvecklingen av vissa paulinska läror, å andra sidan kan man inte komma ifrån att jämföra honom med Paulus (s. 44). Det är därför med spänning man följer den fortsatta undersökningen för att få svar på frågorna om rättfärdiggörelsens ställning och innebörd hos Clemens samt i vilken mening man kan kalla honom paulinist.

Ord med stammen *δικ* utgör visserligen inte något genomgående tema i brevet, men förekommer ganska talrikt (nästan hälften av dem är LXX-citat) och särskilt koncentrerat i kapitlen 30–35 (s. 52 f.). En analys av ställen, där *δικαιοσύνη* förekommer, samt exeges av kapitlen 30–32 följer i kapitel 4, där förf. spårar paralleller och allusioner till Clemens' text i GT, NT och på annat håll. I citatet *ἔργοις δικαιοῦμενοι μὴ λόγοις* (30: 3) tolkar André n verbformen medialt (utan att dölja att den kan fattas passivt), och översätter »visar oss rättfärdiga . . .» (s. 69), det är då fråga om att »hävda sin ställning som kristen». Hänvisningen till 30: 7 och Jobcitaten som följer övertygar inte. De ovan citerade uttalandena av Clemens representerar två tankelinjer: 1) den som gör Guds vilja, honom skall Gud välsigna och 2) den som välsignats av Gud gör hans vilja. Enligt André n är båda tankegångarna »lika angelägna för Clemens» (s. 71, cf. s. 74, 188). Det intressanta är då att få veta, om de går ihop, och om detta är fallet, hur det är möjligt och hur det tänkes. Men där lämnas läsaren i sticket.

André n betraktar I Clemensbrevet som en parenes, det har till uppgift att peka på det kristna livets plikter och på så sätt mana till ordning, endräkt och frid i det av schismatiker söndrade Korint. Rättfärdiggörelsen i den betydelse 32: 4 uttrycker tycks André n ta som något tillfälligt, som nästan avbryter den parenetiska framställningen. I själva verket är det väl rättfär-

diggörelsen som Guds genom Kristus utförda verk som för Clemens är den allra kraftigaste motiveringen och drivkraften till en kristen vandel i kärlek och endräkt. Vad Kristus gjort (1 Cl. 7: 4; 16–18; 21: 6), vad Kristus sagt (8: 1, 2) anföres av Clemens som den starkaste uppmaning till församlingen i Korint att känna sitt ansvar och leva i lydriad för Guds vilja och föra »en vandel, som är värdig Kristus» (3: 4). Men denna linje, representerad av 32: 4, kommer på något sätt i bakgrunden. Starkt framträdande är ej denna linje i Clemensbrevet, men orsaken till detta är brevets syfte. Därför kommer den i bakgrunden, men utgör dock en bakgrund som är nödvändig för att förstå Clemensbrevet, också i dess egenskap av »tillfällighetsskrivelse» med parenesen som röd tråd.

Tonvikten lägger André n på *δικαιοσύνη* i betydelsen »det rätta kristna levnadsättet» (s. 97). Detta blir ännu klarare i kap. 6, som jämför rättfärdigheten hos Clemens med Pauli framställning. (André n tar termerna rättfärdiggörelse och rättfärdighet som synonymer, det framgår redan av kapitelrubrikernas växling av begreppen.) André n menar om Clemens som »paulinist», att det är »omöjligt att hävda, att Clemens skulle ha framställt en paulinsk teologi . . .» (s. 105). »Men han är dock en Pauluslärjunge», och detta skulle han främst vara i sättet att undervisa och bygga upp sin framställning (s. 105).

Även i kap. 13 om agape möter de två tankelinjerna: 1) tanken på agape som vandel och 2) tanken att det är genom Guds vilja, som den kristne lever i agape (alltså tanken på en livsform bestämd och ständigt levandegjord av Gud, ej blott en av Gud given ordning, som tjänar som mönster att efterbilda och uppfylla). Det är den förstnämnda tankelinjen som dominerar författarens framställning: agape betecknar hos Clemens inte något annat än

»vad som utgör en påtaglig verklighet i församlingen, när rättfärdighet och frid hålles vid makt» (s. 188). Agape är en beskrivning på rättfärdigheten i Guds förbund. »Därför hör också agape samman med ordningstanken, ty i och genom kyrkans ordningar skall agape fullgöras» (s. 188). Andrén låter Clemens' parenetiska syfte med sitt brev och försök att återföra församlingen i Korint till ordningen så dominera framställningen, att tolkningen av rättfärdiggörelsen och av agape blir ensidig, den andra tankelinjen (32: 4) kommer i praktiken till korta. Men den finns där hos Clemens, ej som bitråd litet vid sidan av brevets röda tråd, utan som ofrånkomlig bakgrund och grund till Clemens' framställning (även om den är svår att komma åt). Det är denna andra tankelinje hos Clemens, som visar att arvet från Paulus rymmer långt mer än metodiska anvisningar.

Att återställa ordningen och friden i Korint var huvudsyftet för Clemens. Situationen där behandlas i kap. 1, där förf. tagit upp till diskussion frågan, om den söndring, som vållats genom att några personer tagit ledningen och avsatt några presbyterer, var ett handgripligt utslag av olika ämbetsuppfattningar, eller orsakat av en »gnosticerande» riktning eller av en judaiserande, besläktad med den judiska zelotismen (zelos är ett vanligt ord i Clemensbrevet, zelos är för Clemens orsaken till söndringen). Avhandlingens tredje avsnitt, kap. 9–14, handlar om ordningen, hur den förstörs av synden, hur den återställs genom kyrkan och dess rättfärdiga ordningar. Skildringen av skapelsens ordning i 1 Cl. 20 (en förebild för människors frid och församlingens ordning) har betraktats som ett starkt bevis för hellenistiskt inflytande hos Clemens. Hellenistiska drag finns, men ifråga om 1 Cl. 20 gör Andrén en jämförelse med den pseudo-poseidonianska skriften *De mundo*, och

kommer till ett resultat som överensstämmer med A. Wifstrands ord att 1 Cl. 20 »klingar stoiskt och fortsätter linjen från Paulus Areopagpredikan i Apostlagärningarna, men även det elementet låter sig förklara såsom kommet från den judiska hellenistiska litteraturen eller tankevärlden». (Fornkyrkan och den grekiska bildningen, 1957, s. 24 f.) Ordningen är förstörd genom synden, och inte blott schismatikerna göres ansvariga för söndringen utan församlingen i sin helhet har del i den synd som orsakat söndringen.

I kap. 12 om gudstjänsten och ämbetsordningen spårar jag en alltför stor iver hos Andrén att tolka texten »kultiskt». Exempel: 1 Cl. 34: 7 »Och vi må alltså endräktigt och samstämmigt församlade ropa till honom såsom med en mun för att vi skulle bliva delaktiga av hans stora och härliga löften. Ty han säger: Vad intet öga har sett . . .». Citatet från Apg. har tolkats eskatologiskt, men man har framhållit, att orden *kan* syfta på de eukaristiska gåvorna. I nästa avsnitt nämnes som gåvor »liv i odödlighet» och »glädje i rättfärdighet», den sistnämnda jämte andra är gåvor som mottagas i detta livet. Clemens talar alltså både om den kommande tidsåldern och om tiden i kyrkan. »Gåvornas art talar närmast för att den endräktiga åkallan, vartill Clemens uppmanar, skulle höra till en eukaristisk gudstjänst» (s. 172). »Vår berömmelse och frimodighet vare i honom», säger Clemens (34: 5). Frimodigheten nämns sedan bland de gåvor som skänkes (35: 2). Detta innebär för Andrén att berömmelsen och frimodigheten »är knutna till gudstjänsten» (medan han vid analysen av detta ställe, s. 61, blott visat på paralleller som kunnat ha kultisk prägel). Clemens använder begreppet *προσηλεια* som en sammanfattning av det kristna livet, »även därigenom synes brevets kultiska färg accentuerad» (s. 173). I kapitlets början

hette det att »gudstjänsten stod i mitt-punkten för striden i Korint» (s. 159), i slutet däremot »I kulten äger man ett centrum för livet» (s. 174). Beläggen, som leder fram till det sista uttalandet, är starkt kultiskt överinterpreterade.

Sista kapitlet, det 14:de, handlar om metanoia som medlet att återställa den ursprungliga friden i församlingen.

Förteckningen över använd litteratur saknar ett tiotal citerade arbeten, upptar ett tjugotal (såvitt jag kan se) icke citerade arbeten och innehåller onödigtvis sju ej tillgängliga verk. Personregistret har en del felaktigheter men är framför allt mycket ofullständigt både ifråga om personer och hänvisningar. Det är skada.

De kritiska anmärkningarna har koncentrerat sig kring några få punkter, men de reservationer som framförts bör dock inte få undanskymma att den teologihistoriskt rika undersökningen är ett intressant bidrag till den historiska förståelsen av, i vilket förhållande en skrift från den efterapostoliska generationen står till GT, Paulus och den övriga apostoliska traditionen och till hellenismen och senjudendomen. En styrka är det att förf. så starkt håller fast vid brevets huvudsyfte vid sin analys.

GÖRAN MALMESTRÖM

BERTIL GÄRTNER: *Ett nytt evangelium? Thomasevangeliets hemliga Jesusord.* 264 sid. Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1960. Pris hft. 18: -, inb. 23: -.

1940-talet är de uppseendeväckande handskriftsfyndens årtionde. Skriftrullarna från Qumran vid Döda Havet blev snabbt ett samtalsämne långt utanför specialisterens krets. Men redan innan beduinerna i Juda öken gjorde sitt berömda fynd, hade några egyptiska fellaher vid byn Nag-Hamadi i Övre Egypten hittat gamla

handskrifter, som så småningom också de skulle visa sig höra till de stora fynden i bibelforskningens historia. Inte mindre än tolv papyrusböcker innehållande gnostiska skrifter på koptiska påträffades. Bland dessa finns också det s. k. Thomasevangeliet, en samling av 114 Jesusord, av vilka somliga utgör intressanta varianter till nytestamentliga utsagor medan andra hittills varit helt okända.

Nya Jesusord i gamla manuskript är naturligtvis ett tacksamt material för sensationsartiklar, och veckopressen har ägnat »det femte evangeliet» en viss uppmärksamhet. Därför är det ytterst värdefullt, att vi nu har fått ett sakkunnigt och vederhäftigt arbete på svenska om Thomasevangeliets hemliga Jesusord: docent Bertil Gärtners »Ett nytt evangelium?». Det kan rekommenderas åt den intresserade lekmannen som en saklig och delvis spännande redogörelse för evangeliets karaktär och betydelse, och samtidigt utgör det ett självständigt bidrag till forskningen på området.

Gärtners bok har två huvuddelar. Först kommer en form- och traditionshistorisk undersökning, betitlad »Thomasevangeliets litterära karaktär». Det är tydligt, att vi inte har att göra med ett evangelium i egentlig bemärkelse. Icke en enda episod ur Jesu liv återges; inte heller berättas om hans födelse, lidande, död och uppståndelse. »Det är således icke ett evangelium av nytestamentlig typ som man här möter utan det är en ren samling av Jesusord» (s. 22). Däremot visar de enskilda utsagorna oftast nära släktskap med de litterära typer vi finner i de kanoniska evangeliernas Jesusord.

Ett påfallande drag i många av Thomasevangeliets logier är att de utgör en kombination av flera Jesusord, som i NT saknar samband. Så är t. ex. logion nr 14 sammansatt av ord ur Matt. 6 och 10, Mark. 7 och Luk. 10. Till de enskilda

elementen i detta ord av Jesus finns det alltså nytestamentliga motsvarigheter men inte till utsagan som helhet; kombinationen som sådan är ny. En intressant fråga är, om man möjligen i vissa sådana logier kan ha att göra med nedslag av en evangelietradition utanför NT. Gärtner ställer sig ganska skeptisk till den tanken. Sådana kombinationer i Thomasevangeliet förstås bäst som ett utslag av en tendens, som var ganska allmän vid tiden för denna skrifts tillkomst (av allt att döma mitten av 100-talet): i flera texter från denna period finns likartade sammanställningar av Jesusord. Helt kan man dock inte utsluta möjligheten att vi i något enstaka fall har att göra med en av NT oberoende tradition.

En särskild grupp av utsagor i Thomasevangeliet är de, som helt saknar paralleller i tidigare kända skrifter, kanoniska som utomkanoniska. I de flesta fallen kan man med tämligen stor visshet hävda, att det icke kan vara fråga om äkta Jesusord. »De bär nämligen så uppenbara drag av de religiösa föreställningar, som präglade de gnostiska grupperna i kyrkans gränstrakter under det andra århundradet. De verkar i många fall redan vid första ögonkastet främmande för NT» (s. 41). Bara i ett par fall kan det finnas en möjlighet att utsagorna är äkta.

Gärtner visar mycket klart, hur Thomasevangeliets Jesusord bär tydliga spår av tendentiös bearbetning och tilldiktning i gnostisk anda. Slutsatsen blir, att denna skrift endast har ringa betydelse för förståelsen av den äldsta och äkta evangelietraditionen. Däremot är den en ytterst värdefull källa till kunskap om 100-talets heretiska, gnostiska strömningar. Tyngdpunkten i Gärtners arbete ligger också i analysen av den teologiska tankevärld, de läror och föreställningar, som kan spåras bakom de enskilda Jesusorden och kombinationerna av dem.

Denna andra huvuddel i boken heter »Thomasevangeliets teologi». Eftersom vi ännu vet mycket litet om den gnostiska miljö, där Thomasevangeliet vuxit fram, är en sådan teologisk analys förenad med ganska stora svårigheter. Ord och termer kan ha en delvis annan innebörd än de har i nytestamentliga sammanhang, och det förhållandet, att stoffet i evangeliet inte tycks vara enhetligt utan hämtat från flera olika håll, försvarar också undersökningen. I Gärtners framställning förenas emellertid den försiktighet, som ämnet kräver, med god kombinationsförmåga och beläsenhet i den relevanta litteraturen, och resultatet blir en intressant och oftast övertygande analys av Thomasevangeliets föreställningsvärld. Under rubrikerna »Jesu väsen», »Världen och människorna i världen», »Människans väsen», »Riket», »Den negativa inställningen till världen» och »Sökandet och vilan» analyseras de teologiska principer, som ligger i eller bakom dessa Jesusord i deras nuvarande gestalt och sammanhang. De olika logierna får därvid belysa och interpretera varandra, och svårtolkade utsagor ses mot bakgrunden av tankegångar i besläktade skrifter av gnostiskt ursprung. Tack vare denna sunda metod, tillämpad med försiktighet och omdöme, får åtskilliga utsagor, som i förstone ter sig dunkla, mening och sammanhang med de övriga.

Problemet hur termerna »gnosticism» och »gnostisk» rätteligen skall definieras hör inte till de lättare. Men man undrar kanske ändå, om det är nödvändigt att, som Gärtner, nöja sig med en helt negativ bestämning. Han använder dessa uttryck »utan närmare precisering såsom en beteckning på alla de synkretistiska strömningar i den gamla kyrkan som behärskades av en annan gudsbild, världsuppfattning, människosyn och lära om Fräl-saren än den som hörde hemma i den stora kyrkans huvudtraditioner och som

senare ledde till avsöndringar från kyrkan och uppkomsten av de gnostiska sekterna» (s. 9). Bortsett från det olämpliga i att i själva definitionen införa den term man vill definiera får det väl anses vara i vaggaste laget, om man bara säger, att »gnostisk» om en lära betyder, att den inte är ortodox. Med detta som bakgrund blir karakteristiken »typisk gnostisk» (s. 18 m. fl.) i praktiken rätt intetsägande. I realiteten arbetar Gärtner — naturligtvis — i själva undersökningen med ett positivt, innehållsbestämt gnosticism-begrepp (se t. ex. beskrivningen av gnosticisms frälsargestalt s. 98!), och detta borde ha klart angivits, åtminstone i huvuddrag, när problemet tas upp i inledningen. På denna punkt är ett annat nytorkommet arbete om Thomasevangeliet föredömligt, nämligen R. McL. Wilsons »Studies in the Gospel of Thomas», 1960. Där ges (s. 21 ff.) en klar och elegant sammanfattning av gnosticisms grundtankar — de grundtankar, som också Gärtner i praktiken räknar med som »typiskt gnostiska».

Som ovan framhållits är Gärtners undersökning omsorgsfull och hans omdömen balanserade och väl underbyggda. Tyvärr tycks han emellertid inte ha hunnit ägna riktigt samma omsorg åt själva presentationen av sina resultat som åt det grundläggande forskningsarbetet. Hans språk är ibland en smula ovigt och valhänt, och man får ett intryck av att manuskriptet behövt ytterligare en granskning. Boken är t. ex. irriterande dåligt kommaterad, formuleringar av typen »Utgångspunkten för en sådan uppfattning kan säkerligen återföras till NT» (s. 89) dyker upp litet för ofta, och det händer, att en mening totalhavererar (s. 94). Det är synd på ett i övrigt så omsorgsfullt arbete.

Men dessa små skönhetsfläckar kan inte förta det positiva huvudintrycket av Gärtners bok. Hans analys av Thomasevangeliets teologi föreligger i en engelsk ver-

sion, men det är glädjande, att vi också fått denna undersökning på svenska, eftersom den faktiskt kan läsas med behållning av både lekt och lärd. Ämnet är verkligen aktuellt — inte bara därför att det gäller ett färskt och omskrivet handskriftsfynd. Det är ju fråga om skriftuppfattning och bibeltolkning, om Jesusordens roll i kampen mellan villolärare och ortodoxa under kyrkans äldsta tider. Och det problemet har inte bara historiskt intresse.

BERTIL ALBREKTSON

WALTER G. MUELDER: *Foundations of the Responsible Society. A Comprehensive Survey of Christian Social Ethics.* 304 sid. Abingdon Press, Nashville, Tenn. 1959.

Muelder är professor i socialetik vid Boston University School of Theology, en av metodisternas stora teologiska högskolor i Förenta Staterna. Han har beskrivits som en av USA:s »important liberal philosophical theologians». Det arbete som här anmäles har karaktären av en bred översikt av socialetiska frågeställningar, vilka behandlas med vida utblickar mot sociala, ekonomiska och politiska fakta eller synpunkter.

»Det ansvariga samhället» är en slogan skapad av Kyrkornas världsråd i Amsterdam 1948. I rapporten därifrån heter det bl. a. (i *The Church and the Disorder of Society*, sid. 192): »Man is created to be a free being, responsible to God and his neighbor. Any tendencies in State and society depriving man of the possibility of acting responsibly are a denial of God's intention for man and his work of salvation. A responsible society is one where freedom is the freedom of men who acknowledge responsibility to justice and public order, and where those who hold political authority or economic power are responsible for its exercise to God and the

people whose welfare is affected by it.» Dessa högst allmänna satsar får betydligt mera konkretion genom vissa tillägg, t. ex. då det säges att i det moderna, utvecklade samhället innebär kravet på ansvarighet frihet att kritisera och välja nya regeringar, att makten genom lag uppdelas, att ekonomisk utjämning måste äga rum osv. Vad som avvisas kan allmänt sägas vara å ena sidan den totalitära staten, främst kommunismen, och å andra sidan vad man kallat »laissez-faire kapitalism».

Var och en som följt den socialetiska ekumeniska debatten vet, att spänningarna mellan skilda teologiska grundsyner är utomordentligt stora. En socialetik av det skisserade slaget ifrågasättes stundom. Även de som bejaktar dess allmänna grundprinciper kan vara mycket oeniga om de grundläggande resonemangen: kan man återföra principerna på ett slags naturrätt, på en moderniserad version av reformationens dubbla regementslära eller på Barths analogi mellan »Christengemeinde und Bürgergemeinde»? Diskussionens vågor kan vidare gå höga om vad »det ansvariga samhället» som program kan tänkas innebära exempelvis för kyrkorna bakom järnridån, i utvecklingsländerna respektive i ett mindre utpräglat välfärds-samhälle som USA.

Man kan säga att Muelders arbete startar i detta utgångsläge. Svagheter i boken är att författaren knappast presenterar en klar metodlära eller tydligt anger, varpå han bygger sin lära om »det ansvariga samhället». Man kan emellertid också vända på satsen och säga, att just detta är ur en synpunkt sett bokens styrka. Medan flertalet europeiska socialetiker fördjupar sig i en ändlös principdiskussion och på grundval av den slutligt valda ståndpunkten ofta presenterar skrivbordslösningar, som för fackmannen ofta får ett löjets skimmer, accepterar Muelder som en given utgångspunkt Kyrkans Världs-

råds uttalanden. Tyngdpunkten i boken ligger, om man bortser från de fylliga referaten och serverandet av en myckenhet fakta, i reflexioner om vad »det ansvariga samhället» i skilda lägen kan sägas innebära. För hela den teologiska värld — inberäknat åtskilligt av vår svenska socialetiska debatt — som har stark benägenhet för att överallt renodla bekännelsefrågor är Muelders nyktra reflexioner synnerligen nyttiga.

Muelder säger t. ex. om den kristnes sociala ansvar: »Since his responsibility is to God, his basic security is in God, and this frees him from seeking it primarily in the flux of circumstances. In the second place, it frees him from the anxious either—or of social pressures and allows him to transcend the conflict without retreating from it» (sid. 22). Ett exempel klagör vad Muelder menar. Den kristne i Öst-Tyskland har inte som uppgift att till varje pris bekämpa kommunismen. Hans uppgift blir fastmer att göra vad han kan där han är ställd: att ta vara på varje tillfälle att avlägga räkenskap för sin tro. Det gäller, säger Muelder, att vara öppen för alla skapande möjligheter. På motsvarande sätt gäller det att i utvecklingsländerna ta vara på varje tillfälle för att gå ett steg — om också bara ett litet — i riktning mot det samhälle, som avskaffat sociala och ekonomiska barriärer. Men i storkapitalismens USA gäller det att se, att även en måttlig ekonomisk recess får ohyggliga återverkningar i andra länder, vars ekonomi är helt beroende på att exporten till Förenta Staterna upprätthålles. Där, i USA, kan därför »det ansvariga samhället» innebära hård kamp för stabil ekonomi. Anmälaren erinrar sig i detta sammanhang hur president Eisenhower vid tendenser till ekonomisk tillbakagång 1958 helt enkelt uppmanade folk att köpa vad som helst, gärna högst onödiga saker, för att hålla omsättningen

uppe och därmed hindra arbetslöshet! Rådet tedde sig onekligen chockerande för sparsamma kristna. Mycket skulle emellertid vara vunnet, om teologer och präster en gång för alla lärde sig inse, att kristet ansvarstagande i större, samhällsliga sammanhang inte utan vidare kan följa samma lagar som individuetiken. Det är, parentetiskt sagt, märkvärdigt hur svårt många har att se detta och hur de nödvändiga kompromisser, som utmärker mycket samhällsarbete, av många utan vidare likställs med svek mot den kristna saken. Om jag förstått Muelder rätt menar han, att det handlande inom socialietiken är riktigt, som behåller idealet i sikte och strävar i riktning mot detta, även om man aldrig når dit. Kan någon egentlig invändning resas mot denna form av kompromiss?

För övrigt bör noteras, att Muelder med många exempel och klagande resonerang — inte minst från det ekonomiska livets skilda områden — visar hur komplicerat det kan vara att se vad »det ansvariga samhället» i skilda lägen rimligtvis innebär. Att exemplen ofta hämtas från USA gör det stundom svårt för läsaren att följa med, men å andra sidan framstår ibland vår egen problematik med klarare konturer just genom en dylik kontrast.

GUNNAR HILLERDAL

JOHN DILLENBERGER: *Protestant Thought and Natural Science, A Historical Interpretation of the Issues behind the 500-year-old Debate*. 310 sid. Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York 1960. Pris \$ 4.50.

I sin ytterst stimulerande framställning presenterar förf. först olika faser i de mer än 400 årens frontställningar mellan protestantism och naturvetenskap. Det säger sig själv — och Dillenberger understryker det — att av dessa århundraden icke kan

utvinnas mer än vissa aspekter inom ramen för en ordinär bokvolym. Han väljer då att fästa uppmärksamheten på de underliggande problemen i frontställningarna: »These problems are the deeper issues which seldom appeared openly in the debates.» (s. 13), bland vilka han som det fundamentala problemet anger »the relative authority and interpretation of Nature and Scripture in theological matters» (s. 14).

Samtidigt som D. med denna intention fäster uppmärksamheten på ett teologiskt arbetsområde, som han anser allt för litet beaktat, betonar han, att han icke kommer att förse läsaren med färdiga svar till en protestantismens uppgörelse med naturvetenskapen. Dock hoppas han att vissa tidigare misstag skall genom tillbakablickandet kunna undvikas och att därigenom även en viss gallring skall kunna ske bland de alternativ som nu erbjuder sig för protestantiskt tänkande. I den senare delen av boken, där författaren icke längre lägger det historiska perspektivet, söker han teckna dagens frontsituation.

Ur D:s historiska framställning skall egentligen endast ett problem — dock av nyckelkaraktär för såväl hans framställning av tidigare frontlägen som för hans försök att ange dagens debattutvecklingsmöjligheter — närmare beröras, nämligen synen på bibelns auktoritet. I detta problem ser D., och däri vill anmälaren instämma, brännpunkten för icke minst protestantismens svårigheter inför naturvetenskapen, tidigare såväl som nu. (Se t. ex. ss. 29 ff., s. 50, ss. 59 f., ss. 96 ff., ss. 258 ff.) D. talar därvid om en omsvängning efter reformatörernas period i synen på bibelns tillförlitlighet, en omsvängning som fick sin mest pregnanta utgestaltning inom ortodoxin och sedan vållat den protestantiska apologetiken stora svårigheter. Därvid gjordes bibeln till 'a book of knowledge' (s. 86), varvid motsättningar mellan

vad bibliska utsagor förfäktade resp. vad naturvetenskapsmän förde fram, kom att bli konfliktanledningar. D. framställer i en passus denna omsvängning så: »The Reformer's spiritual interpretation of Scripture and the subsidiary role of the infallibility of the text cannot be overemphasized. It stands in sharp contrast to the orthodox interpretation which followed, where the accuracy and scientific truth of the Biblical text was the focus of attention.» (s. 31).

Vad anmälaren i framställningen härom ställt sig frågande inför gäller anledningen att uppfatta denna omsvängning – vilken dessutom framställs som en betoningsförskjutning – som den egentliga grunden till konflikter. D. har ju redan hävdat (s. 30), att också reformatorerna arbetade med föreställningen om ofelbarhet hos bibeltexten, och att det snarare var läget på det naturvetenskapliga hållet, som befriade dem från att uppleva vissa bibliska utsagor som kommande i trångmål inför naturvetenskapen. Den starka uppmärksamhet på frågan om bibelns ofelbarhet som ortodoxien arbetade sig fram till, förefaller då kunna förklaras utifrån reformatorernas attityd, denna ställd inför de följande århundradenas naturvetenskapliga ifrågasättanden av bibelpåståendens riktighet.

Visserligen framhåller D. att bibelns intention enligt reformatorerna icke finge – och enligt D. icke får – jämföras med bibeltextens bokstavliga innebörd. »Its theological meaning» (s. 31) var – och är – något annat. Men ett sådant förhållande förefaller kunna vara konfliktupplösande endast om man är beredd acceptera, att det som bibeln bokstavligt ut säger kan vara felaktigt. Och det är ju just denna senare möjlighet som D. för reformatorernas del på föregående sida förnekat.

Och därmed är vi inne på den dagens

problematik, i vilken här anmälda bok vill vara oss till orientering. Ty rekommendationerna från reformatorerna – vilka historiskt drages över Schleiermacher – gäller just att icke låta binda sig vid ords vanliga innebörd. Eftersom mången protestantisk grupp av idag torde vara utan föreställningen om de bibliska utsagornas ofelbarhet, förefaller dessa rekommendationer idag kunna verka konfliktupplösande på ett sätt som för reformatorerna – fortfarande enligt den bild av dem som D. giver – icke var möjligt. Denna möjlighet består i att icke behöva omfatta den bibliska utsagan enligt dess bokstavliga dräkt utan att i stället få ge den något annat slags mening. Dock är därmed svårigheterna naturligtvis icke avklarade. Den som inför ett angrepp söker försvara olika påståenden genom att säga att de betyder något annat än de egentligen utsäger, måste vara beredd på frågor av den typen, och helst ställa sig dem själv: vad betyder de då och hur vet man att de betyder just detta och kan icke denna nya innebörd de givits i sin tur komma i svårigheter inför naturvetenskapen? Och om detta senare kan klaras av genom att i så fall ytterligare en tolkning tillgripes, o. s. v., har man då inte anledning säga att den konfliktskapande entiteten, i detta fall naturvetenskapen, bestämmer den innebörd som vi de facto har att tillgå?

Det framgår också, att förf. icke är omedveten om dessa svårigheter; de möter då det gäller för honom att realisera sitt program om 'the nature of theological discourse' som 'the problem of theology today' (s. 281). Sälunda tvingas D., då han till slut vill summera ihop sina resultat, att formulera dessa i önskningsens form; han hoppas att vägen längre fram skall bjuda på mera hållbara lösningar. Men även om så hans rekommendationer skulle få reduceras till en enträgen uppmaning till försiktighet – »it will be wise

to work patiently and circumspectly» (s. 292) – eller just därför, så är det anmäla-
 larens uppfattning att detta resultat för-
 tjänar omdömet 'mycket väsentligt'. På det
 apologetikens område där D. rör sig, rå-
 der tyvärr icke alltid denna anda. Över-
 huvud kan anmäla-aren icke erinra sig –
 trots att han haft anledning syssla med
 mycken parallell litteratur – någon mera
 försiktigt prövande attityd inför modern
 fysiks rön än D:s. Behovet av apologetisk
 hjälp har icke tillåtits locka honom till
 förhastade lösningar. Några av hans var-
 ningar mot ofta förekommande utnyttjan-
 den av modern naturvetenskap förtjänar
 citeras: »it is said that the absence of
 rigid order leaves room for occasional
 occurrences outside what we recognize as
 order. But it is not legitimate to draw
 either of the above conclusions.» (s. 272).
 Och vidare om samma fysikens problem:
 »If the problem is this debatable in phys-
 ics, we should not attempt to spell out
 any implications for other areas.» (s. 274).

Det är uppenbart att en sådan försik-
 tighet mera leder till varningar än till fär-
 diga lösningsförslag. Sålunda heter det då
 D., lärande sig av historien, har att väga
 konsekvenserna utav separation mellan
 resp. sammanförande utav kristendom och
 naturvetenskap: »The former leads to ir-
 relevance in theology and frequently also
 to rearguard action; the latter leads to the
 distortion of one discipline by another.»
 För det dilemmat har D. åter ingen annan
 lösning att taga till än en förhoppning,
 som knappast ges någon underbyggnad:
 »But we can hope that integrity will be
 struggled for and that creative attempts
 will be made to relate the disciplines to
 each other.» (s. 288). Lösningen blir så
 inte mycket mer än en önskan att komma
 ifrån de svårigheter D. så starkt upplever.

Något skall också sägas angående D:s
 sätt att välja ut representativa positioner
 för protestantiskt tänkande. D. gör vissa

teologiska förgrundsgestalter till föremål
 för uppmärksamhet. Denna begränsning
 är helt naturlig utifrån materialets om-
 fång. Men man har då att dra konsekven-
 serna härav och ge också slutsatserna den
 begränsning som materialet kräver. Den
 bild D. lämnar av t. ex. de protestantiska
 frontlinjerna återger vissa av stridernas
 mest observerade gestalter men däremot
 icke sträckningen av själva frontlinjerna,
 olika protestantiska gruppers faktiska posi-
 tioner. En sådan begränsning leder i sin
 tur gärna till att de lösningsförslag som
 presenteras icke tar tillbörlig hänsyn till
 den ofta mångstrukturerade reaktionen
 hos dem som tillsammans konstituerar de
 olika protestantiska grupperna, och lös-
 ningsförslagen kommer därför att mötas
 av oförståelse inom vissa läger. Det är
 t. ex. anmäla-rens uppfattning, lätt nog att
 stödja genom att peka på aktuella kyrk-
 liga schismer, att den förutsättning D.
 arbetar utifrån, då han säger att »A de-
 gree of demythologizing is inescapable,
 however essential symbols and myths may
 be.» (s. 290) långt ifrån föreligger inom
 alla protestantiska läger. För de grupper
 detta icke gäller, blir då D:s anvisningar
 omöjliga att följa.

Teoretiskt ödesdigert kan det bli om
 man glömmer bort, att frontlinjen kan gå,
 och ofta går, någon annanstans än genom
 de stora gestalterna och så låter de stora
 gestalters positioner man valt att undersöka
 utgöra frontlinjen. Det förefaller som om
 D., t. ex. i teckningen av reaktionen inför
 darwinismen, hemfaller till sådana meto-
 diskä förenklingar. Man äger då inga ga-
 rantier för att man verkligen lyckas fånga
 det faktiska läget. En sådan otillåten och
 icke korrekt slutsats erhållen på ett för-
 enklat sätt skulle D:s framställning av
 kontinentens reaktionsbild som mera en-
 hetlig än den som gäller England och
 Amerika (s. 232) kunna sägas vara. En
 undersökning av ett bredare material ger

icke grund för ett sådant påstående. Tvärtom frapperar en sådan undersökning genom de förvånande överensstämmelser den visar vad beträffar argumentens spridning såväl som frekvens. Argumentspridningen i reaktionsbilden inom t. o. m. undergrupper av de jämförda protestantiska områdena kan visas vara så god, att där kan uppvisas varje argumenttyp – förutom ytterligare en rad – som D. i sitt arbete påvisar ha förekommit under de mer än 400 åren i den protestantiska världen. Men även om så D:s reaktionsbilder framstår som förenklingar, så hindrar detta icke att de likväl erbjuder stort intresse, icke minst som bakgrund för mera intensiva undersökningar utav olika avsnitt av samma fält.

Här har det endast varit möjligt att något följa ett tema – låt vara av nyckelkaraktär – i D:s bok samt att kommentera en av de metodfrågor hans arbete aktualiserar. Dessa inskränkningar gör helt naturligt beklaglig orättvisa åt såväl bredden som skärpan i D:s framställning. D. måste genom sitt arbete sägas både förmedla mycken kunskap och stimulera till diskussion. Själv för han diskussionen på många punkter längre än vad man annars kan finna.

TORD SIMONSSON

Grundtvig-Studier 1959 och 1960. 124 och 91 sid. Gyldendal, København, 1959–1960.

Grundtvig-Studier är en årsbok, utgiven av Grundtvig-Selskabet af 8. September 1947. Första årgången förelåg 1948, och därefter har varje år sällskapet över 500 medlemmar på detta sätt fått del av de aktiva forskarnas arbetsresultat. Abonnemang på årsboken medför samtidigt medlemskap i Grundtvig-Selskabet, i det att betalningen för årsboken (10 danska kr, för studerande 6 kr) samtidigt utgör med-

lemsavgift. Medlemskap i sällskapet berättigar bl. a. till nedsatt pris på böcker utgivna i dess skriftserie.

Verksamheten inom Grundtvig-Selskabet får inte främst sin prägel genom högtidssammankomster kring Grundtvigs person. Stämningarna omkring Grundtvig har visserligen alltid varit starka och ibland provocerande, och de finns där alltjämt. Man får nog emellertid säga, att Grundtvig-Selskabets stora insats under dess relativt korta existens främst bestått i att kanalisera det personligt-nationellt präglade intresset för Grundtvigs person och gärning till en saklig forskning i ämnet. Debatten med andra åskådningar har därigenom inte dämpats, snarare skärpts, har blivit klarare och kommit att föras med blankare vapen.

För forskarna har Grundtvig-Selskabet fått en viktig funktion såsom samlande organ, detta inte minst viktigt eftersom forskarna är spridda inom många olika discipliner, inom olika fakulteter och även i olika länder. I ett sådant läge kan ett vetenskapligt samfund fungera som ett serviceorgan. Som exempel på det senare slaget av verksamhet kan nämnas de ytterst grundliga bibliografiska översikter över Grundtviglitteratur som fortlöpande presenteras i årsboken. Här redovisar cand. mag. Steen Johansen praktiskt taget allt rörande Grundtvig och grundtviganismen, som kommer till trycket, från doktorsavhandlingar till tidningsnotiser både i Danmark och i Norden för övrigt. Samtidigt med att ge information om vad som sker i forskningens verkstäder ger dessa översikter en livfull bild av dansk kulturdebatt.

Recensionsavdelningen fyller en viktig uppgift i en publikation, som sprides till förhållandevis många människor utanför de egentliga forskarnas led. I årsboken 1959 recenseras Knud Bannings undersökning av skolläraren Rasmus Sørensens

verksamhet, tillika en studie över väckelserörelsen på sydvästra Själland. Här beröres företeelser, som Grundtvig inte direkt tog del i men som visar det långtgående inflytande Grundtvig fick såsom vägledare och inspirerande gestalt. Grundtvig var alltid kritisk mot väckelsekristendomen, men han gick varmt in för väckelsens frihetskrav. Samma årgång innehåller även en anmälan av Hal Kochs bok »N. F. S. Grundtvig», andra upplagan 1959. Det är en lätt revision av tidigare upplagor (bl. a. den danska av 1943 och den svenska av 1941). Denna mycket spridda och lästa bok har sin speciella ton från ockupationstidens Grundtvigrenässans och ger en levande bild av Grundtvig såsom människa, diktare och folkledare. Ett vittnesbörd om den dansk-amerikanska immigrationens samhörighetskänsla med dansk kultur är en bok om den man som framför andra kom att ge form åt folkhögskoletanken, Christen Kold. Han rubriceras av förf., Nanna Goodhope, som »the little schoolmaster who helped revive a nation». — Recensionsavdelningen i årsboken 1960 innehåller en anmälan av Jørgen Elbeks bok »Grundtvig og de græske salmer». Grundtvigs psalmdiktning var i stor utsträckning en bearbetning av delar från hela kristenhetens psalmskatt. Elbek är filolog och har undersökt förlagorna till Grundtvigs grekiska psalmer, vilka har funnits vara en liturgisk handbok från 1778, »Leiturgikon». Elbeks arbete belyser också det bysantinska elementets betydelse för Grundtvigs åskådning som helhet. Bland Grundtvigs lärjungar framträder P. C. Kierkegaard vid sidan om J. C. Lindberg som hans speciella vapendragare i samband med kyrkokampen 1825 och följande år. Otto Holmgaards bok om P. C. Kierkegaard behandlar dennes relation till Grundtvig men även förhållandet till brodern Søren. En intressant notis är, att det var P. C.

Kierkegaard som 1841 präglade ordet »folkekirke», som fick burskap i Junigrundloven 1849. Slutligen recenserar domprosten, dr. theol. Henning Høirup undertecknads avhandling »Mänskligt och kristet», varvid han bl. a. framhäver Luthers betydelse också för den äldre Grundtvigs utveckling, där undertecknad velat se en försvagning av genuint lutherska tankegångar.

Största utrymmet i årsböckerna upptages av produkter direkt från forskarna. Årgång 1959 upptar en uppsats av ovannämnde Elbek om Grundtvig som psalmdiktare, nu om hans förhållande till de latinska psalmerna. Den ekumeniska syftningen i psalmdiktningens arbetet betonas, samtidigt som Grundtvigs brottnings med olika traditioner påpekas. Grundtvig kände sig emellertid aldrig riktigt hemma i den latinska kulturen — nästa bidrag hör nära samman med hans egen grogrund: seminarierector Morten Bredsdorff skriver om »Sjællandske træk i Grundtvigs sprog og diktning». Såsom ett led i arbetet med Grundtvigs kvarlätenskap, vilket för övrigt redovisas i det stora verket »Registrant over N. F. S. Grundtvigs papirer», meddelar Steen Johansen ett textfynd i Grundtvigarkivet, ett brottsstycke av en text från 1810, som nu tillsammans med tidigare fynd bildar en enhetlig text. — Vänder vi så uppmärksamheten mot uppsatserna i Grundtvig-Studier 1960 finner vi först ett bidrag av en amerikansk filolog, professor Kemp Malone, Baltimore, som skriver om Grundtvigs översättningar av den angelsaxiska Beowulf-dikten. Förhållandet mellan Grundtvig och de första folkhögskolemännen klagöres ingående av statskonsulenten för de danska folkhögskolorna, dr. phil. Roar Skovmand. Grundtvigs historiskt-poetiska författarskap behandlas av prof., dr. phil. Gustav Albeck, Århus, som skriver om Grundtvigs äldsta utkast till dikten om kung

Skjold. — Turister som flanerar i Köpenhamn kan oförmodat stöta på minnestavlor över Grundtvig, placerade på mer eller mindre autentiska husfasader. Till dels vet man således, var han hade sin bostad — det gäller naturligtvis den tiden han var en känd person i huvudstaden — men till dels är vetandet om Grundtvigs adresser ganska bristfälligt. Steen Johansen har velat ge ett bidrag till Grundtvigs biografi i detta hänseende och redovisar resultatet av sina undersökningar, speciellt rörande Grundtvigs studentår, i årsboken 1960. Grundtvigforskningen är således rikt differentierad, men allt syftar till att ge en sann bild av hans person och andliga insats i Danmark och Norden.

HARRY ARONSON

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 5. Band, 1960. Herausgegeben von KONRAD AMELN, CHRISTHARD MAHRENHOLZ, KARL FERDINAND MÜLLER. Johannes Stauda-Verlag, Kassel 1960.

Denna publikation hör till de mycket bekanta bidragen från tysk teologisk forskning av i dag och är organ för »Die internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie». Bidragen rörande liturgik sysslar denna gång nästan uteslutande med påskens och pingstens ställning i den gamla kyrkan. Detta ämne behandlas sålunda i den första av de båda huvudartiklarna, Die Entwicklung der altkirchlichen Pentekoste av Jürgen Boeckh. Den primära frågan i denna utredning berör sambandet mellan pingstberättelsen i Apostlagärningarna och den kyrkliga tradition som utbildade sig med de femtio dagarna efter påsken. Ingående skildras pingstens ställning på olika håll i den gamla kyrkan med dess från Apostlagärningarnas datering av pingsten relativt fristående karaktär. Kyrkoår och festkalender i den hedna-

kristna kyrkan hade sålunda att göra med en nyansats och bestod i detta fall inte i ett övertagande från judekristen tradition. Redogörelsen utmynnar i ett framhållande av att den nytestamentliga parusistämningen, koncentrerad i begreppet »Herrens dag», såsom bestämmande faktor för påsk och pingst fick vika. Professor Carl-Allan Moberg har författat en utredning, Zur Melodiegeschichte des Pange-lingua-Hymnus. Författaren visar vilken melodi som är den äldsta och som Fortunatus själv använt för denna sin hymn samt att denna liksom Vexilla regis prodeunt och Crux benedicta nitet skrivits på beställning såsom officiumhymn för en korshögtid. Vidare framhålles bl. a. att Fortunatus som verstekniskt anknyter till Prudentius även synes vidareföra en dennes melodi-tradition.

Det rika innehållet i den här föreliggande publikationen kan i övrigt endast delvis antydast. Påskgudstjänsten och hymnen om Herrens dag i den västerländska kyrkan utgör sålunda föremål för liturgi-historiska utredningar. Anknytning till påskens liturgi finns också i en framställning om vigilians historia och utgestaltning som gudstjänstform. En undersökning av W. Lipphardt av den gamla påsk-sången Christ ist erstanden med dess källor alltifrån 1100-talet kan ge sitt bidrag även för kännedomen om den folkliga sången i svenskt kyrkoliv under medeltiden. Frågan om den medeltida kyrkosången aktualiseras även i en undersökning om den äldste kände sekvensdikta-ren i Böhmen och i en annan om passionspsalmen Christe, du Schöpfer aller Welt. Reformationstidens tyska psalmdiktning behandlas i flera sammanhang. Sålunda redogör Konrad Ameln för Luthers psalmurval. I en annan artikel visar samme författare att den äldsta tillgängliga tryckta formen av den gamla folkliga psalmen Es ist ein Ros entsprungen på

grund av en nyfunnen textkälla kan dateras något längre tillbaka än man hittills på grundvalen av Wackernagels uppgifter haft kännedom om. Reformationstiden behandlas också i en artikel om Luther och Wittenbergförsamlingen och om en äldre förlaga till psalmen Nun freut euch, lieben Christen gemein. Till materialet från en något senare tid hör bland annat en brevväxling mellan Goethe och dennes vän Karl Friedrich Zelter rörande Wie schön leuchtet der Morgenstern.

Av speciellt värde är den avslutande redogörelsen för nyutkommen litteratur i

liturgik och hymnologi. Redogörelsen för den liturgiska forskningen i Sverige under 1958 är författad av professor Åke André. Bokens användbarhet ökas genom de avslutande registren. Betydelsen för forskningen av ett sådant samlingsverk som det föreliggande jämte de fyra tidigare hittills utgivna banden i samma serie ligger i öppen dag. Det ger bland annat genom sin vidsträckt orientering och den stora mängden av sakliga uppgifter nya möjligheter till fortsatt arbete rörande kyrkornas gudstjänstliv.

ALLAN ARVASTSON