

Lunds Teologiska Sällskap 1907—1957

Tillika några drag ur den lundsiska teologiens historia
under nittonhundratalet

Vid prästmötet i Lund den 26 augusti 1858 tog biskop Johan Henrik Thomander upp frågan om ordnande av prästsällskap i stiftet. Han kunde härvidlag direkt anknyta till det lilla sällskap, som i början av 1840-talet bildades som resultat av förslag och ansträngningar från en liten grupp av reformvänliga präster i stiftet. Dessa samlades kring dåvarande professorn Thomander och kring Peter Wieselgren och hade för egen del intet emot den gängse benämningen »rörelsepartiet». Detta namn var en antydning om att man ville »rörelse», d. v. s. reformer, på det kyrkliga området. Samtidigt som man betonade anslutningen till bibelordet och till den lutherska bekännelsen sökte man hålla kontakt med nyare teologiska strömningar och forskning, och det liberala, frihetsvänliga inslaget i det hela var omiskännligt.

Det är inte svårt att i den verksamhet, som omsider tog gestalt i Lunds Teologiska Sällskap, igenkänna strävanden och tendenser från detta »rörelseparti», fast med annan bakgrund såväl ifråga om teologien som det allmänna tidsläget. Det var också biskop Thomanders kusins son, professorn och domprosten i Lund Göran Magnus Pfannenstill, som stod i centrum för detta teologiska sällskap, vars tillkomst och femtioåriga historia här skall skildras.

År 1892 blev Pfannenstill docent i systematisk teologi i Lund. Han bar med sig ett arv av kyrklig väckelsefromhet, hade bland annat sitt intresse riktat åt Evangeliska Alliansen, liksom han också kunde tala om sina intryck från såväl KFUM som Lunds Missionssällskap. Han hade under sina studentår även bedrivit ingående naturvetenskapliga studier, något som fick sin särskilda betydelse för hans deltagande i de bekanta religionsdebatterna i Lund med Bengt Lidforss under nittio-talet och i början av det nya seklet. Ett grundläggande drag hos Pfannenstill var också hans stora intresse för den kristliga studentrörelsen och för det praktiska kyrkolivet, och i båda dessa fall blev han en förmedlare mellan teologisk forskning å ena sidan samt kyrkligt liv och arbete å den andra.

Det var under denna kritiska tid, vid början av nittio-talet, då Wellhausens »Prolegomena zur Geschichte Israels», för att citera Oscar Krooks uttryck, »ska-

kade hela den då aktiva svenska teologvärlden». Den nya bibelforskningens målsmän i Lund blevo professorerna F. A. Johansson och Sven Herner. Tidigt blev Pfannenstill känd för vad man kallar »liberal teologi», och hans namn sattes i förbindelse med den tyske teologen Albrecht Ritschls teologi med den betoning av den historiske Jesus och hans grundande av Guds rike, detta senare fattat och bestämt i etiska kategorier. År 1895, ungefär vid den tiden, då enligt Nathan Söderbloms uttryck i ett brev till Pfannenstill »furor anti-ritschlianus» rasade över landet, förklarade Pfannenstill, att han »av beställsamt folk» hade beskyllts för att vara »ritschlian», långt innan han läst en rad av Ritschl eller av någon bland dennes efterföljare. Men han tillade också, att han var den ende vid universitetet, som gav besked om vad Ritschl lärde. Det tycks ha varit pastor primarius Fredrik Fehrs år 1894 utgivna och mycket omtalade skrift »Undervisning i kristendomen i anslutning till Luthers lilla katekes», en bok för konfirmander men ännu mer för ungdom över konfirmandåldern, som kom Pfannenstill att direkt ta ställning till Fredrik Fehrs lärofader Ritschl. Och år 1900 förklarade Pfannenstill, att om man såg närmare efter, så skulle man finna, att det var just från detta som okristligt karakteriserade Ritschlska håll, som den väldiga praktiskt-kristliga verksamhet utgick, som var i färd med att rycka de stora massorna ur rationalismens armar. Här kan också nämnas, att en fråga som redan vid denna tid låg Pfannenstill varmt om hjärtat var vad som kunde göras för den nyss konfirmerade ungdomen, och på den kyrkliga ungdomsrörelsens område har Pfannenstill utfört ett pionjärbete, som inte alltid uppskattats eller ens observerats.

I sin nyligen utgivna memoarsamling från sekelskiftets Lund, »Ännu en gång skulle jag vilja» opponerar dess författare, prosten Hagbard Isberg, mot tendensen att alltför summariskt och lättvindigt beteckna Pfannenstill som »liberal» teolog. Som en liten detalj anför han också, att Pfannenstill var förtrogen med och läste Roos' andaktsbok.

Intresset för den nya teologiska forskningen och för praktiskt kyrkligt församlingsarbete, i oupplöslig förening med kravet att närma kyrkan till den nya tiden, skapade redan i och för sig själv, utan någon som helst yttre och synlig organisation och sällskapsbildning, ett gemenskapsband mellan akademiska lärare och teologie studerande, med eller utan prästvigning. Men det gjordes också ett försök att bilda en sluten krets av vad man då kallade »frisinnade» eller »reformvänliga» präster. Skulle man härvid peka på någon som det synes aktuell och irriterande fråga, så kunde det vara katekesfrågan och lämpligheten av fasthållandet vid katekesutvecklingen av år 1878. Initiativtagare till detta försök att bilda ett slags teologiskt sällskap tycks ha varit i första hand Pfannenstill och kyrkoherde Oskar Lewan, Knästorp. Ett sammanträde hölls också,

på sensommaren 1899, i Knästorps prästgård, men försöket slog inte väl ut. Orsaken till att denna sällskapsbildning inte blev av var framför allt en motsättning mellan Lewan, värden på stället, och en av de inbjudna, kyrkoherden i Loshult Fredrik Hallgren. Trots att båda gällde för att tillhöra de »moderna» och »frisinnade» prästerna i stiftet, så var skillnaden mellan dem mycket betydande. Att Hallgren mycket kritiskt yttrade sig om »ireniska brobyggare», sådana som Lewan, säger en hel del. Lewan ville nämligen, att det planerade sällskapet, ehuru avsett för reformvännerna, skulle ha förmedlande karaktär och om möjligt lindra motsättningar och stridigheter. Hallgren var däremot alltigenom en stridens man, hade en okuvlig lidelse för vad han ansåg vara sanningen och avskydde ingenting mer än kompromisser. Han skrev till Pfannenstill i samband med detta försök att bilda ett teologiskt sällskap: »Jag reste till Knästorp för att finna en förening av män och möttes av räddhågans ande.» Han hade nu planer på att bilda ett eget sällskap, blott icke just nu, för att icke synas konkurrera med den förening, han nu avsåg sig medlemskap i och på vars fortbestånd han trodde. När dennas tal var fullt, så skulle han leta bland dem, som ej befunnits »värdiga». Om kvantiteten blev ringa så skulle, det tröstade han sig med, kvaliteten bli så mycket bättre. Särskilt välkomnade han Pfannenstill och Lewan. De kunde båda, tyckte han, behöva »luftombyte». Sålunda möttes då och då i Loshults prästgård och i Lund en liten krets, i främsta rummet bestående av Pfannenstill och Hallgren samt de båda professorerna i exegetik Sven Herner och F. A. Johansson. Sammanträffandena i denna lilla krets, som väl närmast hade karaktären av en intim vänkrets med ett starkt inslag av teologisk diskussion, fortsatte, sedan Hallgren år 1903 blivit kyrkoherde i Kvärestad och så fram genom åren. Denna krets torde i själva verket ha betytt icke så litet för kyrka och teologi i Lunds stift.

Hallgren hade år 1887 kommit som kyrkoadjunkt till Kristianstad. Året dessförinnan hade staden fått en ny kyrkoherde i Emil Flygare, som till börden var stockholmare och prästvigd för Linköpings stift. Han kom till Kristianstad från Paris, där han varit svensk pastor jämte tjänstgöring som sjömanspräst i Calais, Dunkerque och Boulogne, var inspirerad bland annat av Evangeliska Alliansen och av den inre missionens arbete och var överhuvudtaget rik på initiativ och intressen. En av de många uppgifter, han tog itu med, även innan han 1901 blivit kontraktsprost, gällde prästsällskapen. Under hans ledning kom Villands kontraktsavdelning av stiftets prästsällskap att från början av 1890-talet omfatta även de närmast kringliggande kontrakten och få karaktär av ett teologiskt sällskap. Att Flygare räknades till kretsen av frisinnade präster i stiftet, liksom Hallgren, gav sammanslutningen dess karaktär, även om det teologiska avståndet mellan Flygare och Hallgren var ganska stort. Flygare hörde, enligt

Pfannenstills eget omdöme, till »den yttersta högern» i denna krets. På Flygares initiativ kom nu vad man skulle kunna kalla det andra förebudet till Lunds Teologiska Sällskap. Till ett sammanträde i Kristianstad den 18 juni 1903 inbjöd nämligen Flygare i egenskap av ordförande i Kristianstads prästsällskap alla stiftets präster, sedan först biskop Billing efter sin hemkomst från riksdagen underrättats om företaget. Flygare planerade nämligen en sammanslutning av präster i stiftet, varvid han var särskilt angelägen om att få med de tre nämnda teologie professorerna Herner, Johansson och Pfannenstill. Programmet vid det nyssnämnda mötet år 1903 ger en anvisning om den karaktär, som Flygare tänkt ge det planerade sällskapet. Det upptog först genomgång av den följande söndagens predikotext, av kyrkoherden i Äsphult A. Th. Hammar. Därefter följde diskussion om frågan: »Vad menas med Guds ord?», efter inledningsanförande av professor F. A. Johansson. Slutligen diskuterade man livligt katekesfrågan, efter inledning av kontraktsprosten H. Wihlborg i Mörrum, som ingående hade sysslat med detta problem. Frågan om stiftsbandet stod också på föredragningslistan, men detta ämne hann man inte med. Kristianstadsmötet var ganska fåtaligt besökt och ledde icke till bildandet av den planerade sammanslutningen. Prosten O. I. Heurgren i Kjells-Nöbbelev uttalade i brev till Flygare sin oro över att detta nya sällskap var att uppfatta som en demonstration mot stiftets ordinarie prästsällskap. Flygare svarade efter sammanträdet bland annat, att om Heurgren varit med på detta, så skulle alla hans misstankar att mötet var oppositionellt eller revolutionärt ha försvunnit.

För Pfannenstill var det däremot under dessa år ett annat teologiskt-kyrkligt önskemål, som trädde i förgrunden, nämligen grundandet av en teologisk tidskrift, som kunde föra fram tidens nya teologiska syn och samtidigt förmedla kontakten mellan kristendomen och den moderna kulturen. Kyrklig Tidskrift, som vid sekelskiftet utgavs av teologie professorerna Oscar Quensel och Hjalmar Danell, båda i Uppsala, tillmötesgick enligt reformvännernas mening intetdera av dessa båda moment. Beträffande Ritschl hade sålunda Danell redan 1895 bestämt sagt ifrån, i Kyrklig Tidskrift, att hans teologi måste förkastas och kraftigt bekämpas, blott icke med sådan polemik, som E. H. Heüman det året hade använt. Förslaget om en ny teologisk tidskrift väcktes vid ett av de nyss omnämnda sammanträffandena i Loshults prästgård någon gång år 1900, av Pfannenstill eller Hallgren. F. A. Johansson, som hade tillhört Kyrklig Tidskrifts redaktion, var i princip med om planen, men ansåg tiden ännu icke mogen. Tanken var emellertid väckt, och Pfannenstill såg till att den hölls vid liv. Han vann för planen sina två vänner professor Nathan Söderblom och dåvarande komministern i Stockholms Storkyrkoförsamling Samuel Andreas Fries. Söderblom var entusiasmerad av förslaget och ansåg det naturligast, att den nya

tidskriften blev utgiven av teologiska fakulteten i Lund. Om kretsen av medarbetare eller medutgivare skulle ökas, så ville Söderblom gärna, såsom Pfannenstill hade önskat, vara med. Vidare föreslog Pfannenstill år 1902 Hallgren som den nya tidskriftens redaktionssekreterare, men denne avböjde, av fruktan för att i Kvärrestads pastorat, som han just då sökte, bli utmålade som villolärare.

De många namnförslagen beträffande den planerade tidskriften ge en god inblick i hur man tänkte sig dess innehåll. Pfannenstill hade år 1902 tänkt sig, att den skulle heta »Vår kristna tro». Hallgren ansåg denna benämning alltför allmän och föreslog: »Luthersk tro i tjugonde seklet», eller: »Tron och tiden.» S. A. Fries hade följande namnförslag: »Evangelium» — »Kristi evangelium för våra dagars kristna» — »För kristendom och folkkyrka». Nathan Söderblom hade helst sett, att den fick namnet »Svensk tidskrift för religionen», men förordade därnäst det av Pfannenstill framlagda förslaget »Kristendomen och vår tid». Tidskriften började utkomma på sommaren 1906 och utkom det året med sex nummer, för att sedan under många år utkomma med ett nummer i månaden. Sedermera inskränktes det årliga antalet nummer genom införande av dubbelnummer. Den utgavs till en början av E. Flygare, S. Herner, O. Lewan och M. Pfannenstill. Efter Flygares död år 1907 inträdde Hallgren i raden av utgivare, och denna redaktion förblev sedan oförändrad.

I första numret skrev Flygare ett programuttalande: »Vad vi vilja». Man ville, förklarade han, sträva efter att låta de kulturformer från sextonhundratalet, i vilka den kyrkliga åskådningen ännu var bunden, avlösas med former från den egna tiden. Under trohet mot reformationens arv ville man slå en brygga över den dag för dag sig vidgande klyftan mellan det stora flertalets uppfattning och modern odling. Troheten mot reformationen bevisades icke genom att »stänga in det traditionella trosinnehållet i relikskrin, till varsamt öppnande och betraktande på kyrkliga högtidsdagar, utan genom att låta det som en frigjord livsmakt blåsa in i allt vad som rör sig i samtiden och därav kan låta sig genomträngas». Tidskriften kom ut i icke mindre än 28 årgångar, och vad Pfannenstill skrev i sin »epilog» om vad man velat med den nu nedlagda tidskriften var i sak detsamma, som stått i programförklaringen.

Tillkomsten av »Kristendomen och vår tid» nämnes icke i den mångsyftande motion, »Om åtgärder för främjande av ett rikare församlingsliv, bättre söndagshelgd m. m.», som inlämnades till beredningen för Lunds stifts allmänna prästmöte år 1906 av bl. a. hovpredikanten, kyrkoherden i Fjälje och Flädie, Fridolf Nathanael Ekdahl, som varit preses vid det nästföregående prästmötet år 1900. Tidskriftens tillkomst var tydligen likväl en bakomliggande orsak. Här framhålls bland mycket annat såsom en beklaglig tidsföreteelse »den på många håll framträdande benägenheten att hängiva sig åt och låta inverka på sig av den

moderna rationalistiska teologien». En av svenska statskyrkan avlönad präst borde icke, framhölls det vidare, genom sin förkunnelse undergräva, vad som var grunden för svenskt kyrkligt församlingssliv. Beredningen tillstyrkte bland annat, att prästmötet uttalade vikten av att prästen vid all sin förkunnelse skulle känna sig bunden av den heliga skrift och vår kyrkas bekännelse.

Allt detta var tydligt nog, icke minst udden mot den nya bibelkritiska forskningen. Dock har man, med de många mellanliggande årens perspektiv, svårt att fatta, att motionen på denna punkt väckte en sådan uppståndelse som den faktiskt gjorde. Liksom man aldrig kan bortse från det personliga, så var väl också här icke blott teologiska argument utan även personlig animositet ett viktigt moment vid dessa upprörda debatter. Detta är sagt som en allmän reflexion. Hallgren och Flygare kände sig personligen utpekade. Stämningen i stiftet under sommaren 1906, inför höstens prästmöte, tycks ha varit något av lugnet före stormen. Sammanträffandena den sommaren mellan Herner, Pfannenstill och Hallgren togs av många som förebud till att dessa vid prästmötet ämnade bemöta den avhandling, som prosten i Västra Karleby, Ored Palm, mötets preses, hade utgivit och som bar titeln: »Om Kristi gudom.» Avhandlingen var ämnad att vara en uppgörelse med den nya teologien på den mest vitala läropunkten. Det nämnda ryktet talade inte fel. Av den nya teologiens män uppträdde vid detta prästmöte Flygare, Herner, Pfannenstill samt Hallgren. Den sistnämndes långa anförande, som han lät trycka in extenso i Lunds Dagblad, bidrog mer än annat att göra detta prästmöte bekant. I detta sitt anförande inflätade han också, med utgångspunkt från ett påstående av preses, att Ritschl försett det gudsrrike, som han talade om och som han menade att Jesus grundat, med en falsk etikett, ett satiriskt utfall mot den s. k. »kättarmotionens» upphovsman, hovpredikanten F. N. Ekdahl.

Biskop Billing lät aldrig den nyssnämnda motionen komma upp till behandling vid prästmötet, men där var ingen tvekan om åt vilket håll han hade sina sympatier. Bekymret över många teologers och prästers ställning till Skrift och Bekännelse tyngde honom, skrev han ett par år senare, »mer än något annat bekymmersamt i denna tiden».

Från den lilla redaktionella kretsen kring »Kristendomen och vår tid» gick nu ett nytt initiativ ut till att bilda ett teologiskt sällskap till försvar för den teologiska forskningens frihet. Förberedelser till sällskapsbildningen pågick under våren 1907. En av dessa initiativtagare fick icke vara med om starten, nämligen Emil Flygare, som dog i april 1907 efter att ha varit kyrkoherde i Gårdstånga i två år. Albert Lysander skrev om honom i en minnesteckning i Sydsvenska Dagbladet, att meningarna om deras livsgärning, som i brytningstider ställt sig mitt i striden, alltid måste bli delade:

»Att skilja på sak och person låter sig aldrig fullt genomföra på ett så personligt område, som kristendomsförkunnelsen är. Och den nu bortgångne prästen hörde icke heller till dem, som sökte allas beröm och icke hade någon belackare. Det vare honom sagt till en heder.»

Tisdagen den 4 juni 1907 hölls på S:t Petri pastorsexpedition i Malmö det sammanträde, som konstituerade Lunds Teologiska Sällskap. Tjugo präster från Lunds stift voro närvarande, varjämte fyra, som icke hade kunnat komma tillstädes, hade uttalat sin önskan att inträda i sällskapet. De närvarande voro följande: Lennart André, August Bruhn, Elis Corneliuson, Hjalmar Evander, Arvid Gierow, Peter Gunnarsson, Fredrik Hallgren, Vilhelm Hedqvist, Sven Herner, Gunnar Hylmö, Jöns Källblad, Hugo Leth, Oskar Lewan, Wilhelm Lindell, Gotthold Mauritzson, Magnus Pfannenstill, Hans Scholander, Sam Stadener, Otto Theding, Lars Wollmer. De frånvarande medlemmarna voro Karl Esscher, Alfred Jacobsson, Anton Kullenberg och Nils Widner. Samtliga voro yngre präster, medelåldern låg något under 40 år och Hallgren var med sina 54 år äldst i sällskapet. Herner och Pfannenstill voro de två närvarande teologie professorerna och sällskapets ledande teologer. Teol. dr Lars Wollmer har betonat, att denna sällskapsbildning gav uttryck för en i själva verket redan existerande samhörighet kring kyrkan och den teologiska forskningen och att det var professor Pehr Eklund, som var den allt sammanhållande och inspirerande teologen och läraren, även om han av yttre omständigheter aldrig kom att aktivt delta i sällskapets verksamhet.

I samband med att man beslöt bilda Lunds Teologiska Sällskap antogs även stadgar, bestående av fyra punkter, av vilka den första behandlade sällskapets karaktär:

»Lunds teologiska sällskap består av personer, som i kärlek till vår kyrka vilja hävda, att evangelisk-luthersk kristendom med nödvändighet fordrar samvetets, tankens och ordets frihet.»

Det var Pfannenstill, som hade sammankallat till mötet och skrivit därom till sådana präster, som han ansåg lämpliga som medlemmar. Denna gång fick emellertid Hallgren fungera som ordförande. Vid nästa sammanträde, som hölls i Lund den 9 september samma år, anmäldes att den vid inledningsmötet valda styrelsen konstituerats så, att Pfannenstill blivit ordförande, Hallgren vice ordförande, samt Herner sekreterare. Som sådan efterträddes Herner året därpå av pastor Hans Scholander. Under den långa tiden 1912—1952 var kyrkoherde Alfred Wihlborg sekreterare.

I ett par tidningsuttalanden från de närmast följande åren återges sällskapets uppgift något utförligare än i den nyssnämnda första punkten av stadgarna. I Sydsvenska Dagbladet presenterades sällskapet 1908 på följande sätt:

»Till sin uppgift har detta sällskap satt att arbeta för utbredandet av rikare kärlek till vår kyrka såväl som av djupare förståelse för de friare idéströmningar, som tränga sig fram på det teologiska området.»

I Lunds Dagblad för år 1914 uttrycktes sällskapets uppgift sålunda:

»Den åskådning, för vilken sällskapet arbetar, torde bäst kunna karakteriseras genom att nämna tidskriften »Kristendomen och vår tid». Liksom denna är sällskapets allmänna åskådning starkt kyrkligt präglad, med sina motståndare såväl inom det kristendomsfientliga lägret som inom den ljusskygga frikyrkligheten. Deras strävan är att hävda en manligt fri, vetenskapligt självständig kristendom, fri från högkyrklig formalism, men med tacksamt erkännande och utnyttjande av de skatter av fromhetsliv och vetenskaplig forskning, som en gången tid lämnat i arv åt oss.»

Teologiska Sällskapet har aldrig anslutit sig till någon snävt avgränsad teologisk skola och kärleken till vår svenska kyrka har alltid betonats som ett fundament i verksamheten. Det teologiska möte, som hölls i Örebro på sommaren 1910 på initiativ av S. A. Fries, med Pfannenstill som närmaste medarbetare, stod emellertid i nära samklang med sällskapets allmänna grundinställning.

Det fanns givetvis också bland sällskapets första och utvalda medlemmar stora personliga skiljaktigheter. Två varandra mycket motsatta personligheter voro sålunda, som redan har nämnts, Lewan och Hallgren. Den förre tycks ibland ha varit något kritisk mot såväl sällskapet som tidskriften, ibland anseende denna senare alltför negativ. Han pekade i detta fall på J. A. Eklund och dennes litterära verksamhet som något förebildligt. Lewan höll sammanlagt 14 föredrag i sällskapet, det senaste 1933, och ämnena spänna över vidsträckt område. Genom sin dåliga syn drogs Hallgren med ett svårt handicap, när det gällde forskningen. Även om han gärna höll sig till exegetiska frågor, så kunde han även behandla många andra ämnen, såsom det undermedvetna själslivet eller emigrationsfrågan. Med synnerlig skärpa betonade han vår kyrkas egenkap av luthersk kyrka. Mycket omtalat och omskrivet blev hans deltagande i den s. k. »djävulsstriden» år 1909. Denna började med en diskussion i Stockholm, i en sammanslutning, som kallade sig »Frihetsförbundet», i februari 1909. Inledare var den bekante och mångsysslande läkaren Anton Nyström, som här särskilt vände sig mot läran om djävulen. I en därpå följande enquête i Dagens Nyheter förklarade pastor Nils Hannertz, som var medlem av Teologiska Sällskapet, att hans religiösa uppfattning icke gav utrymme åt någon tro på djävulens existens. Han blev på egen begäran anmäld i Stockholms konsistorium men frikänd. Vid möte, anordnat av Teologiska Sällskapet i Lund den 11 maj 1909, höll Hallgren föredrag över ämnet: »Djävulsföreställningen från historisk synpunkt.» Han gav här en historisk framställning av demonstro från äldsta tid och

fram genom tiderna. Kontentan av hans framställning var den, att där Jesus går fram, måste djävulen bort. Tron på den ondes existens hörde, påstod Hallgren, icke till Jesu religiösa tro, även om den hörde till hans och tidens allmänna föreställningsvärld. Herrmanns teologi med dess framhållande av Jesu inre liv med Gud spelade tydligen en roll i denna framställning. Hallgren kritiserade också drastiskt biskop Billings uttalande i den nyssnämnda enquëten, att djävulen var en del av evangelium, eftersom han bär en del av våra skulder. Hallgren blev anmäld för domkapitlet för detta sitt uppträdande av Lunds kyrkoråd och församlingsbor i Kvärrestad, men frikänd. Han kunde glädja sig åt att när hans sak råkade komma med i ett debattinlägg i en helt annan fråga i Andra Kam-maren i februari 1911, så kallades han för »en av stiftets mest upplysta präster». Både Herner och Pfannenstill stodo här som i andra fall på Hallgrens sida och uppskattade hans vetenskapliga kapacitet. Inte alltid förstod man, att där hos Hallgren fanns en varm och innerlig fromhet. Herner skrev om honom i sin minnesteckning bland annat, att han ansåg det självklart, att en präst i levande tro omfattade den himmelske Fadern och den av honom sände Frälsaren. I annat fall var han ovärdig sitt ämbete. Under ett av sina senare år sände Hallgren till Pfannenstill en dikt, som denne lät införa i Kristendomen och vår tid. Den bar överskriften: »Som du vill, Herre.» Slutorden lydde så: »Så tag mitt arma hjärta / att helt dig höra till / och får jag din blott vara / gör med mig som du vill.»

I stadgarna av år 1907 bestämdes, att sällskapet skulle hålla minst två årliga möten, ett enskilt och ett offentligt.

Till sin egentliga natur var sällskapet från början ett mycket slutet sällskap. Beträffande inval av nya medlemmar skulle styrelsen i varje särskilt fall behandla frågan om den föreslagne var lämplig, innan sällskapet fattade beslut om hans inval. Dessa sistnämnda val skulle alltid ske med slutna sedlar. Man var synnerligen angelägen om att endast få med lämpliga och pålitliga medlemmar. Först 1917 lättade man något på bestämmelserna om inval, i så måtto, att slutet val skulle förekomma endast om detta begärdes. Hallgren var en av de ivrigaste förespråkarna för att sällskapet endast skulle bedriva arbete inom sig själv och därvid vara synnerligen noga med invalen, för att undvika olämpliga medlemmar. Kristianstadssällskapet borde härvidlag enligt hans mening vara förebilden. Fyra slutna möten om året borde hållas, men intet offentligt. En rakt motsatt åsikt tycks bland andra Stadener ha företrätt. Han betonade vikten av att sällskapet höll kontakt med den yttre världen genom offentliga möten och gudstjänster. Han föreslog också, att dessa offentliga möten någon gång borde hållas på landsbygden, bl. a. på folkhögskolor.

Genom tidningsreferaten får man, mer än genom de knapphändiga protokol-

len, en någotsånär klar bild av sällskapets offentliga verksamhet under dess tidigare år. Det första offentliga mötet hölls i Malmö i maj 1908. Det inleddes på kvällen den 18 maj med vesper i S:t Petri, där kyrkoherde Hjalmar Evander predikade om »Kristus, den store frigöraren». Därefter följde enskilt sammanträde med diskussion av ämnet: »Prästens arbete under sina första tjänsteår.» Följande dag tillsattes en kommitté, bestående av Lewan, Mauritzson och Wollmer, för att bl. a. utreda frågan om prästsällskapens ställning. I »Kristendomen och vår tid» läses samma år, 1908, en ingående redogörelse för frågan om prästsällskapen i Lunds stift av dr L. Wollmer.

A. Gierow inledde diskussion om ett nyttkommet katekesförslag. Klockan 1 var det offentligt möte på Arbetarföreningens stora sal inför en stor mängd intresserade. Pffannenstill underströk i inledningen, att den lutherska kyrkan ville vara en lekmannakyrka. Herner inledde samtal om den senaste översättningen av Nya Testamentet, och Wollmer talade över ämnet: »Vilka grundsatser bör vara de ledande vid konfirmationsundervisningen i vår tid?» Man var överens om att den nuvarande konfirmationsordningen krävde reform. Undervisningen borde emellertid alltfört grundas på Luthers lilla katekes samt, som det står i tidningsreferatet, »orienteras på» Bibel och psalmbok.

Årsmötet år 1909 i Lund blev, som redan nämnts, bekant genom Hallgrens uppträdande med försök till historisk-demonologisk utredning. Vidare talade vid detta Lundamöte även dåvarande svenske pastorn i Köpenhamn Nils Widner. Hans ämne, som var karakteristiskt för det oroliga storstreckåret, var betitlat: »Pastorn och de socialistiska elementen i församlingen.»

Följande årsmöte hölls i Hälsingborg. Då talade bl. a. F. A. Johansson om »Historisk bibelforskning och bibeln som uppbyggelsebok» och O. Lewan om »Statskyrka och frikyrka». Vid den avslutande vespren i Mariakyrkan talade Stadener över orden: »Vi tro på en helig, allmänlig kyrka.» Han sade bland annat: »Kristi kyrka skall i alla tider bestå, men nytt liv måste komma, ett genombrott måste ske. Give Gud, att jag må få vara med därom!»

I Landskrona, där årsmötet hölls 1911, tycks Teologiska Sällskapet, enligt stadens tidningspress, ha mottagits med särskilt stora förväntningar, och dessa blevo, fortsatte den citerade tidningen, icke svikna. »Den nya tron» var den rubrik, som tidningen med stora bokstäver givit sitt referat. Hallgren predikade på kvällen i denna sin hemstads kyrka inför en stor menighet, och vid följande dags offentliga möte i realskolans fullsatta gymnastiksal undrade man mycket, vad »nyteologerna» skulle komma med. Här talade Natanael Beskow, Hjalmar Evander och Ernst Ahltin, och det hela var, konstaterade referenten till sist, »en glad högtid i ett vidsynt frisinnes ljusa tecken». Det kan tilläggas att yttrandet läses i en konservativ tidning. Följande årsmöte hölls i Ronneby och år

1913 var det förlagt till Kristianstad. På sistnämnda plats var tillslutningen inte så stor. Ett förslag från sekreteraren, Alfred Wihlborg, att 1914 års offentliga möte med tanke på Baltiska Utställningen skulle förläggas till Malmö och få karaktären av ett »baltiskt teologmöte» blev ej realiserat. Det hölls i stället på Akademiska Föreningen i Lund, där bl. a. professor E. Lehmann talade om »Hedendom och kristendom» och Pfannenstill om »Vår tro på Kristi gudom». I Lund hölls också offentliga möten 1918 och 1919. Vid det senare tillfället talade bl. a. G. Aulén om »Riktlinjer för teologiens fortgående reformation». Professor E. Linderholms teologi stod i förgrunden vid debatten. De senare offentliga mötena togo eljest mycket bestämt sikte på svenska kyrkans sammanhang med reformationen och på dess lutherska arv. Så var det vid mötet i Hälsingborg 1917, reformationens minnesår, och i ännu högre grad var detta poängterat i det offentliga framträdande från sällskapets sida, som väl låtit tala allra mest om sig, nämligen föreläsningsserien i Malmö i april 1922 över ämnet: »Rom eller Wittenberg?» Alla föreläsningarna här hade att göra med kravet på bevarande av den evangeliskt-lutherska särarten i svenskt kyrkoliv. Detta gällde också om Pfannenstills föreläsning vid detta tillfälle över ämnet »Den högsta religiösa auktoriteten», som beskrevs, i nära sammanhang med Wilhelm Herrmanns syn på Jesu auktoritet, som betygad av Jesu inre, rika liv med Gud. Vidare talade bland andra Stadener om »Altare och predikstol» och E. Helmer om »Katolsk kyrkorätt och dess praktiska konsekvenser». Föreläsningarna blev sedermera utgivna av trycket, varvid en av föreläsarna, professor G. Aulén, utgav sina arbeten självständigt: »Evangeliskt och romerskt» (1922) samt »Liturgiska förnyelsesträvanden och evangelisk kristendom» (1928). En liknande föreläsningsserie hölls i Hälsingborg på hösten 1931, den sista i sitt slag och sålunda slutpunkten av sällskapets offentliga möteslinje.

Trots allt fick emellertid sällskapets interna arbete den största betydelsen. Det var vid de slutna sammanträdena, som man följde och diskuterade aktuella kyrkliga problem, förberedde förhandlingar på prästmöten och stiftsmöten och följde med den aktuella teologiska forskningen.

Redan vid sällskapets andra sammanträde, den 9 september 1907, diskuterades frågor som skulle behandlas på följande dags prästmöte. Det gällde frågan om prästens förpliktelse till kyrkans bekännelseskrifter. Biskop Billing inledde själv denna fråga vid prästmötet, liksom han redan vid 1893 års kyrkomöte på ett för svenska kyrkan avgörande sätt uttalat sin ståndpunkt till denna fråga. Debatten vid prästmötet blev hård och upprörd, särskilt sedan en talare framhållit, med adress åt Teologiska Sällskapet, att biskop Billings syn på bekännelsens innebörd var i sann mening teologiskt frisinnad, en mening som Pfannenstill icke kunde dela.

Sällskapet sökte också göra sin röst hörd i rikskyrkliga sammanhang. Att man under de första åren uppsatte egen kyrkomöteskandidat fick ingen praktisk betydelse. Däremot är det av mycket stort intresse att följa sällskapets verksamhet ifråga om handboksrevisionen och då särskilt beträffande frågan om konfirmationen. Här torde man säkerligen också kunna tala om ett visst resultat av sällskapets ingripande. Vid det första stiftsmötet i Lund, den 8 september 1908, höll F. N. Ekdahl föredrag över ämnet: »Är någon väsentlig förändring av vår konfirmationsordning önskvärd?» Frågan besvarades nekande. Biskop Billing ville inte att någon diskussion skulle uppstå kring ämnet, men uppdrog åt Pfannenstill att följande dag framlägga deras mening om denna fråga, vilka ville ha bort löftena och bekännelsen ur konfirmationsordningen. Pfannenstill fullgjorde uppdraget och framhöll, att det var orätt och opsykologiskt att av barnen kräva bekännelse till den apostoliska tron. Han betonade tidens skärpta krav på personlig sanning och ansåg det vara i god överensstämmelse med äkta luthersk uppfattning att se hela denna handling som ett uttryck för Guds nåd, där det alltså icke i första rummet var fråga om bekännelse och löfte från konfirmandens sida. I tre punkter framlade han sedan reformvännernas krav:

Vikten av en grundlig, efter tidens krav avpassad konfirmandundervisning. Utrymme vid konfirmationsakten för en trosbekännelse av samma slag som den som förekom vid högmässan.

Konfirmationen skulle berättiga till deltagande i nattvarden, men denna skulle lösas från sitt traditionella sammanhang med konfirmationen.

Det är anmärkningsvärt, att Pfannenstill och Teologiska Sällskapet härvidlag i stor utsträckning återger krav från pietistiskt håll, framställda redan vid det första kyrkomötet år 1868 och sedan vid upprepade tillfällen.

Det på hösten samma år, 1908, sammanträdande kyrkomötet framhöll för Kungl. Maj:t önskvärdheten av förändringar i kyrkohandboken på vissa närmare angivna punkter, bland annat beträffande tros- och löftesfrågorna i konfirmationen. Kungl. Maj:t uppdrog åt biskop Otto Ahnfelt att inkomma med förslag till en sådan partiell förändring av handboken. Efter Ahnfelts död 1910 överflyttades uppdraget till biskop Billing, som framlade sitt förslag i april 1913. Ahnfelt hade dock hunnit färdigställa förslag beträffande alternativt konfirmationsritual, och i detta gjorde Billing den gången ingen ändring. Billing inlämnade sedermera, år 1915, enligt ett tidigare samma år erhållet uppdrag, ett ändrat förslag. I detta sistnämnda fanns ett alternativt förslag till ordning för konfirmation i huvudsaklig överensstämmelse med den ordning, som är tillämpad som alternativ alltsedan 1917 års kyrkohandbok.

Sällskapet tillsatte i september 1914 en egen handbokskommitté, och vid sam-

manträden i Ystad och Lund respektive den 23 augusti och den 6 september 1915 redogjorde handboks-kommitténs sekreterare, Lars Wollmer, för resultatet av denna kommittés arbete. Detta handboks-förslag blev sedermera tryckt, och på detta sätt utkom år 1915: »Önskemål rörande handbokens revision, framställda av Lunds teologiska sällskap.» Dessa »önskemål» tycks ha haft sin betydelse. Sålunda vill det synas, som om introitus-antifonierna i 1917 års handbok på Kristi Himmelfärdsdag och Pingstdagen vore direkt hämtade ur Teologiska Sällskapet's förslag. Liturgiska frågor ha sedermera flera gånger behandlats, bl. a. i föredrag av professor Sven Kjällerström.

En annan fråga, som hängde nära samman med den om konfirmation och konfirmationsundervisning och som sällskapet likaså ägnat mycken uppmärksamhet åt, gällde folkskolans kristendomsundervisning. Inför den föreslagna stora förändringen av kristendomsundervisningen i landets folkskolor belystes de olika alternativ, som framkommit såsom förslag till frågans lösning, genom föredrag av domprosten Pfannenstill och kyrkoherde Stadener i september 1918. Då det åttonde skolåret stod inför sitt obligatoriska genomförande i samband med avskaffande av fortsättningsskolan, togs den mycket aktuella frågan om konfirmationsläsningens förhållande till det åttonde skolåret samt överhuvudtaget förhållandet mellan folkskolans och kyrkans kristendomsundervisning upp vid ett sammanträde i Teologiska Sällskapet i november 1956. Frågan om förhållandet mellan kyrka och stat och därmed nära sammanhängande problem har sällskapet sysslat med flera gånger, bl. a. 1918 genom föredrag av kyrkoherde Hallgren, riksdagsman, pastor Harald Hallén och riksdagsman Sven Bengtsson i Norup, samt 1953 genom föredrag av statsrådet Ivar Persson. År 1920 beslöt sällskapet på förslag av Sam. Stadener låta utreda frågan om publicerande av artiklar för att bland lekmän sprida vederhäftig upplysning om konsekvenserna och vådan av ett lossande av sambandet mellan stat och kyrka. Det hela stannade vid projektet.

Vid början av 1920-talet diskuterades i sällskapet önskvärdheten av en omläggning av verksamheten. Man kom vid årsmötet i augusti 1921 till det resultatet, att sällskapet borde koncentrera sig på den teologiska vetenskapen, men, som sekreteraren vid detta samma tillfälle uttryckte det, »akta sig för det mångahanda». Situationen var nu en annan än då sällskapet kom till. Den ändrade teologiska situationen visade sig bl. a. vid det stora offentliga möte, som hölls i november 1919, då domprosten Pfannenstill talade om »Gammal och ny teologi» och professor Aulén om »Riktlinjer för teologiens fortgående reformation». Från 1923 finns intet protokoll, men följande år hade sällskapet vid sitt årsmöte föredrag av den tyske teologen Karl Holl. Vid samma tillfälle diskuterades ämnet »Den allmänneliga kristna tron», med inledningsföredrag av pro-

fessor Aulén. Teol. dr L. Wollmer höll vidare föredrag om »Katolska frågan i svensk press».

Man skulle kunna säga, att omläggningen av sällskapets verksamhet de facto redan var verkställd, när årsmötet den 29 september 1925 beslöt att sällskapet skulle

»fortsätta sin verksamhet, dock med betoning av att det nu förhandenvarande läget inom vår kyrka och teologi icke längre motiverar någon kampställning för sällskapet utan medger en verksamhet i uppbyggande riktning, vadan sällskapet särskilt bör ägna sig åt att anordna vetenskapliga föredrag och diskussioner, varvid även rent praktiska frågor må upptagas till principiell belysning.»

En ny milstolpe passerade sällskapet vid sammanträdet den 29 maj 1934, då domprosten Pfannenstill lämnade ordförandeskapet och professor Anders Nygren enhälligt utsågs till hans efterträdare. Sällskapet hedrade sin grundare och ledare under tjugosju år genom att utse honom till sin förste hedersledamot. Vid hans bortgång sex år senare skrev professor Nygren om honom bland annat, att han under en tid, vars förnämsta problem var frågan om »tro och vetande», på samma gång som han teoretiskt uppdrog en klar gränslinje mellan dessa båda, i sin egen person gav bevis för att de ej behövde råka i konflikt med varandra.

Sedan professor Nygren från ingången av år 1949 blivit biskop i Lunds stift, har sällskapet sålunda den stora förmånen att som sin ledare ha stiftets biskop, som samtidigt är känd och berömd som teolog och kyrkoman i vida kretsar över hela världen. Sällskapet har under hans ledning vuxit in i sin nya karaktär, sedan den ursprungliga oppositions- och kampställningen försvunnit och teologisk eller kyrklig information och orientering blivit den egentliga och alls icke ringa uppgiften.

Sällskapet har under dessa femtio år haft 120 protokollförda möten. Vid dessa ha förekommit 294 föredrag. Sammanlagt ha 117 talare medverkat vid sammanträdena. Domprosten Pfannenstill höll sålunda 23 föredrag. Den nuvarande ordföranden har hittills hållit 14 föredrag, varav det första redan 1925. Bland föredragshållarna är biskop E. Rodhe representerad med 6 föredrag. Vidare har den teologiska fakultetens förutvarande och nuvarande medlemmar i stor utsträckning och beredvilligt ställt sig till förfogande som föreläsare vid sammanträdena. Det går inte att i en redogörelse som denna göra någon som helst sammanfattning av de ämnen, som sålunda ha behandlats, utöver vad som redan sagts, men det råder intet tvivel om att de omspänna ett enormt stort teologiskt, kyrkligt och allmän-mänskligt vetande. I vissa fall utgöra dessa ämnen tillika titlarna på mycket kända arbeten, som här ha presenterats, såsom, för att nu endast nämna ett par exempel, G. Aulén, »Den allmänliga kristna tron» (1924) och A. Nygren, »Eros och agape» (1928). Sistnämnda ämne behandlades seder-

mera, år 1937, av R. Bring. Vidare kan nämnas, för att ta ett exempel ur kyrko-historien, H. Pleijels föredrag, »Herrnhutismens plats i det sydsvenska fromhets-livet» av år 1926. Under de fem senaste åren ha föredragen och de därtill an-slutande samtalen framför allt behandlat frågan om predikan, särskilt i dess samband med resultaten av den senaste exegetiska forskningen. Ett nytt initiativ var också de teologdagar, som sällskapet anordnade i november 1949, med eko-nomiskt bidrag från Kungl. Maj:t. Biskop Nygren behandlade då i två föredrag frågan: »Vad är Lundateologien?» Vidare bör nämnas de internationella teolog-dagar, som sällskapet anordnade i Lund tillsammans med Lutherska Världsför-bundet den 3—5 september 1951. Föreläsningarna behandlade därvid frågan om den kristna församlingen, och av de sju föreläsarna tillhörde de fyra olika ame-rikanska lutherska kyrkosamfund, medan Sverige, Norge och Danmark hade vars en representant bland talarna. Dessa teologdagar inneburo utan tvivel redan genom sin internationellt, speciellt amerikanskt, lutherska karaktär ett betydelsefullt tidens tecken.

När det förgångna och nuet ställas i relation till varandra, ligger det nära till hands, att man antingen underskattar eller överskattar innebörden och bety-delsen av ändrade förhållanden i en ny tid med dess nya problemställningar och dess nya andliga och materiella struktur. Teologiska Sällskapet har åtminstone i princip alltid sökt att rätt avväga dessa synpunkter. Det har å ena sidan alltid velat nå fram till det ursprungliga och äktkristna budskapet, men har samtidigt å andra sidan alltid betonat, att detta skall bäras ut i en ny tid, i en ny och ändrad situation, så att budskapet verkligen når människor i en form som de begriper. Teologiska Sällskapet har vidare under dessa femtio år icke endast lagt an på att referera och för egen del endast utgöra ett slags abstrakt medel-proportional av olika kyrkliga och teologiska riktningar, utan det har tvärtom en egen, bestämd grundtendens, vari ingår en stark betoning av vår kyrkas evangelisk-lutherska karaktär. Och uppgiften att från sådana utgångspunkter för-medla kontakt mellan teologi och församlingsarbete är i varje fall icke mindre aktuell nu än för femtio år sedan.

OTRYCKTA KÄLLOR:

Lunds Teologiska Sällskaps protokoll och medlemsförteckning.

G. Billings, M. Pfannenstills och O. I. Heurgrens brevsamlingar, i Lunds universitetsbibliotek.

Kierkegaard och kyrkoåret

Kierkegaard levde i kyrkoåret och dess texter. Ett stort antal dagboksanteckningar alluderar på texten för föregående eller följande söndag. Det rör sig ibland endast om något enstaka ord i texten, vilket blivit antecknat därför att det på något sätt träffat honom. Ibland rör det sig om predikoutkast, merendels ganska kortfattade, stundom endast med angivande av tema till en predikan. Temat spelade i Kierkegaards predikokonst en betydande roll, vilket framför allt framgår av hans uppbyggliga tal, och det är uppenbart, att det finns ett homiletiskt intresse bakom hans anteckningar av tänkta temata för predikningar över texter i kyrkoåret, anteckningar, som är särskilt vanliga åren 1849–1850, då tankarna att bli präst åter var allvarligt aktuella.

Predikoutkastet kan ibland svälla ut och bli tämligen fylligt, som 1850 en rad anteckningar till evangeliet om den stora nattvarden (2. e. Tref.), ett evangelium, som han »tænkt at ville prædike over», varför han satt sig »lidt ind i det».¹

En del av kyrkoårets texter har också använts i de uppbyggliga talen, som episteltexten på 4. e. Påsk i To Taler 1843,² evangeliet på söndagen efter jul i To opbyggelige Taler 1844,³ och evangeliet på 15. e. Tref. i Christelige Taler 1848.⁴

Även om Kierkegaard sålunda levde i kyrkoåret, var han starkt kritisk mot den gängse uppfattningen av kyrkoåret som en festcykel. Det kommer fram redan i Forordet 1844, där han anger skillnaden mellan sin samling predikningar och den då mycket spridda predikosamlingen av Mynster.⁵ Själv hade han velat skapa en uppbyggelseskrift för bildade, något som den danska litteraturen enligt Kierkegaards mening dittills saknat. Vad han i detta sammanhang avsåg med »bildade» framgår av fortsättningen: de teologiskt och filosofiskt skolade. Den bildade skulle lätt upptäcka, att genom hans predikningar gick »en Stræben, en fortløpende Tanke, en systematisk Tendents». Den enskilda predikan stod inte för sig själv, var inte något avslutat helt, som läsaren kunde gå ifrån och lämna, när läsningen var slut, utan visade beständigt ut över sig själv till det totala, som var det enda den bildade kunde uppbyggas av.

¹ Papirer 10: 3, A 107–110.

⁴ S. V. X: 14 ff.

² S. V. III: 7 ff.

⁵ S. V. V: 35 ff.

³ S. V. IV: 107 ff.

Mynsters predikningar hade estetiska företräden; kompositionen var harmonisk. »Samlingen afrunder sig ret smukt derved, at den begynder med en Prædiken om Andagstimernes Bestemmelse og ender med en Prædiken mod Forargelse.» Men det fanns inget vetenskapligt, inget systematiskt i denna uppläggning. »Den høiærværdige Forfatter har leveret een Prædiken til hver Helligdag, og har nu nærmest tænkt sig, at den Enkelte fremtog hans Bog paa Helligdagene, samlede sit Sind fra verdslig Adspredelse, mindede sig selv om, hvortil en Andagtstime er bestemt, læste den anviste Prædiken høit for sig selv og maaskee for dem, der tilhørte ham nærmer, opbyggedes ved det Læste, glemte det ikke ganske i Ugens Løb, medens han derimod ogsaa efter at have læst sin Prædiken trøsteligen lukkede Bogen, ubekymret om, i hvilken Forhold denne Prædiken stod til det Øvrige, til det Hele.»

KYRKOARETS TEOLOGI

För Mynster var kyrkoåret en serie dagar för andakt, en andaktskalender, där varje dag hade sitt eget värde. Dagarna i kyrkoåret hade avskiljts för att helgas »ved Andagtsens stille og fromme Idrætter».⁶ Framför allt var kyrkoåret en räcka av fester, under vilka människorna högtidligen skulle minnas och tacksamt prisa de välgärningar, som skänkts genom kristendomen. Varje fest hade sitt firningsämne, som skulle betraktas ej endast under tillbedjan utan också med ett sakligt intresse: kyrkoårets dagar var bestämda dels till undervisning, dels till levandegörande av tron. De skulle stärka tron och skänka kunskap och klarhet.

Mynsters postilla var ett av de många uttrycken för den restauration av kyrkoåret i predikan, som följde med den romantiska förnyelsen i början av 1800-talet. Pietister som Peder Hersleb hade uppgivit den kronologiska ordningen och anknytningen till den kyrkliga festkalendern, och i stället låtit predikningarna belysa ett bestämt trossystem. Hersleb började i sina Prædikener med att skildra den i synden bundna människans situation, så övergick han till att tala om Guds Ord, därefter behandlades Kristi lidande och död och slutligen framställdes tron som bärande gärningarnas frukt.⁷

Inte endast ifråga om predikan kom romantiken att restaurera — och pånyttföda — känslan för kyrkoåret och dess festkalender. Med Schleiermacher och romantiken, den praktiska teologiens framväxt och upptäckten av traditionens betydelse för fromheten lades grunden till den kyrkoårets teologi, som nu började odlas, inte bara av romantiker och antirationalister i allmänhet, som

⁶ J. P. Mynster, Prædikener paa alle Søn- og Hellig-Dage (1. uppl. Khvn 1822, citeras här efter 2. uppl.), 1, Khvn 1832, s. 1.

⁷ P. Hersleb, Prædikener, Khvn 1739, se särskilt s. 4. Jfr för Sveriges del Y. Brilioth, Predikans historia, s. 207, 213, 218.

Mynster, utan också av grundtvigianernas synnerhet, som Wilh. Rothe.⁸ Det ideella innehållet i denna kyrkoårets teologi var det schleiermacherska religionsbegreppet: religionen som andakt och kärlek. Kyrkoåret var en cykel av andaktsstunder. All levande religion drev människorna att »afsøndre egne Tider fra de sædvanlige Tanker og Syssler, hvori de ville gjøre sig deres Tro levende, ville styrke og glæde sig ved den».⁹

De olika festerna skulle röra människan och styrka hennes hjärtas tro. Mynster kallade därför gudstjänsterna under året för »disse vore Andagtsforsamlinger».¹⁰ Det gällde framför allt höjdpunkterna i denna festcykel: jul, påsk och pingst. Energiskt hade Mynster genomfört en hel kyrkoårets teologi, med dessa stora festdagar som brännpunkter.

Mynster höll sig här nära den äldre traditionen, men han omböjde denna i romantisk-subjektivistisk riktning så att kyrkoåret blev en det fromma hjärtats angelägenhet. Advent hade i den äldre traditionen varit en bot- och beredelse-tid och tiden mellan påsk och pingst en glädjetid. För Mynster syftade adventstiden till att bereda väg för julfesten och att göra människornas hjärtan »skikkede til ret at fornemme dens Glæde».¹¹ Julen var en lovprisningens och tillbedjans högtid, men också en fest, som var instiftad för att hjärtat skulle bli levande och för att Kristus genom tron skulle bo i hjärtat.¹² Mynsters teknik var härvidlag en objektiv framställning av det storartade i kristendomen, med syfte att på så vis röra åhörarna till fromma känslor. Juldagens ämne var »Om det store Gode, at være en Christen», annandagens »Hvad Christi Vidner have utrettet».¹³

Tiden före påsk var för Mynster den tid, då kyrkan på ett högtidligt sätt skulle förnya »Erindringen af de Lidelser, som dens Stifter og Herre taalte til Menneskeslægtens Frelse».¹⁴ Samma koncentration på känslan och det inre livet av tankar och sinnesrörelser, som vid jul förbands med strävan att framkalla känslor av glädje och tacksamhet, mynnade här, palmsöndag, skärtorsdag och långfredag, ut i kravet på känslor av deltagande och »levende, inderlig Kierlighed til ham, som elskede os først».

Påskdagen bröt åter glädjetonen fram: denna dags fest var till för att hos människan framkalla föreställningar och känslor av seger och överjordisk kraft.¹⁵ Kristi Himmelsfärds dag skulle skapa hoppfullhet och tillit, pingsten känslor av Anden såsom verksam i människans innersta.¹⁶

⁸ W. Rothe, *Det danske Kirkeaar*, 2. uppl., Kbhvn 1843.

⁹ Mynster, 1, s. 3.

¹⁰ Mynster, 1, s. 18.

¹¹ Mynster, 1, s. 42.

¹² Mynster, 1, s. 57.

¹³ Mynster, 1, s. 57, 72.

¹⁴ Mynster, 1, s. 283.

¹⁵ Mynster, 1, s. 324.

¹⁶ Mynster, 2, Kbhvn 1832, s. 2.

Så skrider den mynsterska förkunnelsen fram genom kyrkoåret, med bestämda skiftningar i känsloläge och temperament. Än gläder sig människan, än känner hon sig botfärdig, än grips hon av medlidandets svårmod. Varje känslskiftning är kyrkokalendariskt bestämd. Och när hela cykeln av andaktstimmar blivit genomgången, göres en återblick: hur har vi förvaltats allt detta som betrots oss i församlingen, och som sluttillämpning på hela kyrkoåret varnas för känslor av förargelse. I allt måste trons livskänsla bevaras.

Motsättningen mellan Kierkegaards predikomönster och denna mynsterska fest- och andaktsteologi var därför djupare än vad Kierkegaard i sitt Forord 1844 lät framskymta. I Forordet var han ännu bunden vid Mynster med den respektfulla tillgivenhetens och fadersvårdnadens band, uppfostrad som han var med Mynsters predikningar, men motsättningen mellan Kierkegaard och Mynster var inte bara en fråga om homiletisk metod utan om själva kristendoms-tolkningen. Kierkegaard såg helt annorlunda på kyrkoåret än vad Mynster gjorde, och det var därför Kierkegaard i sin homiletiska framställning övergav principen att anknyta till kyrkoåret.

KYRKOÅRET OCH SPETSBERGERLIGHETEN

Mycket tidigt tedde sig för Kierkegaard anordningen med bestämda tider för andakt och bön stridande mot sann kristendom.¹⁷ Det var uttryck för spetsborgerlighet att följa denna anordning: människan hämtade sin självständighet och sin säkerhet i uppträdandet ur sociala konventioner, omedveten om sin personliga existens. Den mynsterska betraktelsen av kyrkoåret var just denna konventionella: allt var på förhand bestämt och angivet. Människan erbjöds roller att spela, vilka hon inte själv kunde välja mellan. Människans roller var bestämda av den yttre miljön. Hon kvalificerade inte sin existens genom att välja sig själv.

Mynsters kalendariska andaktsteologi rymde därför för Kierkegaard en spetsborgarens reaktion inför de kyrkliga ordningarna, men det gällde inte bara Mynster utan hela den kyrkliga liturgien överhuvud. Även de fasta bönerna var uttryck för spetsborgerlighet.¹⁸ Den djupt oliturgiske Kierkegaard reagerade överhuvud mot det liturgiska bönebruket. I Afsluttende uvidenskabelig Efter-skrift (1846) ironiserade han över att det fanns en särskild tackbön för guds-

¹⁷ Papirer 1, A 290: »Spidsborgerlighed er egl. Uformuenhed til at kunne hæve sig over Tids og Rums absolute Realitæt, og kan derfor som saadan kaste sig paa de høieste Gjenstande, f. E. Bøn til visse Tider og med visse Ord. Det er det som Hoffmann altid har vidst saa fortræffeligt at fremhæve.» Jfr E. T. A. Hoffmann, Auserwählte Schriften, Bd. 8–10, Berlin 1828 och Papirer 1, C 60, 90 och 93.

¹⁸ Papirer 1, A 290.

tjänsten i fastan och på långfredagen: »Er det altid at takke Gud, at jeg een-gang om Aaret anden Søndag i Fasten til Aftensang betænker, at jeg altid skal takke Gud, og maaskee end ikke dette, thi hvis det træffer sig saa besynderligt, at jeg den Søndag er særdeles forstemt, saa forstaaer jeg det end ikke den Dag.»¹⁹

Liturgien förledde människan att på spetsborgarens vis söka behärska situa-tionen utan att kämpa för den personliga existensen. Den gav människan en falsk säkerhet, där hon gjorde sig en Gud som var sådan som hon själv. Männi-skan kom att tacka Gud för det hon visste var något gott, men därigenom hade avståndet mellan Gud och människa blivit upphävt. Det människan visste var det ändliga: »altsaa gaaer jeg hen og takker Gud for, at han har rettet sig efter mit Hoved».²⁰ Istället skulle människan i sitt förhållande till Gud lära sig att hon intet visste med bestämdhet, inte heller att det goda hon enligt den litur-giska bönen skulle tacka för var något gott. De utifrån hämtade och påtvingade rollerna endast hindrade människan att bli enskild inför Gud.

När Kierkegaard efter påskupplevelsen 1848 började bedöma kristenhetens läge allt mörkare, kom den gängse betraktelsen av kyrkoåret på allvar i skott-gluggen. Det var orimligt att undan för undan ta på sig vissa roller. Det var andlig död. Det var något, som på intet vis hade med kristendomen att göra. I en dagboksanteckning från 1849 heter det om Wilh. Rothes arbete *Det danske Kirkeaar* (2. uppl. 1843), att här kan man finna hur dött, utvärtes och formellt allt blivit i det kristliga. Rothe skilde sig icke från Mynster i själva kyrkoårs-tetraktelsen. Advent var en beredsetid, då människan med sann bot skulle bereda sig värdigt till den stora högtiden. »Man læser sligt», utbrister Kierke-gaard, »som man vilde læse en Dansemesters Forskrifter om hvorledes en Dands dandses: derpaa figurerer et Par ud og saa Kjede o:s:v. o:s:v. Man er bodfærdig 4:de Søndag i Advent, juleglad første Juledag, og hvorledes er man paa 'Fleske-Søndag eller fede Tirsdag' som disse Dage i ældre Tid heed?»²¹

Denna enbart kyrkokalendariska fromhet var ett slags teater, ett rollsystem, som endast hörde hemma på spetsborgarnas stadium, det stadium, där männi-skan icke blivit medveten om sig själv och sitt ansvar. Det var för Kierkegaard en fromhet utan gudsförhållande.

Människan var i denna fromhet inte ande. Det är mig, skriver han 1850, en oförklarlig form av andelöshet, hur en människa så på datum och klockslag kan ha ett bestämt intryck av det religiösa: vid jultid vara julglad och inte alls tänka på långfredagen, på långfredagen vara djupt sörjande och då inte alls ha något annat intryck. »Det er det bedste Beviis for, at det Religieuse er En noget aldeles Udvortes.»²²

¹⁹ S. V. VII: 148.

²⁰ S. V. VII: 147.

²¹ Papirer 10: 1, A 515.

²² Papirer 10: 2, A 379.

Det är mot bakgrund av detta man måste se Kierkegaards då och då uttryckta önskan att bryta hela den kalendariska festcykeln, plötsligt låta en söndag vilken som helst vara nyårsdag, »hvad jo ogsaa i en vis Forstand er Sandhed».²³ Det var inte de olika dagarnas karaktär och texter i och för sig, som förledde till andelös spetsborgerlighet, utan det var den fasta ordningen. Det var nödvändigt bryta stilen för att rycka in människan i förhållandet till Gud som enskild.

Kyrkbesöket måste vara väckande. Det blev det inte, när människan var väl förberedd på vad som skulle komma. Då blev det i stället som en på förhand regisserad föreställning, som gick av stapeln. Det kunde också verka väckande, att en söndag som psalm välja en morgonpsalm, som blott talade om den dag som var idag och inte bidrog till den väntade kalendariskt fixerade högtidsstämningen. Utifrån en sådan psalm kunde man »gjøre et Udhug, at istedetfor det Betragtende, der taler om disse høie Sandheder, gjælder det netop at bede for den Dag idag; istedetfor det Betragtende, der skuer ud over hele Verdenshistorien og Tiden, at bede for den Dag idag».²⁴

Kritiken av den högtidsfromhet, som den gängse betraktelsen av kyrkoåret var förbunden med, har haft sin givna betydelse för kyrkokampen. Denna fromhet, särskilt odlad av Mynster, var en gudsfruktan, som svarade mot att frukta Gud genom att binda in Bibeln i sammet och bygga marmortempel, där allt var av guld.²⁵

KYRKOÅRET OCH DEN ENSKILDES GUDSFÖRHALLANDE

De stilla stunderna i kyrkan var enligt Kierkegaard inte de religiositetens höjdpunkter, som kyrkoårets teologiska och homiletiska förespråkare utgav dem för. De saknade dock icke betydelse. »De stille Timer i Kirken, det er sandeligen ikke Religieusitetens Maximum. Tværtimod de ere Skole-Øvelser – for at Du saa skal sætte det Religieuse ind i Virkelighed.»²⁶ En violinspelare kunde inte direkt spela i orkestern utan måste lång tid öva sig. Så måste den enskilde i kyrkan öva sin kristendom för att kunna praktisera den. Högtiderna i kyrkan hade inget värde i sig utan pekade ständigt över mot vardagen. Det var här kyrkoårsromantikens risk låg: människan frestades att tro att den sanna kristendomen var den som utövades i kyrkan. Meningen med andakterna och andaktskalendern var i stället att göra kyrkan och den kyrkliga ordningen överflödig för den enskilde, även om det aldrig gick att komma så långt.

Förutsättningen härför var emellertid att högtiderna i kyrkan ställde in män-

²³ Papirer 10: 3, A 699.

²⁵ Papirer 10: 5, A 52.

²⁴ Papirer 9, A 417.

²⁶ Papirer 10: 4, A 306.

niskan i den enskildes gudsförhållande. Garantien för skillnaden mellan teater och kyrka var efterföljelsen, det allvar, som låg i att människorna gjordes enskilda. Kyrkoåret saknade för Kierkegaard varje religiös innebörd, om det ej gjorde människorna enskilda. Det skedde inte när firningsämnen avlöste varandra under året som successiva föremål för mänskliga reaktioner. Den andliga totalitetsaspekten var då förlorad och människan utan personlig existens.

Det var inte genom kyrkoåret människan skulle följa Kristus utan genom vardagen i sin egen tillvaro. Häftigt reagerade Kierkegaard mot den predikan Mynsters svärson, kateketen vid Helligaands kirke J. H. V. Paulli höll vid kyrkoårets slut 1850, då han sade, att vi nu följt Kristus efter »gjennem Rækken af Helligdage i det forløbne Aar». Detta var enligt Kierkegaard »Vrøvl, en skjødsløs Idee-Association til det Ord 'at følge efter', et Forsøg paa blot at faae det sagt, som var saa Alt rigtigt, og man kunde ikke beskyldte ham for at udelade Efterfølgelsen».²⁷

Kyrkoåret var för Kierkegaard inte en räcka helgdagar med objektiva firningsämnen, avsedda att röra människan, utan en kristendomsskola, där det ständigt rörde sig om detsamma. Varje dag i denna skola i existentiell kristendom talades det om ett och detsamma, om än på olika sätt, beroende på tid och läglighet.²⁸ Det var alltid Kristus, det talades om, den lidande Kristus som människans existens. Till denna existens i samtidighet med den lidande Kristus hörde efterföljelsen, som verkligheten till själva livet.

Adventstiden var för Kierkegaard ingen förberedelse till ett rätt julfirande. Kristi intåg i Jerusalem kunde kristligt inte betraktas på annat sätt än att lidandet trädde fram. Intåget, jublet, endast visade över mot undergången och lidandet, ett lidande, som den kristne måste dela.²⁹ Första söndagen i Advent var inte den festliga upptakten till en cykel av högtider, inte något som pekade fram emot jul. Epistelns ord om natten som framskriden och dagen som nära var inte någon sammanträngd skildring av uppenbarelsehistorien utan ägde sin tillämpning på den enskilda människan. Orden var att fatta som en bild.³⁰ Det var en bild för den enskildes förhållande till Kristus. Livet liknades vid en dag; man vaknade – natten var förbi, dagen hade kommit – och så stod man upp och klädde på sig, d. v. s. iförde sig Kristus, tillägnade sig hans förtjänster. Iförd dessa av Kristus lånade kläder, existerande i Kristus, kunde människan inte bara efterlikna Kristus utan reellt »gjengive ham».³¹

²⁷ Papirer 10: 3, A 668. Om Paulli se P. Nedergaard, Dansk Præste- og Sognehistorie, 1, Khvn 1949, s. 61.

²⁸ S. V. VII: 16.

²⁹ Papirer 10: 3, A 257.

³⁰ Jfr påpekandet hos F. J. Billeskov Jansen, Studier i Søren Kierkegaards litterære Kunst, Khvn 1951, om Kierkegaards bruk av liknelsen i sitt religiösa författarskap.

³¹ Papirer 10: 2, A 255.

Existensen i Kristus talar också fjärde söndagen i Advent om, inte som något snart kommande (jfr svenska evangeliebokens nuvarande överskrift: Herren är nära) utan som något närvarande. Här är inget av bot- eller fastestämning, inget av den beredelse, som Mynster och Rothe funnit väsentlig under adventstiden. Det ämne Kierkegaard tänker sig för en predikan på denna söndag är, enligt en dagboksanteckning från 1849, i stället »Den fullkomliga glädjen», i vilket ämne han med en ej ovanlig strävan till sammanfattning av både epistel och evangelium fångar in både det paulinska ordet om att glädjas i Herren (Fil. 4:4) och Johannes Döparens ord om hur brudgummens vän gläder sig åt brudgummens röst. Den existentiella tolkningen av texten kommer fram däri, att den mest fullkomliga glädjen, den glädje, som bevarar våra hjärtan och tankar i Kristus Jesus, inte behöver bevakas för att ej förloras; i stället är det så »at denne Glæde passer paa os, bevarer os; hvilken Tilforladelighed!»³² Här är en triumferande segerton under den tid i kyrkoåret, som av hävd varit en botens tid. Existensteologien hos Kierkegaard hade föga rum för den kyrkoårets teologi, som Mynster odlade.

Juldagen var följdriktigt för Kierkegaard inte en minnesdag, då fromma tankar sökte sig till stallet i Betlehem. Juldag var det inte då det i kyrkans festcykel var juldag utan juldag var det varje gång någon på allvar blev en kristen. Anglabudskapet: »Idag har en Frälsare blivit född åt Eder» var inte ett historiskt yttrande, värt att fromt betrakta, det var en evig bild för människans existentiella förhållande till Kristus: det blir dag mitt i natten, när Frälsaren födes i en människa. Med »idag» angavs en evig tid, genombrottet för livet i Kristus hos en människa. »Det gjentages fra Slægt til Slægt, for hver Enkelt i disse Millioner — og hver Gang En i Sandhed bliver Christen hedder det: idag er Dig en Frelser født.»³³ Julens budskap var rent existentiellt: Kristus vill komma och födas i oss. »O, dass es nicht auch heisse: Er fand keinen Raum in der Herberge!», anför Kierkegaard från Tersteegen.³⁴

Annandag jul var utifrån denna betraktelse blott en närmare förklaring till juldagen, en förklaring av »i hvilken Forstand Christus blev født» i en människa — för att den naturliga människan skall dö.³⁵ Lidandet, martyriet, var endast en annan sida av samma sak: att dö var att födas. Just i den naturliga människans död och tillintetgörelse föddes Kristus. Det gängse julfirandet hade Kierkegaard mycket litet till övers för. Julen var inte någon kristen fest utan en hednisk fest, »egentlig et Kjætterie».³⁶ Bakom detta avvisande av den tradi-

³² Papirer 10: 2, A 274.

³¹ Papirer 10: 3, A 229.

³³ Papirer 10: 2, A 283.

³⁵ Papirer 8: 1, A 470. Se också Papirer 10: 3, A 695.

³⁶ Papirer 9, A 460. Se också Papirer 7: 1, A 161; 9, A 472; 10: 2, A 305; 10: 3, A 776; 10: 4, A 439; S. V. VII: 339.

tionella julen i kyrkoåret låg både existensbetraktelsen och efterföljelsens teologi, egentligen endast två olika aspekter av samma sak: den Kristus som föddes i människan var den lidande Kristus, och hans födelse i människan innebar också existens i lidande och martyrium här i världen.

Jultiden skiljer sig därför från fastan och långfredagen endast genom att tonvikten är lagd vid den kristna existensens *genombrott* hos en människa; eljest förkunnar även julen för Kierkegaard den kristna existensen som samtidighet med och existens i den lidande Kristus.

Passionstiden var utan tvivel den tid i kyrkoåret, som stod Kierkegaards hjärta närmast. Det kan inte ha varit någon tillfällighet att den för hans senare utveckling avgörande religiösa upplevelsen 1848 skedde skärtorsdag och långfredag, så att han i sin dagbok strax därefter skrev, att »Skjærtorsdag og Langfredag ere for mig blevne sande Hellig-Dage».³⁷

Det har i denna upplevelse rört sig om ett fattande om tron på syndernas förlåtelse, i förstone i hopp att det inre trycket, »min Indesluttethed», skulle ge vika genom att samma under skedde som när Jesus sade till den lame: Dina synder äro dig förlättna eller stå upp och gå.³⁸ Det skedde inte för Kierkegaard, men han grep allt ivrigare om tron på sina synders förlåtelse. »Læren om Syndernes Forladelse maa jeg bestandigt komme nærmere og nærmere.»³⁹

Kristi lidande och död innebar försoning och syndaförlåtelse för den enskilda människan. Det som förkunnades var Kristi försoningsdöd *och* människans död med Kristus som den kristnes enda existens.

I det utkast til Christelige Taler över passionshistorien, som Kierkegaard gjorde 1849 eller 1850,⁴⁰ var det inte Kristus som förebild i lidandet, som det gällde att förkunna. Det var inte fråga enbart om att följa Jesus efter och offra sitt liv för att så vinna existens. Existensen som kristen kunde vinnas endast därför att Kristus dött för den enskilde. Den kristna existensen kunde vinnas endast i och genom Kristi försoningsdöd, som var den enda kristna existensen, men den kristne kunde stå i denna försonande verklighet, därför att han var samtidig med Kristus också i lidande och död. Efterföljelsen var här endast en annan sida av den kristna existens, som Kristi försoningsdöd utgjorde.⁴¹

En rent utvärtes efterföljelse kunde aldrig göra en människa till kristen, utan

³⁷ Papirer 8: 1, A 640.

³⁸ Papirer 8: 1, A 647.

³⁹ Papirer 8: 1, A 646.

⁴⁰ Papirer 10: 6, B 237–244. För dateringen jfr 10: 3, A 389.

⁴¹ Att Kierkegaard i sina uppbyggliga tal över lidandenas evangelium, S. V. VIII: 299 ff., enbart talar om efterföljelsen ändrar principiellt intet härvidlag; de som här tilltalas är de lidande, för vilka det är ett evangelium att få följa Jesus efter i lidandet. Syftet med talen var att en lidande människa, »der maaskee tillige er løben vild i mange tanker, ved dem skulde finde et tungt Øieblik lettere».

endast Kristi försoningsdöd. Även den som offrade sitt liv tio gånger för kristendomen, skulle lika fullt »behøve at Christus var død for ham». Det gällde att komma till Kristus som Försonaren, och det var passionshistoriens enda budskap. Kristi lidande och död betydde, att världen var ond, djävulsk, och därför kunde blott syndamedvetandet tvinga en människa till Kristus. Utan syndamedvetande tedde sig Kristi lidande och död endast förfärande för människan. Förutsättningen för en rätt betraktelse av Jesu passion var därför människans plågade samvete. Det var inte frågan om ett mänsklighetens församlade kring Jesu kors på långfredagen utan om den skuldyngda människans gripande om Kristus som Försonaren.

Den plats passionstiden intog i den mynsterska kyrkoårsteologien var därför enligt Kierkegaard en villfarelse. »Enhver, der af nogensomhelst anden Grund end fordi Syndsbevidsthedens Qual driver ham, indlader sig med Christendommen og med Christus, er i en Misforstaaelse, en Vildfarelse betræffende hvad Christendom er.» Det är hos Kierkegaard inte fråga om en gripande beskrivning av Jesu passion utan om ett avslöjande av försoningens betydelse som den syndamedvetna människans enda existensmöjlighet. Tonvikten är i den kierkegaardska passionsbetraktelsen lagd vid *den kristna existensen som syndarens död med Kristus och liv i Kristus*.

Det är när människan av medvetandet om sin synd drives till Kristus, som hon är ifärd med att bli en kristen. Passionstiden talar därför även den väsentligen om hur man blir en kristen.

Därefter kommer så Kristi död som förebildens död in; »biløbigt» är det också en »Forbilledets Død», som den kristne ej kan undandra sig för sin egen del. Själva lidandet hade helgats genom Kristi lidande, och det eviga livet kunde vinnas endast genom att i världen lida och dö med Kristus.

Påsktiden handlade också den om hur man blev en kristen och vann existens i Kristus. I en anteckning om ett tema för predikan på annandag påsk lägges huvudvikten vid orden att dörrarna var stängda, när Kristus kom till lärjungarna.⁴² Så måste dörrarna vara stängda ut mot världen — »saa kommer Christus, ind ad lukkede Døre, han kommer jo ogsaa indvendig fra». Den traditionella segerstämningen i kyrkan under denna tid i det heliga året, företrädd hos en sådan som Mynster, var här tämligen avlägsen. I kristenheten hade man låtit dörrarna stå på vid gavel — »saa kommer Christus heller ikke».

Vilket avstånd det finns mellan Kierkegaard och Grundtvig i betraktelse av kyrkoåret — den kierkegaardska omböjningen av alla texterna i existentiell riktning och det grundtvigska utnyttjandet av den folkliga feststämningen — framgår inte minst av en del anteckningar av Kierkegaard till texter om jungfru

⁴² Papirer 10: 4, A 523.

Maria, anteckningar utan den grundtvigska blida ljusa vårstämningen och också utan varje uppenbarelsehistorisk anknytning. Jungfru Maria är bilden av den kristna människan, den lidande människan, som sågs »behandlad som en fjantet indbildsk Tøs eller et sølle halvgalt Skrog, eller som en letfærdig Qvinde»; till sist skulle också ett svärd gå genom hennes hjärta »ved at see, at det er som om Gud ogsaa svigtede Dig». Så var det för den människa som funnit nåd för Gud.⁴³ Eller också är Maria bilden av det fria valets människa.⁴⁴ Också Jungfru Marie Bebådelsedag talade om den enskildes existens som kristen, inte om något objektivt firningsämne, som kunde bryta bot- och sorgestämningen i fastan och framkalla reaktioner av glädje hos människan.

SAMTIDIGHETEN MED DEN HELIGA HISTORIEN

Medan Mynster, Rothe och andra i kyrkoåret såg den heliga historien framställas som verklig, en gång timad historia, vilken redan som återberättad och firad verkade tro, var för Kierkegaard den heliga historien som all historia närvarande och samtidig i tron, och något annat förhållande till det en gång timade fanns inte. Det är därför kyrkoåret för Kierkegaard mister sin objektiva karaktär och kommer att handla om den enskilde och hans existens.

En objektiv kunskap om den heliga historien var överhuvud icke tänkbar: kunskapen om kristendomen hade en ohygglig risk, som kunde undgåas endast av den, som kom i innerlighetens gudsförhållande och fick sin existens i Kristus. Det gick därför inte att framställa den heliga historien i syfte att röra och påverka lyssnarna utan att dra dem in i denna risk. Det var därför »festtalare» som Mynster tog på sig ett så oerhört ansvar.

Den risk kunskapen om kristendomen och också om den heliga historien förde med sig var samma risk som förrädaren Judas dukat under för. Också Judas kände platsen, där Jesus brukade bedja med sina lärjungar. I en anteckning från 1850 skriver Kierkegaard, att han för en fastepredikan vill bruka det ordet i passionshistorien: »ogsaa Forræderen *kjendte Stedet*», och så vill han visa, »at dette just er hele 'Christenhedens' Forræderie, at den kjender Christdommen og veed Beskeed om den — men derved bliver det».⁴⁵ Också varje enskild människa hade en stadig böjelse för detta förräderi: att nöjas med att känna platsen — »ogsaa Forræderen *kjendte Stedet*».

Det fanns därför ingen möjlighet att i trygghet låta den heliga historien glida förbi i en ständigt upprepad, fast festcykel. Samma risk, som funnits på Jesu tid, fanns i nuet: den heliga historien var närvarande, här och nu. Det gällde

⁴³ Papirer, 11: 1, A 40.

⁴⁵ Papirer 10: 2, A 514.

⁴⁴ Papirer 10: 4, A 454.

inte bara att röras, häpna, glädjas, bli sorgfyllt inför allt detta, som rullades upp, år efter år. Det gällde att ta ställning, välja. Att låta det stanna vid yttre betraktande var att förråda Kristus.

Kierkegaards framställning i *Filosofiske Smuler* 1844 är här i hög grad betydande. En historisk utgångspunkt för medvetandet om sin eviga bestämmelse har också den lärjunge, som är samtidig med Gud-Kristus, eftersom han är samtidig med det historiska, men detta historiska intresserar honom inte som blott historia utan som betingelsen för hans eviga salighet — eljest är Kristus inte Gud utan blott en Sokrates eller inte ens det.⁴⁶

Det är inte ens för dem, som först upplevde den heliga historien, de historiska upplysningarna, det historiska förloppet, som är det avgörande. De skulle eljest lätt kunnat inhämta varje historisk upplysning. Men vad gällde Kristi födelse som Gud skulle de befinna sig i samma situation som de senare generationerna, »saaledes, at hvis vi ville urgere den historiske Videns absolute Nøiagtighed, vil kun eet Menneske være fuldt underrettet, nemlig den Qvinde, af hvem han lod sig føde». Det räckte därför inte för de senare generationerna att söka bli ögonvittnen, med ögonvittnenas alla reaktioner; det historiska i konkret bemärkelse var fullkomligt likgiltigt för den som stod i förhållande till Kristus. Det avgörande var inte vad som en gång hänt utan *det ögonblick, vari människan just nu stod*. Ögonblicket var utgångspunkten för det eviga. Och i ögonblicket var den heliga historien närvarande och samtidig. Allt utspelades här och nu i den enskildes liv. Det var honom den heliga historien gällde, hans existens och eviga bestämmelse. Det gick då inte att stå som betraktare; människorna skulle av förkunnaren inte fattas som betraktare, vilka det gällde att rycka med sig och få att följa Kristus genom det heliga året. De kom då att ständigt löpa risken att förråda i stället för att vinna frälsning.

Det gick inte att betrakta den heliga historien som ett blott och bart historiskt skeende. Den var något närvarande. Det rörde sig i tron varken om sensoriska eller blott kognitiva akter hos människan utan om voluntaristiska. Tron var inte en kunskap utan en frihetsakt, en viljeyttring.⁴⁷ Det gällde tro det skedda; endast tron uteslöt tvivlet, därför att tron inte var någon slutledning utan ett beslut. Den gängse tekniken att målande och levande framställa den heliga historien för att åhörarna skulle dra slutsatser, påverkas i sina sinnen och sina tankar, måste utifrån detta ha tett sig stridande mot den trosuppfattning, Kierkegaard kallade den kristna.

⁴⁶ S. V. IV: 251.

⁴⁷ Papirer 4, A 24: »Naar man vil opfatte Troen som en blot Erkjenden af historiske Ting, saa kommer man consequent og simplement til saadanne Latterligheder, som at mene, at det om Jorden er flad ell. rund hører med til Troen.»

Den historiska betraktelsen överhuvud av bibeltexterna innebar blott en *approximativ visshet*.⁴⁸ Det rådde ett missförhållande mellan denna approximation och det oändliga personliga intresset för den eviga saligheten. Detta missförhållande hörde samman med att det dialektiska momentet i den kristna tron icke kunde uteslutas. Ett sådant försök att utesluta dialektiken och det enskilda subjektets avgörelse förelåg, när hänvisning gjordes till Skriften som ofelbar auktoritet. Då gällde att historiskt-kritiskt säkra Skriften. Klarläggandet av de enskilda bibelböckernas äkthet och integritet kunde väcka aldrig så stor beundran: det innebar dock inte »at jeg nu paa dette Skrift skal bygge min evige Salighed».⁴⁹

Försöket att här ge texterna historisk objektivitet skedde på bekostnad av det oändliga personliga intresset för den egna saligheten. Menigheten blev till sist objektiv bara genom att se på objektivitetens företrädare, prästerna, och den troende menigheten en ren titulatur, en rent utvärtes historia.

Låt oss anta, skriver Kierkegaard, att man lyckats bevisa, att det i Bibeln inte fanns någon motsägelse och att allt är i sin ordning. »Er saa Den, som ikke havde Troen, kommet et eneste Skridt nærmere til Troen? Nei, ikke et eneste.» Tvärtom har människan härigenom kommit i yttersta fara att förväxla tro och vetande. Osäkerheten är i stället en nyttig tuktomästare, då tron förutsätter ett ofullkomligt vetande. I en absolut fullkomlig värld är tron otänkbar, och i evigheten ska den också vara avskaffad.

Dock var icke den historiska verkligheten likgiltig. Kierkegaard använde ju också ständigt kyrkoårets texter, inte minst konkreta data i texterna. Men han upplevde inte kyrkoåret som en på förhand bestämd växling av händelser och firningsämnen, som en fast yttre ordning, som hade ett värde i sig, utan som ett Guds handlande med den enskilde, ett gudomligt tilltal, inte en gudomlig historia.

När lärjungen använde det historiska, så blev han inte säkrare på sin sak utan kom att se sin egen situation, sin situation av *Usandhed*. Den utvärtes historiska skepnaden, vad lärjungen hade sett och gripit med sina egna händer, var av stor vikt, men han upphörde inte vara en troende, om han en dag mötte sin mästare och inte omedelbart kände igen honom. Men det vore en förfärlig upplevelse: när tron inte var tillstädes, såg lärjungen endast den yttre förnedringsgestalten. Det var inte den utvärtes skepnaden, som skänkte tro, utan Gud

⁴⁸ Efterskriftet, S. V. VII: 14: »... Intet er lettere at indsee end, at i Forhold til det Historiske er den største Vished dog kun en *Approximation*, og en *Approximation* for lidet for derpaa at bygge sin Salighed.»

⁴⁹ S. V. VII: 17.

själv, och det gällde ge Gud »Betingelsen for at see» och för honom upplåta trons öga.

Det är ingen svårighet att här se sambandet med Kierkegaards existentiellistiska historiesyn över huvud.⁵⁰ Det historiska var inte mer nödvändigt än det närvarande. Den historiska händelsen blev inte till genom någon nödvändighet utan genom valets frihet. Det rörde sig om ett val mellan olika möjligheter. Och vad som så en gång skett, var visserligen oföränderligt, men det var icke en nödvändighetens oföränderlighet.⁵¹ Betraktade man det skedda som nödvändigt, så måste man glömma att det skedda överhuvud skett, ty den historiska händelsens egenart var just att den skett alldeles så som den skedde, genom ett medvetet val, som uteslöt nödvändighet. Denna karaktär av att ha kunnat bli annorlunda bevarade den historiska händelsen. Den stod oföränderligt kvar i denna bemärkelsen, så att den ständigt förhöll sig till sig själv och inte nöjde sig med det skeddans oföränderlighet, vilken var dialektisk inte bara gentemot en tidigare förändring, ur vilken den framgått, »men endog maa være dialektisk i Retning af en høiere Forandring, der ophæver den». Ångern t. ex. kunde upphäva en historisk verklighet.

Människan stod därför i ett existentiellt förhållande till det skedda. Den historiska händelsen var genom det fria valet etiskt-religiöst kvalificerad och rymde för människan moment av osäkerhet och möjlighet till förräderi, också om händelsen låg långt tillbaka. I all historia rörde sig det nämligen om förhållandet mellan Gud och människan, och någon olikhet mellan förgångna och nu levande generationer fanns inte i detta förhållande. All historia var ett närvarande skeende. Om dem som fattade det historiska som något för eftervärlden omedelbart objektivt och nödvändigt givet hette det, att »det Historiske ikke kan blive disses Gjenstand».⁵²

Historien var det förgångna som närvarande; någon annan historia fanns icke för tron, och endast för tron fanns en verklig historia. Det var samtidigheten med det skedda, som var det avgörande. Därför fanns det blott en helig historia: den som gällde den enskilda människans existens och som utspelades i och med henne. Kyrkoåret sådant som det betraktades av Mynster och Rothe gav en grundfalsk uppfattning av den heliga historien, och fjärmade i själva verket människan från denna historia, ställde henne utanför den i stället för mitt i den. Kierkegaards eget möte med kyrkoåret betydde däremot, att han själv stod mitt i den heliga historien, ständigt söndag efter söndag, med valets alla möjligheter

⁵⁰ J. Sløk, *Die Anthropologie Kierkegaards*, Khvn 1954, s. 39 ff.; V. Lindström, *Stadiernas teologi*, Lund 1943, s. 76 ff.

⁵¹ S. V. IV: 269.

⁵² S. V. IV: 273.

och risker. De under året förbiglidande evangelierna och epistlarna var bilder av den enskildes eget gudsförhållande och förkunnade den enskilda människans samtidighet med det skedda.

*

Det är uppenbart, att Kierkegaards kyrkokritik och kyrkokamp också hörde ihop med de förskjutningar inom kyrkoliv och kyrkofromhet, som den romantiska restaurationen av kyrkolivet under 1800-talets förra hälft medförde. Det är svårt att komma från intrycket, att Kierkegaard åtminstone i viss mån här förde den pietistiska linjen vidare, i kamp mot romantiken och nyupptäckten av den kyrkliga traditionen, en nyupptäckt, som hörde ihop med en historicism, som var Kierkegaard djupt främmande. Kierkegaard markerar därför här en skärningspunkt i 1800-talets kyrkohistoria, brytningen mellan tros Pietismens innerlighet och förnyelsen av kyrkofromheten.

TEOLOGISK LITTERATUR

ULF BJÖRKMAN: *Stilla veckan i gudstjänst och fromhetsliv. Med särskild hänsyn till svensk medeltida tradition (Bibliotheca theologiae practicae 2)*. 388 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1957. Pris kr. 20:—.

I en inledning om »problemet och uppgiften» meddelar Ulf Björkman, att hans ursprungliga avsikt varit att behandla långfredagens ställning i svenskt gudstjänst- och fromhetsliv efter reformationen. Uppgiften försköts emellertid under arbetets gång. Björkman fann, att en framställning av reformationens syn på långfredagsfirandet inte kunde givas utan ingående kännedom om det medeltida arvet och i själva verket inte heller utan att gå tillbaka ända till det urkristna påskfirandet. Så fick till sist boken sin nuvarande titel. Undersökningen kom att särskilt koncentreras på hur firandet av stilla veckan skedde under senmedeltiden. Den ursprungliga planen har endast såtillvida satt spår i framställningen som Björkman avslutat sin bok med några få sidor om den stilla veckan i Sverige efter reformationen.

Björkmans avhandling har inte bara liturghistoriskt intresse. Författaren har ingalunda inskränkt sig till att endast registrera liturgiska texter och liturgiska bruk, som efterhand vuxit fram. Han har låtit sig angläget vara att se det liturgiska skeendet i dess sammanhang både med fromhetslivets och det teologiska tänkandets historia. Den betydelsefulla forskningsinsats, som här föreligger, består framför allt däri, att Björkman klarlagt, noga dokumenterat och i detalj uppvisat den inre spänning, som råder i det senmedeltida gudstjänstfirandet mellan å ena

sidan från äldre tider ärvda liturgiska formulär och bruk och å andra sidan den tydning, som gavs i medeltida liturgiutläggningar, böner och förkunnelse liksom genom ceremoniella utgestaltningar. Det som framkallar denna spänning är motsättningen mellan fornkyrkans »samman-syn» av Kristi död och uppståndelse och den »passionsfromhet», »passionsmystik», »passionsrealism», vilken efterhand växer fram och kommer att utöva ett dominerande inflytande inom det senmedeltida fromhetslivet.

Det ligger i liturgiens natur att den mer eller mindre skall vara en bevarare av traditionen. Den romerska liturgien för stilla veckan har sina rötter i fornkyrkans syn på Kristi död och uppståndelse såsom en enhet samt i det jerusalemitiska gudstjänstfirandets *commemoratio vitae Christi* och *imitatio Christi* in liturgia. Gudstjänstordningen för stilla veckan återfinnes i sina huvuddrag redan i den reseberättelse, som den spanska pilgrimen Aetheria vid slutet av 300-talet givit om hur man då firade högtiden i Jerusalem. Men den tydning, som i senmedeltiden gavs åt texterna och det liturgiska skeendet, är av helt annan art än fornkyrkans. Under det att för fornkyrkan lidande, död och uppståndelse är oskiljaktigt förbundna i ett enda frälsningshistoriskt skeende samt som följd härav tanken på den segrande Kristus är knuten också till korset, blir det väsentliga för den senmedeltida fromhetens tydning att måla Kristi lidande och martyrium så, att detta skall väcka till liv medlidande med den plågade Frälsaren. *Imitatio* och *meditatio* inför Kristi lidande blir fromhetens huvudord. Men det är här fråga om någonting helt annat

än den delaktighet i Kristi lidande, om vilken Paulus talar. Denna delaktighet är något som hör med till Kristustillhörigheten och som, då denna tillhörighet innefattar både död och uppståndelse, är buren av segervisshet. För den medeltida passionsfromheten är däremot imitatio passionis Christi »en punkt på ett moraliskt program, ett sökt, självpåtaget och imiterat Kristuslidande», en sentimentaliserad syn på lidandet, som för med sig »ett frossande i detaljerna och händelserna på Golgata».

Sedan Björkman i kap. 1 talat om Kristi död och uppståndelse i tidig kristen gudstjänst- och fromhetstradition samt i kap. 2 givit en överblick över hur man under tidernas lopp sett på Quadragesima, låter han det tredje kapitlet få överskriften »passionsmystik och passionsrealism». Vi får här en skildring av hur den karakteristiska medeltida passionsfromheten så småningom tränger sig fram. Gammalkyrkliga hymner hade besjungit Kristi ärofulla strid och korsets segertecken. Sådana hymner ingick som en viktig beståndsdel i den romerska passionsliturgien och fick behålla sin plats även sedan Christus Victor fått vika för Christus Patiens och triumfkrucifixen ersatts av martyrkrucifixen.

Den framväxande passionsfromheten står i ett visst samband med den teologiska utvecklingen. När det gäller att uppvisa detta, hänvisar Björkman till Anselm, som i sin satisfaktionslära lade tonvikten på det offer, vilket Kristus såsom människa bringat, samt till Thomas av Aquino. Jag skall i det följande återkomma till frågan om denna teologis förhållande till passionsfromheten.

Passionsrealismen har emellertid också en egen utvecklingslinje vid sidan av teologien. Här står Bernhard och Franciskus som centralgestalter. Fromhetsriktningen har sina rötter långt tillbaka i tiden, bl. a.

i orientalisk munkaskes samt i augustinska tankar om Kristi humilitas. Men för den karakteristiska medeltida passionsrealismen fick Bernhard och Franciskus avgörande betydelse. Teologiens logiskt uppbyggda frälsningslära var inställd under passionens förtecken, »men det som den religiösa känslan saknade i detta strikt logiska resonemang, det kunde man hämta från den tanke- och känslövärld, där Bernhard och Franciskus stå som centralgestalter». Genom dem blev meditatio och imitatio passionis Christi den mittpunkt, kring vilken det hela kretsade. Denna fromhetslinje fortsatte sedan genom hela raden av medeltidens mest lästa uppbyggelseböcker, bland dem icke minst den flitigt lästa anonyma Meditationes vitae Christi. Björkman ger i detta sammanhang en ingående och högst belysande framställning av hur detta kring passionen koncentrerade fromhetsliv tar sig uttryck hos Birgitta och i det birgittinska klosterlivet i Vadstena, där nunnorna till ständig åminnelse av Kristi fem sår hade i sin huvudbonad »fäm litin stykke af rödho klädhe Swasom fäm droppa». Ett rikt material är här, liksom i hela boken, hämtat från svenska missalen, breviarier och ordinarier samt i Sverige förekommande andaktslitteratur.

Vi får i Björkmans framställning bevittna, hur passionsmotivet tränger in på hela gudstjänstlivets område, i bönelivet, i predikningar, i tidedgården, genom uppriktandet av särskilda passionsmässor, i allegoriska tolkningar av den ordinarie mässan, syftande till att ge mässan karaktären av en commemoratio passionis Christi. Också den Mariakult, som mer och mer trädde i förgrunden under medeltiden, kom i hög grad att präglas av passionsfromheten – tanken på compassio Mariae erbjöd »utomordentliga möjligheter till en hjärtebevekande framställning av det konkret-mänskliga i Jesusbilden».

Såsom en avslutning av denna översikt över denna under senmedeltiden florerande passionsfromhet hänvisar Björkman till att den också på olika sätt återspeglas i bildkonsten.

Tyngdpunkten och höjdpunkten i avhandlingen ligger i kap. 4 och 5 (sid. 132–332). Kapitel 4 skildrar stilla veckan fram till triduum sacrum. Här behandlas inledningsvis, såsom den stilla veckans förelöpare, veckan från och med dominica passionis. Därefter följer en ingående framställning av palmsöndagens gudstjänster samt av vad som sker på de följande ferialdagarna. Så kommer slutligen i kap. 5 den undersökning av triduum sacrum, som hela avhandlingen mynnar ut i. Vi får här en rikt detaljerad och facetterad skildring av dessa dagars gudstjänstordning och gudstjänstbruk samt av den senmedeltida tolkningen. Det är ett utomordentligt rikt och omväxlande gudstjänstinnehåll och ceremonial som här blir föremål för en ingående och klargörande analys. Det kan inte vara tal om att söka ge något mera utförligt referat. Intet dylikt skulle kunna göra framställningen rättvisa, alldenstund helhetsbilden skapas av de många detaljerna. För att ändå i någon mån ge ett intryck av den förut omtalade spänningen mellan liturgiskt arv och liturgisk tolkning skall jag ta ett par stickprov.

Det ena stickprovet hämtar jag från den bordsläsning, som under stilla veckan ägde rum i Vadstena kloster. Tar vi då först sikte på ferialdagarnas mässor, söker man här förgäves efter någon karakteristisk passionsrealism. Lidandestexterna var förbundna med böner, präglade av förtröstansfull segervisshet — de var också av gammalt datum, fixerade i Sacramentarium Gregorianum. Häremot kontrasterar nu starkt bordsläsningen i Vadstenaklostret. Där lästes bibliska berättelser interfolierade med legendariska tillägg. Så

skildras t. ex. hur »Vår Fru» i Betanien satte Judas mellan Jesus och sig »ther til at hon skwlle gita wekt (beveka) hans harda hiärta, at han ey förradhe thet menlösa lambet, hænna sötasta son». En huvudsaklig del av bordsläsningen i utdrag ur medeltida uppbyggelseskrifter, däribland framför allt Pseudo-Bonaventuras »Betraktelser över Kristi leverne» och Henrik Susos »Gudelige snilles väckare». Här är allt inställt på att framkalla en realistisk passionsinlevelse: konkreta, målände, drastiska skildringar, som ställde det pinsamma och ömkañsvärda i centrum, som »har mera av from tradition och gråtmild fantasi än av evangeliets historiska saklighet». Syftet uttrycker Ps.-Bonaventura så: »See han medh alle wördhing j tolke qwidho oc widhermödhho oc warkwnna (hys medömkan med) honom j innerleka aff allo hiärta . . . warkwnna honom j innerlika thet mästa thu gither (= för-mår).» »Skåda» och »varkunna» är nyckelord. Vägen gick över skådandet till medömkan och gråt. På denna väg omvändes den fromme till en ny fullkomlighet, vilken just bestod i medömkan och medlidande kärlek. Björkman konkluderar: här saknas den »balans» mellan klagan och segerstämning, som möter i de liturgiska formulärens för dessa dagar.

Det stickprov vi nu tagit illustrerar spänningen mellan liturgien och passions-tolkningen i uppbyggelseskrifterna. Ett annat stickprov kan visa, hur samma spänning gör sig gällande i själva gudstjänsthandlingarna. Vi tar detta från långfredagsgudstjänstens adoratio crucis. Denna gudstjänsthandling betecknas i de liturgiska källorna ofta med orden salutare crucem et venerare crucem. I folkspråket förekommer ett annat uttryck: fornengelskans »creepe to the crosse», gammalsvenskans »krypa till krysse». Dessa olika beteckningar accentuera två olika drag i gudstjänsthandlingen, symptomatiska för

vad olika tider lagt in i denna ceremoni. När tidiga liturgiker som Amalar av Metz motiverar adoratio crucis, framställs korset »som de kristnas hopp, de dödas uppståndelse, de fattigas tröst, de frommas lag, men det kallades också de övermodigas förstörare, triumfen över demonerna, de ogudaktigas fördärv och avgudabildernas fördrivare». Sådana tankegångar ligger bakom det sedan den gamla kyrkans dagar gängse epitetet: lignum vitae. När korshyllningsritualet framträder i sin definitiva utformning vid slutet av 1000-talet, präglas det av två skilda motiv. Den första avdelningen domineras av improperierna och botstämning. I den andra avdelningen ställer antifonerna och hymnen Crux fidelis korset i centrum. Även här, vid passionsdramats höjdpunkt, förbindes korset med uppståndelse- och segertanken. Så heter det i antifonen Crucem tuam adoramus: »Vi tillbedja ditt kors, Herre, och prisa och lova din heliga uppståndelse, ty se, genom korset (propter lignum) har glädje kommit i hela världen.» De medeltida liturgerna uppehöll sig särskilt vid två moment i korshyllningen, nämligen avslöjandet (denudatio) av och nedfallandet (prostratio) inför korset. Liturgikernas tolkning av detta andra moment ger uttryck åt dess anknytning till imitatiofromheten. Den är ett bevis på ödmjukheten: »den som så ödmjucar sig, att han med hela kroppen ligger på marken (ut haereat in terra venter ejus), han kan icke ytterligare ödmjuka sig.» Den inre spänning mellan olika fromhetstyper, som här kommer till uttryck, belyser Björkman ytterligare genom att konfrontera böner, som Ordo Romanus (från mitten av 900-talet) upptagit att läsas vid korshyllningens knäfall, med en ur en pergamentskrift från Vadstena hämtad bön »til thet hælge kors». »I bönerna från Ordo Romanus ser den kristne sitt liv mot bakgrunden av Kristi kamp och

seger: han står i den fortgående striden mot djävulen, där korset är korsbaneret och det beskyddande livsträdet, jämställt med trons sköld, frälsningens hjälm och Andens svärd.» I den senare bönen »är däremot det frälsningshistoriska perspektivet borta: bedjaren är fången i självbespeglning och självrannsakan. Här ligger huvudvikten på den egna själens känslor inför bilden av den bloddrypande Frälsaren. Korset är framför allt pinoredskapet, som hjälper den fromme till rätt inlevelse i och medkänsla med Kristus och hans lidande.» »I ena fallet beder man, att de som är köpta med Kristi blod och som i sin bön hylla Kristi heliga lidande och tillbedja livets träd må med Kristi hjälp besegra djävulen. I andra fallet däremot möter man en kvietismens flykt in i sidosårets öppna port.» Utvecklingen hade, skriver Björkman, låtit passionsfromhetens gråtmilda botstämning falla också över adorationens segerglädje.

Björkman avslutar sin avhandling med vad man kan kalla en kort efterskrift. Den berör stilla veckans firande i Sverige efter reformationen och avser endast att ge några antydningar om utvecklingen. Reformationens reaktion mot den typiska medeltida passionsfromheten kommer till uttryck i några ord, som citeras från en långfredagspredikan av Olaus Petri. Man har, heter det här, brukat begå åminnelsen av vår Frälsares död »medh sorgeligha åthäffuor och ceremonier, Hvilkit (som een almennelig mening är) for then skul skee skal, at wij skole warda söriande och gråtande medh Christo som j dagh haffuer lijdhit pino och dödh, och ynka oss offuer honom som så grässeligha haffuer wordet trachterat på thenne daghen». Gentemot denna medömkan framhåller Olaus Petri, att »wij må wel wara söriande, doch icke ther aff at han (Kristus) sådana (pina) haffuer lidhit, vtan ther aff at wij thet haffue åstadh kommet at han

sådana lidha moste». Långfredagen blev under reformationstidevarvet icke någon höjdpunkt i stilla veckan. Den återfinnes icke bland de i Kyrkoordningen uppräknade helgdagarna. Fast helgdag blev den först i Kyrkolagen 1686. Men denna kyrkoårets yngsta helgdag tillväxte snabbt i betydelse. Härtill bidrog ortodoxiens kraftiga betonande av satisfactio Christi samt den inträngande passionsfromheten. »Blott några årtionden, influerade av pietism och herrnhutism, behövde sedan långfredagen för att bli den helt dominerande helgdagen i stilla veckan.» Under senare delen av 1800-talet hade den en utomordentligt stark ställning. I avhandlingens slutord antyder Björkman, att i nutiden en viss förskjutning håller på att ske i riktning åt ett allt starkare betonande av »Kristi seger och herradöme».

Enligt denna snabbteckning föreligger det — trots all olikhet för övrigt — en viss analogi mellan utvecklingen under medeltiden och utvecklingen inom evangeliskt gudstjänstliv under 1700- och 1800-talen. Det vore önskvärt att författaren finge tillfälle att taga upp frågan om reformationens ställning och den efterreformatoriska utvecklingen till närmare utredning.

•

Efter denna överblick över innehållet i Björkmans bok, en överblick som enligt sakens natur endast kunnat bli summarisk, skall jag nu till sist stanna inför två frågor. Den ena rör förhållandet mellan teologien och passionsfromheten, den andra gäller räckvidden av den dominans som passionsrealismen kan anses äga.

När jag tar upp problemet om teologiens förhållande till passionsfromheten, gör jag detta för att foga några reflexioner till vad Björkman sagt härom samt för att söka närmare precisera den teologiska frågeställningen.

Björkman har utan tvekan rätt däri, att det finns en affinitet mellan den anselmska satisfaktionsläran och den framväxande passionsfromheten. Anselms satisfaktionslära har otvivelaktigt bidragit till att rikta blickarna till det rent mänskliga lidande, som Kristus utstod, och därmed givit en teologisk motivering till passionsfromheten. Frågar man sig nu vad det egentligen är som här leder bort från det bibliska och fornkyrkliga perspektivet på Kristusgärningen, torde svaret kunna fixeras på följande sätt. Det som leder bort från detta perspektiv är *icke* i och för sig hänvisningen till vad Kristus utfört å mänsklighetens vägnar. Det är i stället den *klyvning*, som sker hos Anselm mellan det som Kristus utfört qua homo och det som han utfört qua deus. Att Kristusgärningen kan ses både som en gärning utförd å mänsklighetens vägnar och såsom en gärning utförd å Guds vägnar har förvisso god biblisk hemortsrätt. Men det ödesdigra ligger som sagt däri att Kristi *enhetliga* gärning *delas upp* på vad han gör som människa och vad han gör som Gud. Denna uppdelning strider lika mycket mot bibelns syn på saken som mot den gammalkyrkliga bekännelsen. En sådan uppdelning öppnar vägen för den passionsfromhet, som låter Christus Patiens skymma undan Christus Victor. Det avgörande är att korset icke längre genomlyses av uppståndelsens ljus, utan ensidigt fattas såsom ett martyrtecken: korset såsom martyrtecken uppslukar korset såsom segertecken.

Den högst intressanta och viktiga frågan om den thomistiska teologiens förhållande till utvecklingen hän emot passionsrealismen är synnerligen komplicerad. När Björkman »ifrågasätter», om inte tyngdpunkten för Thomas ligger på Kristi lidande såsom exemplum, är detta väl befogat. Närmare upplysning kan hämtas från Per Erik Perssons avhandling *Sacra*

doctrina. Det komplicerade i Thomas' inställning hänger samman med att tonvikten för honom icke så mycket ligger på satisfaktionen som fastmera på inkarnationen såsom *assumptio*. Thomas' syn på inkarnationen tycks nu närmast leda till ett undanskjutande av lidandeskomplexet, något som visar sig däri att bibliska uttryck sådana som »utblotta sig själv», »utgiva sig själv», »bliva fattig för vår skull» bereder honom stora svårigheter. En lösning av dessa svårigheter finner han genom att skilja mellan ett högre och ett lägre skikt i Kristi själ. Smärta och ångest kan icke stiga upp i det högre skiktet — de hör endast hemma i pars inferior och i kroppen. För denna del av den mänskliga naturen återstår då något att vinna, något som av Kristus kan »förtjänas» med nådens hjälp. När så frälsningen består i att vi blir Kristi mänskliga natur lika, kommer tonvikten helt naturligt att ligga på exemplum och på den efterföljelse, som är en *via in beatitudinem*. Vad som i detta sammanhang särskilt bör observeras är att korsdöden såsom sådan icke uppenbarar utan snarare fördöljer Guds väsen. Korset skymmer Gud i stället för att uppenbara honom. Detta visar att det icke är fråga om någon sammansyn av kors och uppståndelse. Korset och döden är något som tillhör det lägre mänskliga skiktet. Med andra ord: Christus Victor har icke någon relation till korset. Den klyvning, som vi förut kunnat iakttaga hos Anselm, har här blivit en klyvning mellan det högre och lägre skiktet i Kristi själ. Tankegångar av detta slag illustrerar sambandet mellan Thomas och den medeltida passionsfromheten.

*

Björkman har i detalj demonstrerat den starka ställning, den »dominans», som passionsrealismen har inom det senmedel-

tida gudstjänstlivet sådant detta tar sig uttryck i firandet av den stilla veckan. Betraktar man nu avhandlingen från allmän-teologisk synpunkt, aktualiseras omedelbart frågan om vilken *räckvidd* passionsrealismens dominans äger.

Nu kunde man säga: eftersom boken behandlar den stilla veckans gudstjänstliv fram till påskdagen, är det naturligt nog att passionsrealismen just under dessa dagar skall göra sig starkt gällande. Men är det därför sagt att den överhuvud dominerar den senmedeltida fromheten? Eller möter det här i andaktslivet andra drag, som mer eller mindre balanserar denna fromhetsriktning och som låter den segrande Kristus starkare framträda?

Det är otvivelaktigt Björkmans mening, att passionsrealismen har dominerat det senmedeltida fromhetslivet. Den är icke något som kan lokaliseras endast till den stilla veckan. Björkman hänvisar gång på gång till hur liturgitolkningar och uppbyggelseskrifter eftertryckligt inskräper att *imitatio* och *meditatio passionis Christi* skall prägla fromhetslivet kyrkoåret igenom. Det bibliska och fornkyrkliga perspektivet på Kristi frälsningsverk har visserligen icke försvunnit. Björkmans huvudsyfte är ju tvärtom att uppvisa den *spänning*, som råder mellan det liturgiska arvet från fornkyrkan och den kring Christus Patiens koncentrerade fromheten. Det fornkyrkliga arvet övervintrar s. a. s. i liturgien. Det finns där, men det har icke kraft att göra sig effektivt gällande. Det »dominerar» icke. Men hur är det med andra motiv i det medeltida andaktslivet, sådana som t. ex. mässfromheten med dess adoration av hostian, andakten inför barnet i krubban m. m.? Visar icke sådana motiv i annan riktning?

Till belysning av denna fråga skall jag anföra några uttalanden från en av de mest intressanta böcker, som på senaste tid publicerats från romerskt katolskt håll.

Den har skrivits av fransmannen Louis Bouyer, en talesman för den liturgiska reformrörelsen i den romerska kyrkan. Jag har haft boken tillgänglig i engelsk översättning — dess engelska titel är *Life and Liturgy* (1956). Bouyer, som finner att en liturgisk renässans måste hämta styrka från patres och bibeln, betraktar den medeltida utvecklingen såsom ett djupt förfall, vilket sedan i själva verket fortgått också under barockens och romantikens tid. Av 1200-talets franciskaner, skriver han, fixerades den fromhetstyp, som ställde i förgrunden de rent mänskliga känslorna inför Kristi mänsklighet: kulten av barnet i krubban och sårmystiken (the mysticism of the stigmata) var typiska utslag av denna fromhet. »Den populära andakten inför barnet i krubban, korsvägen, som följer passionens stadier, men utan någon påminnelse om uppståndelsen, och, senare, andakten inför the Blessed Sacrament, tänkt såsom ett substitut för Herrens förnimbara närvaro under hans jordeliv — allt detta var minst sagt främmande för liturgiens anda och blev ofta, omedvetet, blott alltför lätt accepterat i motsättning till denna.» När Kristusnärvaron i sakramentet fattas på nu angivet sätt och när därtill denna sakramentsandakt skiljes från mässan och även från kommunionen, »hotade detta att utplåna både den sakramentala idén och tanken på Kristi närvaro in mysterio». Den invändning Bouyer riktar mot dessa fromhetsbruk är att det genomgående är fråga om en sentimentalisering av kulten. »Man kan icke på en gång hylla Kristus som om han alltjämt vore en liten baby i sin krubba och tillbedja honom som den uppståndne Herren, Christos-Pneuma. Man kan icke på en gång gråta över hans Passion, som om man icke visste att den mynnat ut i seger, och jubla över hans uppståndelse.» Detsamma gäller om kulten av »fången i tabernaklet». »Man kan

icke kombinera en mysticism, koncentrerad kring Jesus som en »tabernaklets fånge» med firandet av nattvarden såsom det frälsningens mysterium, genom vilket Kristus frigör oss från alla skapade begränsningar för att leda oss in i det gudomliga livet.»

Bouyer har otvivelaktigt rätt i att det som träder i förgrunden i dessa kultbruk är mänskliga, sentimentaliserade känslor inför Kristi »mänsklighet». Adorationen av hostian har lika litet som andakten inför barnet i krubban någon relation till Christus Victor. Det finns i dessa kultbruk ingenting som tyder på någon som helst reaktion mot den typiskt senmedeltida passionsrealismen. Tvärtom, allt står i nära sammanhang med denna. Björkmans tes om passionsfromhetens dominans står sig. Den reaktion som kom, kom först med reformationen. Men frågan om *hur* reformationen reagerade är ett vidlyftigt kapitel, som jag inte här kan beröra.

Björkmans bok har publicerats på svenska. Med tanke icke minst på det utomordentligt stora intresse, som i nutiden är knutet till liturgiska undersökningar, borde boken givetvis redan från början ha publicerats på ett av de »stora» språken. Det synes mig vara ett missriktat slöseri, att statsmedel, som tagas i anspråk för doktorandstipendier och tryckning av doktorsavhandlingar, upphör att utgå just när det är fråga om översättning till främmande tungomål av böcker, som är ägnade att på ett fördelaktigt sätt göra den svenska forskningen internationellt känd.

GUSTAF AULÉN

LECHARD JOHANNESSON: *Henric Schartau*, 220 sid. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, tr. i Lund 1957. Pris kr. 15: —, inb. kr. 19: —.

Lechard Johannessons Schartaubok är en lättläst bok. Den är ledigt och talangfullt skriven. Förf. är själv fångslad av sitt ämne. Förklaringen får läsaren, när förf. i kapitlet »Att vara schartauan» redogör för sina barndomsintryck från den tradition efter Schartau, som starkt präglat hans hembygd och där formade människornas religiösa tro och sociala liv. Han betraktar det som ett rikt arv och känner sig själv — på sitt sätt — personligen engagerad.

Förf. är emellertid inte tillfreds med den Schartautolkning, som hittills varit gängse. Genom sina forskningar har han frambragt nytt material, medelst vilket han menar sig kunna presentera en i mycket annan bild av S. än den vanliga traditionella. Boken innehåller framförallt en person- och kulturhistorisk skildring av stort värde. Läsaren får i de tidigare kapitlen en mycket intressant bild av den miljö i 1700-talets Malmö, i vilken Schartau växte upp med dess ämbetsmänna- och köpmannaaristokrati, de starka politiska motsättningarna på 1760- och 1770-talen, som delade stadens borgare i två läger, och de kyrkligt-religiösa grupperingarna. Medan fädern, rådmann Schartau, var ivrig anhängare av hattpartiet och delvis på grund härav blev inblandad i en för honom och hela hemmet ödesdiger process, hörde den Falkmanska släkten, som modern tillhörde, liksom köpmannafamiljerna i allmänhet, till mössorna. Söndringen måste för ynglingen ha känts så mycket smärtsammare, som S. enligt eget vittnesbörd åtskilligt vistats i morfaderns, borgmästare Falkmans hus och där åtnjutit öm omvårdnad. Den kyrkliga situationen i Malmö bestämdes i huvudsak av två fromhetstyper eller riktningar: å ena sidan den korrekta kyrkligheten i det mera ortodoxa S:t Petri, å andra sidan av en mera personligt färgad, innerlig religiositet i den tyska Caroli församling, där

den herrnhutiskt inriktade Ph. Trendelenburg var själasörjare under flera decennier. Petrikyrkans gudstjänster har S. säkerligen redan tidigt besökt i sina föräldrars sällskap, sedermera också från 10 års ålder med trivialskolans elever, som hade sin plats i S:ta Annas kapell. Men han har också haft tidiga intryck av den ovan nämnda andra fromhetsriktningen genom sin fromme morfader, borgmästare Falkman, som intog en ledande ställning i den tyska församlingen. Med den kontakt, S. sålunda redan i barndomen haft med de nu nämnda fromhetsriktningarna, ligger det nära till hands att anta att de båda — f. ö. representerande tvenne inbördes helt artschilda teologiska åskådningar — haft sin betydelse för utformningen av den mognade S:s syn. Den slutsatsen har förf., egendomligt nog, dock icke dragit.

Förf. redogör vidare för Schartaus skolgång och studier. Vi få reda på vilken litteratur man använde vid den teologiska undervisningen vid sidan av studiet av Skriften. Redan i trivialskolan har S. fått göra bekantskap med J. Benzelius' *Repetitio theologica* och M. Wöldickes *Compendium theologiae theticae*; vid universitetet har han åter genomgått dessa samt dessutom P. Muncks *Compendium theologiae biblicae*. Förf. påpekar hur S. genom dessa läroframställningar grundligt fått inhämta det ortodoxa dogmat. Vidare understrykes den betydelse, som Petrus Muncks verksamhet som akademisk lärare vid universitetet kan ha haft, närmare bestämt det inflytande han utövat i ortodox anda gentemot rationalism och upplysning. Förf. anför såsom karaktäristiskt för Muncks inställning ett föredrag hållet i samband med doktorspromotionen 1768, där Munck rekommenderar de klassiska fäderna Gerhard, Chemnitz, Calovius och Quenstedt såsom mönster för en rätt teologi. Här kan invändas att så alldeles obe-

rörd av det nya i tiden, som här göres gällande, kan emellertid inte ens själve Munck ha varit. Det bör uppmärksammas, att när han år 1760 utger Wöldickes *Compendium* framträder den ursprungligen strikt ortodoxa texten interpolerad och kompletterad med satser ur en rad av samtiden mera kända teologiska författares arbeten, bland vilka märkes sådana under bestämt wolffianskt inflytande. I sitt företal till nämnda arbete nämner Munck själv, vilka författare han rådfrågat och till vilka han ytterligare vill hänvisa den intresserade läsaren. Atminstone fyra av dem är kända som wolffianskt präglade teologer och representerar utan motsägelse en nyorientering i jämförelse med klassisk ortodoxi, nämligen Carpovius, Schubertus, Wallerius och Stapferus. Carpovius' stora arbete i fyra delar »*Theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata*» (1737–1765) och hans framställning av den naturliga teologien »*Elementa theologiae naturalis dogmaticae a priori methodo scientifica adornata*» (1742) voro spridda och studerade även i Sverige, vilket också gäller Schubertus' »*Institutiones Theologiae Dogmaticae*» (1749). Wallerius, identisk med Nic. Wallerius, sedan 1756 innehavare av den kalseniska teol. professuren i Uppsala, var den svenska wolffianismens största namn. Stapferus var schweizisk reformert teolog av wolffianskt snitt, känd bl. a. som förebild för Sven Baelter. Vi finna sålunda, att när en dåtida teolog utger ett renlärt ortodoxt alster, gick det alltså an att komplettera framställningen med utsagor från sådana samtida dogmatiska verk, som visade uppenbart wolffiansk orientering. Det motsvarade nog den allmänna uppfattningen i samtidens teologiska situation. I sitt arbete »*Wolffs filosofi och svensk teologi*» har H. Wijkmark vid en granskning av 1700-talets disputationslitteratur påvisat, i vilken grad nyare teologiska

arbeten anlitats ute i stiftet som auktoriteter vid disputationerna inför domkapitlet och i prästmötesavhandlingarna. Ortodoxien håller sig kvar i stort sett till omkr. 1730. Därefter möter på många håll Buddeus' »*Institutiones*» som den framför andra rådfrågade auktoriteten. Efter 1750 har man synbarligen i synodalavhandlingarna företrädesvis följt Mosheims *Elementa theologiae dogmaticae*, Carpovius' *Theologia revelata*, Cantz' *Disciplinae morales*, Schubertus' *Institutiones Theologiae Dogmaticae* och Nic. Wallerius' skrifter. Om denna utveckling i svensk ortodoxi under 1700-talet och i vad mån den kan ha haft någon betydelse för S. får läsaren icke veta någonting av Johannessons bok. Det är uppenbart, att framställningen sidd. 57 ff. et passim är alldeles för summarisk för att kunna ge en någorlunda avvägd bild av den rådande teologiska situationen vid tiden för S:s framträdande.

Schartau har i några av sina självvårdande brev för sina biktbarn beskrivit, vad han själv räknar som sitt andliga genombrott till personlig kristen tro. Förf. ägnar ett särskilt kapitel åt tolkningen av och de närmare omständigheterna vid S:s omvändelse. Det är tidigare publicerat i en minnesskrift »*Ryssby kyrka 200 år*», Kalmar 1950. Med utgångspunkt från S:s egen tidsbestämning, föråret 1778, har förf. på ett intressant sätt lyckats leda i bevis, att denna S:s andliga kris måste ha skett under hans vistelse som informator hos häradshövding Papke på Danerum i Kalmar län. Med stöd av bevarade communionlängder anser sig förf. också kunna ange dag, stund och plats för omvändelsen: vid ett skriftermål med därpå följande nattvardsgång fastlagssöndagen den 1 mars 1778 i Ryssby kyrka i Kalmar län. Även om forskningen redan förut känt till S:s vistelse i Ryssby, är det förf:s förtjänst att ha riktat uppmärksamheten på vad de

fem åren därstädes verkligen ha betytt för S:s andliga utveckling.

S:s insats som predikant, kateket och själasörjare behandlas i olika kapitel. Ganska utförligt dröjer förf. även inför bilden av S. i familjekretsen och i vänskretsen. Nytt intressant material presenteras särskilt i avsnittet »Schartau och musiken». En fråga i detta sammanhang tarvar emellertid en närmare kommentar. Förf. framhåller, att S. icke har haft den snäva, avvisande hållning till kulturliv och sällskapsliv, som man ofta senare velat tillägga honom. Det är en senare tids observans, som förvanskat bilden. Förf. erinrar om hans kontakter med det kulturella Lund — till hans närmaste umgängeskrets hörde flera förgrundsgestalter i Lunds akademiska värld — hans musikaliska intresse, han spelade själv fiol och i hans hem samlades tidvis ett musiksällskap, som utförde musik av klassiska mästare, han bevistade stundom offentliga konserter och anordnade t. o. m. själv sådana för något välgörande ändamål — han tillät sin familj deltaga i världsliga nöjen och förströelser o. s. v. M. a. o. S:s syn på människolivet kännetecknades av en luthersk-ortodox distighet, som man tidigare icke tillerkänt honom.

Inför denna förf:s omvärdering av den traditionella Schartaubilden bör nog anmärkas, att S:s hållning i nämnda avseende dock kännetecknas av en viss ambivalens. Å ena sidan bevarar S. mycket riktigt som arv från ortodoxien en positiv inställning till det naturliga människolivet, dess ordningar och former. Han icke bara hade blick för kallelens ordentliga skötande i stånd och ämbeten och att Gud genom detta frambragte ett yttre gott; han avvisade icke heller den rekreation, som oskyldiga förströelser, framförallt musiken, och ett otvunget umgängesliv med likasinnade kunde ge. Han hade intresse för studier, deltog stundom i akademiska

disputationer och var själv en lärd teolog. Men det finns å andra sidan också ett annat drag, som bestämmer S:s hållning i nämnda avseende, och som icke får förbises. S. varnar ju icke sällan för världsliga förströelser och sällskapsliv med hänsyn till de frestelser, som kan vara förenade därmed. I ett brev understryker han: »Egentliga förströelser (t. ex. fåfångliga sånger, skämt, sällskaper, kortspel, dans, spektakler och dylikt) lemna en bedräglig förfriskning åt de menckliga sinnena; ty dessa nöjen insmyga ett skadligt förgift i själen.» Han ger i sin själavård det rådet: »Försaka allt deltagande i verldsligt sinnade menniskors nöjen, ty den som fördjupar sig i verldens orenlighet kan icke hålla sig obesmittad af verlden.» Exempler kunde mångfaldigas. Det nämnda är för S. blott ett uttryck för bibelordet: »att skaffa sin salighet under fruktan och bävan.» Med detta följer också för S. nödvändigt en viss livsförnekelse och askes, en försiktighet, tillbakadragenhet och vaksamhet i umgänget med människor, man må sedan rubricera det som pietism eller inte.

Men förf. vill ge mer än en personhistorisk och kulturhistorisk skildring, han vill också ge en systematisk bestämning av S:s åskådning. Redan i början av boken ger förf. tillkänna, att uppgiften måste vara »att finna syntesen i S:s person och verk» (s. 13). »Frågan gäller inte endast människan, personligheten utan även hans teologi, hans åskådning . . . Vi söker den organiska enheten, som sammanhåller den kateketiska undervisningen, predikningarna och själavårdsbrev. Problemet kan inte lösas utan att Schartau inplaceras i ett teologiskt och religiöst sammanhang. Det kan heller inte lösas, om inte den religiösa helhetsåskådningens grundläggande och sammanhållande begrepp kan upptäckas» (s. 13). Under framställningens gång visar förf. gång efter annan, i vilken

riktning han tänker sig lösningen: »Schartau har tillägnat sig ortodoxiens teologi» (s. 60). Samtida bedömare ha insett att S. har sina teologiska rötter i en teologi och metafysik, som är opåverkad av såväl upplysningens rationalism som Kant och Schleiermacher» (s. 64). »Kahl har insett att denne (d. v. s. Schartau) följer det äldre dogmatiska system, som Petrus Munck och Nils Hesselén företrädde i Lund» (s. 63). »Schartaus originalitet ligger däri, att han omvandlar den ortodoxa teologin till en levande själavårdande förkunnelse» (s. 99). »Det lärosystem, den tolkning av Ordet, som han företräder, står beträffande grundåskådningen i samklang med den luthersk-ortodoxa läroframställningen» (s. 101). När läsaren nått fram till slutkapitlet, »Gud och människan», vet han sålunda redan vad som är förf:s tes beträffande S:s åskådning och han väntar sig nu den slutliga analysen av densamma.

Sin framställning samlar förf. under ett antal olika rubriker, där han skisserar i stora drag vad han menar vara S:s uppfattning i vissa läropunkter. »Är kunskap om Gud möjlig?» »Hurudan är Gud?» »Är människan förutbestämd till salighet eller evigt fördärv?» »Vari består relationen mellan Gud och människan?» »Hur skall en människa få syndernas förlåtelse samt bli rättfärdig och salig?» Någon allvarligare ansats till analys möter emellertid läsaren knappast mer än i det första avsnittet. Under rubriken: »Är kunskap om Gud möjlig?» gör förf. följande uttalande: »Utgångspunkten är för Schartaus teologi den naturliga kunskapens sanning. Utifrån detta går han vidare. Guds Ords sanning skall bedömas och prövas av förnuftet. Av de skapade tingens inrättning kan vi sluta oss till Guds existens» (s. 183).

När författaren i detta avsnitt diskuterar förnuftet resp. den naturliga kunskapen och dennas förhållande till uppen-

barelsen, använder han förstnämnda begrepp i tvenne betydelser. I huvudsak är det i betydelsen den formella sidan av tänkandet, eller, för att använda Schartaus egen terminologi: »förnuftets första grunder» resp. »grundsatser», eller: »den förmågan att kunna finna med redighet tingens likheter och olikheter och därav göra slutsatser och allmänna begrepp». Förnuftet och den naturliga kunskapen i denna mening prövas och bedöms uppenbarelsen, säger förf. Uppenbarelsens sanningar få icke motsäga förnuftet, ty Gud, som givit människan förnuftet, kan icke motsäga sig själv. Det råder harmoni mellan tro och vetande. Förf. finner på detta sätt en konsekvent uppbyggd realistisk åskådning hos S. Han tycker emellertid, att S. lämnat något ofullbordat. Han efterlyser argument, bevismaterial för den naturliga förnuftskunskapens sanning. Det är nödvändigt att teoretiskt ytterligare underbygga den realistiska åskådningen. Däri brister det hos S. Till detta kan nu följande anföras: Å ena sidan: när förf. hävdar, att det råder harmoni mellan tro och vetande hos S., är detta såtillvida riktigt, som det kan påstås, att det hos S. påträffas utsagor, som i överensstämmelse med ortodox tradition kan sägas återspegla den aristoteliska metafysikens verklighetsuppfattning i vad avser frågan om sanningens enhet: Det råder djupast sett ingen motsägelse mellan uppenbarelsens och förnuftets sanningar. Vad som är i sig sant, kan icke samtidigt vara falskt. »Nullum enim ens simul est et non est.» S. säger t. ex. att »Gud som skapat de utvärtes sinnena och som i människosjälen nedlagt de första grunderna för människoförståndets verksamhet, icke kan vara mot sig själv uti att hava givit en sådan uppenbarelse, som vore stridande mot de utvärtes sinnena eller mot förnuftets första grunder». (Förh 407). Å andra sidan kommer det väl till uttryck hos S., att för-

nuftet, sådant det nu är, ganska bestämt beskäres till sin verkningskrets och endast får röra sig inom vissa gränser, när det gäller förhållandet till uppenbarelsens sanningar. I det stora hela torde S:s utsagor här ganska väl återspegla vad ortodoxien lär om usus organicus, anaskeuasticus och kataskeuasticus, om usus et abusus philosophiae resp. skiljandet mellan förnuftets (filosofiens) och uppenbarelsens (teologiens) områden. S. räknar icke som Thomas med förnuftet som en »recta ratio», som skulle kunna tänkas t. o. m. ge de kategorier och tankelagar, som gälla på uppenbarelsens område. Den lutherska arvsyndsläran lägger här hinder i vägen. Förnuftets blindhet medför, att den frälsande kunskapen ytterst mottages genom Andens upplysning. Om S:s syn på förnuftet så i stort sett överensstämmer med gängse ortodox tradition, så möter emellertid även här som eljest i S:s åskådning vissa inslag av tankegångar från 1700-talets senare »upplysta» ortodoxi eller »wolffianism». Det kommer till synes helt allmänt i S:s sätt att resonera, men också i bestämda uttryck och begrepp. Ett sådant av klart wolffianskt ursprung är t. ex. »den tillräckliga grundens lag», som förf. nämner. Om detta får man nu intet besked i förf:s framställning. Man efterlyser överhuvudtaget en distinktion mellan en ortodoxi av äldre, klassisk typ och 1700-talets »upplysta» ortodoxi.

Nu förekommer emellertid förnuftskunskapen även i en annan betydelse i förf:s framställning, nämligen såsom bärare av ett visst allmänt religiöst och moraliskt idéinnehåll, man kunde säga närmast motsvarande lärotraditionens *notitia legis naturalis insita resp. acquisita*. Men därom blir inte mycket talat. Det är istället de förut nämnda kunskapssteoretiska resonemangen, som förf. ägnar sin uppmärksamhet åt. Om förf. hade närmare gått in på förnuftskunskapen i den andra be-

tydelsen, skulle det kanske kunnat föra honom in på den fråga, som ingen kan undgå, när det gäller en verklig strukturanalys av ortodox åskådning, nämligen dialektiken mellan lag och evangelium, förhållandet mellan Guds allmänna verkan i skapelsens ordningar och lag och hans särskilda verkan i frälsningen. Nu lämnas hela denna fråga åt sidan av förf. När det gäller att utvärdera i vad mån Schartaus åskådning i själva sin grundkonception är bestämd av ortodoxiens syn, måste det nämnda emellertid bli en huvudsak i undersökningen. Om man nu tar upp frågan från denna utgångspunkt, finner man å ena sidan hos S. utsagor, där ortodox åskådning kan sägas fortfarande vara i det väsentliga bevarad, där ännu den ortodoxa traditionens syn på förhållandet mellan lag och evangelium, d. v. s. Guds allmänna verkan i skapelsen och hans särskilda verkan i frälsningen, lyser igenom. Å andra sidan är det otvetydigt, att också ett nytt inflytande gör sig gällande, som bryter in i den gamla åskådningen och verkar devierande på densamma, nämligen en individualiserande, psykologiserande syn, som är främmande för klassisk ortodoxi. En terminologi, som är av principerande betydelse för strukturen av S:s åskådning och som leder forskaren rätt på problemet hos S., är det av honom nyttjade begreppsparet yttre — inre (utvärtes — inre). Det är medelst detta, som förhållandet mellan allmaktsriket och nåderiket regleras och det på följande sätt. Regeringen i allmaktsriket är en regering i det yttre, »Jesu utvärtes styrelse», en styrelse i det yttre livets ting och i ordningarna i skapelsen, regeringen i nåderiket är densamma som »Jesu inre styrelse», d. v. s. hans regering genom Ordet och sakramenten, Andens nådeverknningar i nådens ordning. Regeringen i det yttre har betydelse för den inre styrelsen. Genom sin

allmaktsverkan eller regeringen i allmaktsriket befrämjar och befordrar Jesus på olika sätt sin nådeverkan, eller regeringen i nåderiket. Den yttre styrelsen i allmaktsriket tjänar människans yttersta ändamål (finis) indirekt, den inre styrelsen tjänar detta direkt, omedelbart genom Andens verkan i människans hjärta. En analys av nämnda terminologi ger nu vid handen, att S. först å ena sidan visar sig kunna bestämma förhållandet yttre – inre eller m. a. o. Jesu »utvärtes» styrelse resp. Jesu »inre» styrelse på ett sätt som motsvarar gängse ortodox uppfattning.

Till Jesu (Guds) styrelse i det yttre resp. regeringen i allmaktsriket räknar S. hans regering genom stånd och ämbeten, överhet, yttre lag och ordning i samhället. Genom detta framdrives ett yttre gott. Genom överheten uppehålls lag och ordning i samhället och skaffas utvärtes frid (III 298, SS 399). Hushållsståndet, d. v. s. föräldrar och husbönder hålla ogudaktigheten tillbaka från sitt eget hus genom yttre tukt och disciplin, genom framställandet av Guds lags lära för barn och tjänstefolk och genom att förmana dem till gudsfruktan och ordets bruk. Men framförallt gäller, att när ordningen i stånden resp. yttre lag i samhället uppehålls, upprätthålles därigenom kyrkans yttre ordningar och inrättningar. Nådesinrättningarna: Ordet, sakramenten och predikoämbetet få utöva sin verksamhet. Yttre kyrklig sed, söndagshelgd och andra yttre anstalter för folkets kristliga fostran stödes och värnas av det borgerliga samhället. Gud vidmakthåller »den stadgade inrättningen av Ordets offentliga lärande och predikande» (H 16). Människorna i samhället komma genom de borgerliga ordningarna på olika sätt i beröring med »det yttre av kristendomen, lärans huvudstycken» (II 83). Lärobegreppet resp. lärosanningarna eller Guds ords lära bli människorna meddelade (SS 418, II 587,

III 179 o. s. v.). Människorna bibringas teoretisk kunskap, av S. benämnd »bokstavlig», »historisk» kunskap eller den »döda» kunskapen. Här knyter sedan Andens nådeverk till, som utträttas i nåderiket. Mot denna målbestämda, frälsningsfinalistiska regering och styrelse i de yttre ordningarna och stånden svarar nu något hos människan, nämligen det som finns kvar av Guds lag i människans förnuft efter syndafallet, genom vilket han har en viss naturlig kunskap om Gud och en viss därtill hörande etisk förmåga, d. v. s. *libertas in externis*. När Jesus regerar i de olika stånden och människan sålunda i kallelsen resp. stånden möter Guds lag som henne ålagda förpliktelser, har hon tillräcklig kunskap om Gud i sitt förnuft att i dessa igenkänna Guds vilja och tillräckliga naturliga krafter att utträtta de yttre gärningar, som väntas av henne med hänsyn till hennes ställning i det stånd, som hon tillhör. Hon kan av egen naturlig förmåga efterkomma överhetens förordningar, beflita sig om redlighet, rättfärdighet, barmhärtighet, iakttaga yttre kyrklig sed, gå i kyrkan, gå till nattvarden och eljest bruka nådeinrättningarna i församlingen. Det är den ortodoxa synen, att människan *post lapsus in statu corruptionis* äger *liberum arbitrium in rebus externis*, ehuru hon förlorat det in *rebus spiritualibus*. Vad det här är fråga om är alltså – ännu så länge inom allmaktsrikets gräns – något utvärtes: Jesus möter människan genom yttre lag och ordning, människan har frihet till yttre gärningar. Men detta utvärtes är just förutsättningen för och anknytningspunkten till Andens verk i det inre, som rör sinnelaget, omvändelsen och nya födelsen i nådens ordning, efter de lagar, som Gud stiftat för nåderiket. När människan går in under yttre tukt och disciplin, överger yttre synd och ogudaktighet, brukar Ordet och använder sig av nådeinrättningarna i församlingen,

ställes hon in under Andens inflytande i nådemedlen, nådeverket kommer i gång och uppehålls, människan blir kallad, upplyst och rättfärdiggjord, pånyttfödd, helgad och dagligen förnyad och till sist härliggjord. I detta återfinna vi i allt väsentligt, vad som är typiskt för ortodox uppfattning. Det är lärotraditionens syn på förhållandet mellan lag och evangelium resp. Guds allmänna verkan i skapelsen och hans särskilda verkan i frälsningen, som klart lyser fram i S:s åskådning.

Nu är det emellertid å andra sidan tydligt, att jämte det nu nämnda hos S. en helt ny tendens också är märkbar och gör sig gällande, en individualiserande, psykologiserande syn, som konsekvent tillämpad måste medföra en förändring av den gamla åskådningen. Jesu (Guds) regering i det yttre resp. Jesu (Guds) utvärtes styrelse är här individualistiskt orienterad, inriktad på den enskilda människan; ordningarna i skapelsen träda tillbaka, människorna träda fram en och en; allt som händer i allmaktariket, händer som det gör, just för den enskildes skull, med sikte på honom. Denna syn kan göra sig märkbar även på sådana ställen, där S. eljest beskriver Jesu allmänna verkan i stånd och ämbeten och sålunda ger uttryck åt lagens första bruk. Den har då den verkan, att det S. intresserar sig för icke längre är hur i stånd och ämbeten framdrives ett yttre gott, oberoende av människans hållning, utan hur den enskilde i stånden skall kunna fullgöra sina åligganden såsom kristen omvänd människa, d. v. s. motsvarande lagens tredje bruk. Den bestämmande synpunkten blir, såsom S. själv formulerar det, att ett »Guds verk först måste utträttas uti människan, innan det kan utträttas genom henne». Gud tänkes även i de yttre ordningarna och kallelseuppgifterna verka över människans inre för att framdriva yttre goda gärningar.

Det är tydligt att en oundgänglig förutsättning för att systematiskt kunna bedöma S. är, att man trängt in i vad luthersk ortodox åskådning innebär, enkannerligen vad som är den väsentliga problematiken i densamma. M. a. o. att man lärt känna, att den trots brottningen mellan disparata element dock alltid bevarat den inriktning, som gör den till just luthersk ortodoxi, nämligen att den i första hand inte är t. ex. ontologisk metafysik eller kunskapsteori utan rättfärdiggörelseteologi och skriftteologi. Vad S. beträffar, kan det då fastslås dels att det är det så förstådda ortodoxa arvet, som hos honom går i dagen, dels att hos honom på samma gång äro påvisbara inflytelser av annan art, nämligen från strömningar, som gjorde sig gällande i samtiden.

TORE HULTHÉN

WERNER ELERT: *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie — Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Aus dem Nachlass herausgegeben von Wilhelm Maurer und Elisabeth Bergsträsser. 361 sid. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1957. Pris DM 22:—.*

När Werner Elert, sedan 1923 professor i kyrkohistoria och senare i systematisk teologi i Erlangen, hösten 1954 oväntat slutade sina dagar, efterlämnade han en rad dogmhistoriska studier över den gammalkyrkliga kristologin. De hade vuxit fram ur en plan på ett större dogmhistoriskt verk, som han emellertid inte hann fullfölja. Dessa studier har dock på grund av tekniska svårigheter först nu kunnat sammanställas och publiceras.

I sin ingående och väldokumenterade framställning tecknar Elert dragkampen mellan de olika teologiska riktningarna i

den gamla kyrkan och hänvisar till de teologiska motiv, som bestämde deras kristologi. Chalcedonmötets sanktionerade uppfattningen, att vi ha lärt känna Kristus »i två naturer oupplösligt och oskiljaktigt utan sammanblandning och förvandling». Denna tvånaturslära kunde dock tolkas på olika sätt och i den låg en problematik, som visade sig först långt senare i de theopaschitiska och monoteletiska stridigheterna. Elert frågar efter uppkomsten till dessa stridigheter och konstaterar att även här — som flera gånger tidigare — evangeliernas Kristusbild reser sig mot ett fixerat Kristusdogma (s. 19). Men Elert förnekar Harnacks tes, att Kristusdogmerna enbart skulle vara en produkt av den grekiska filosofin eller den hellenistiska andan. Redan Nya Testamentet innehåller två olika grupper av kristologiska vittnesbörd: dels den åskådliga Kristusbild, som framträder framför allt i de första tre evangelierna, och dels de reflexioner över och tolkningar av Guds uppenbarelse i Jesus Kristus, som möter i Johannesprologen och i de apostoliska breven. Den gammalkyrkliga dogmbildningen anknyter i första hand till den senare gruppen av skriftutsagor, men som ett korrektiv gör sig jämt och ständigt även den åskådliga Kristusbildens gällande, varigenom den grekiska metafysiken trängs tillbaka.

Dock kan man icke helt och hållet avvisa Harnacks tes, att den gammalkyrkliga dogmbildningen innebär en »hellenisering» av kristendomen. Medan Apostolicum uttalar sig om Kristus huvudsakligen i deskriptiva kategorier, som åsyftar enskilda historiska händelser (natus, passus, resurrexit, ascendit), använder sig den senare dogmbildningen liksom Chalcedonmötet av »Seinskategorien», som betecknar vissa egenskaper eller metafysiska bestämningar av Kristi väsen (οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον). Dessa senare

begrepp är hämtade ur den grekiska filosofien. Det sakliga avståndet mellan den gammalkyrkliga kristologi, som möter på 500-talet, och evangeliernas berättelse om Jesus Kristus ter sig stundom även för Elert ganska långt. »Wäre uns das Bild Christi nicht durch die Evangelien überliefert, so dürfte es schwer fallen, es aus den dogmatischen Werken des sechsten Jahrhunderts zu rekonstruieren» (s. 67).

Den gammalkyrkliga kristologins egentliga huvudproblem är att närmare bestämma förhållandet mellan gudomligt och mänskligt i Kristus. Chalcedonmötet förklarade, att det i Kristus föreligger en enhet mellan två naturer, vilka icke kan skiljas, men icke heller få sammanblandas. Den monofysitiska kritiken förebrådde tvånatursläran, att den inte visade Gud, utan »ein Götzenbild mit zwei Gesichtern» (s. 19). Monofysiterna betvivlade, att talet om de två naturerna kunde förenas med talet om en person. De försökte i stället göra rättvisa åt den bibliska inkarnationstanken genom att hävda, att det i Kristus bara fanns en enda »gudamänsklig» natur. Detta var emellertid, som Elert med rätta påpekar, en strid om ord, så länge man icke preciserade sina påståenden och angav noggranna kriterier för såväl den gudomliga som den mänskliga sidan av Kristi natur.

Som beteckning för det gudomliga och det mänskliga i Kristus hade man före de monoteletiska stridigheterna använt sig av tre olika begreppspar:

1) ἀπερίγραπτον — περιγραπτόν; infinitum — finitum. Antiokenarna företrädde uppfattningen, att den gudomlige Logos är oändlig, medan hans kött måste anses som ändligt. Utgångspunkten för hela deras kristologiska tänkande utgöres av premissen: finitum non capax inifiniti (s. 52 ff.). Den från den grekiska filosofien övertagna föreställningen om ἀπειρον utgör här, trots den lovvärda exegetiska

koncentrationen på Kristi mänsklighet, ett hinder för en skriftenlig inkarnationskristologi.

2) ἀπαθής — παθητός; impassibilis — passibilis. Den bibliska berättelsen om Kristi död på korset framkallar redan under de första århundradena frågan: har Gud själv lidit? Denna theopaschitiska fråga besvarades med ja, så länge gudsbilden gestaltades efter skriftens utsagor om Kristi lidande. Men läget förändrades helt, så snart man utgick från en filosofisk gudsföreställning, enligt vilken Guds väsen består däri, att han är ἀπαθής. Detta skedde under inflytande av den platonska filosofien redan hos Justinus. Irenaeus faller sedan det paradoxala påståendet, att Kristus såsom impassibilis har blivit passibilis (s. 73). Hilarius slutligen menar, att Kristus inte känt några smärtor när han hängde på korset (s. 83). Det är tydligt, att satsen om Guds impassibilitas nödvändigtvis leder till en doketisk kristologi, som icke kan göra allvar av Kristi mänsklighet.

3) Kristi under gäller som kriterium för hans gudomliga natur, medan hans lidande ses som kriterium för hans mänskliga natur.

Stor betydelse för det dogmhistoriska förloppet tillmäter Elert Cyrillus av Alexandria, som utifrån evangeliernas Kristusbild opponerar mot den apollinariska och antiokenska kristologin. Så förklarar Cyrillus, att Gud själv (och icke bara hans mänskliga natur) har lidit. Cyrillus' theopaschitiska formel låter: τὸν τοῦ θεοῦ λόγον πεπονθέναι σαρκί (s. 88 ff., 120 f.). I sin analys och bedömning av Cyrillus' kristologi och teotokos-formel kommer Elert på flera punkter till helt andra resultat än Harnack (jfr s. 91 f., 95).

De skytiska munkar, som i motsats till monofysiterna erkände Chalcedons tvånaturslära, lyckades sedan med hjälp av kejsar Justinianus på det femte ekume-

niska konciliet (553) vinna allmänt erkännande för sin theopaschitiska formel »unum ex trinitate passum esse carne» (s. 107 ff.). Därmed hade Chalcedons lära avsevärt modifierats och Cyrillus posthumt vunnit en stor seger för sin kristologi (s. 116 f.). Men likväl förblev uttrycket »theopaschism» under hela medeltiden och ända fram till den lutherska ortodoxin ett skällsord, som framför allt förknippades med den — till sina intentioner ofta missförstådda — monofysitiska läran. Enligt Elert borde denna term i stället anses som ett hedersnamn (jfr s. 123 f.).

De ovan antydda kristologiska uppfattningarna och formlerna analyserar Elert i arbetets första del, som bär rubriken »Problemgeschichtliche Rückblicke» (s. 33—184). I arbetets andra del behandlar han »Das Problem des Monotheismus» (s. 185—259). Här koncentrerar sig hans intresse på biskop Theodor av Pharan (ungefär 570/80—640), som på Lateransynoden 649 och på det sjätte ekumeniska konciliet (680/81) fördömdes på grund av beskyllningen, att han vore upphovsmannen till det monoteletiska kätteriet. Hans skrifter brändes. Detta är anledningen till, att varken den romerska eller den protestantiska dogmhistoriska forskningen närmare befattat sig med honom. Harnack nämner inte ens hans namn (s. 7 ff.).

Elert har nu på grund av ett omfattande och mycket noggrant genomfört kallstudium lyckats bevisa, att en skrift av Theodor av Pharan har undgått förintelsen, eftersom den var signerad av en Theodor av Raithu och med undantag av en enda punkt inte innehöll några »kätterska» åsikter. Det rör sig emellertid med stor sannolikhet om en och samma person. Signaturen förklaras av det faktum, att Theodor tjänstgjorde som presbyter i Raithu innan han blev vald till biskop i det närbelägna Pharan (s. 206 ff.).

Medan monofysitismen efter konciliet i Chalcedon gällde som kättersk, var frågan, huruvida olika former av den nu uppkommande monergismen och monoteletismen kunde förenas med tvånatursläran, under en lång tid en öppen och oavgjord fråga. Monoteletismen brukar i dogmhistoriska framställningar betecknas som en avläggare av monofysitismen. Detta är emellertid, som Elert klart visar, en felaktig föreställning. Elert vederlägger Vailé's tes, att Theodor av Pharan skulle ha varit »chef des monophysites du Sinai» (s. 221). Theodor var överhuvud taget ingen monofysit, utan han bejakade som biskop i den ortodoxa statskyrkan Chalcedons tvånaturslära. Men han blev likväl monotelet. Skälet härför var evangeliernas Kristusbild, enligt vilken allt vad Kristus sagt, gjort och lidit framställdes som en oupplöslig enhet. Theodor lärde därför, att det i Kristus bara fanns en enda vilja, nämligen den gudomliga. Det är tydligt, skriver Elert, att hos Theodor »das Christusbild der Evangelien die oberste Norm bildet, an welcher das Christudogma gemessen wird, vor der es sich zu legitimieren hat» (s. 224).

Ett skriftställe, som monoteleterna ofta åberopade var Fil. 2, 6—8. Där utsäges, att Kristus »antog tjänareskepnad, när han kom i människogestalt» samt att han »ödmjukade sig och blev lydig» intill döden på korset. Monoteleterna drog härav slutsatsen, att det i Kristus måste ges en enhet mellan gudomlig och mänsklig vilja. Elert berömmar denna monoteletiska kristologi därför, att den genom sin betoning av frivilligheten i Kristi lidande väsentligen har fördjupat frälsningsförståelsen (s. 244 ff.). Elerts resultat blir alltså ett slags »Ehrenrettung» för Theodor av Pharan och monoteleterna. Denna uppskattning utesluter emellertid inte kritiska synpunkter. Den monoteletiska liksom den dyoteletiska teologin på 600-talet hindras

enligt Elert av den för dem båda gemensamma antropologiska ansatsen från att på ett allsidigt och teologiskt tillfredsställande sätt behandla det stora temat: Guds vilja och människovilja i Jesus Kristus (s. 259).

I slutet av boken återfinns den redan 1950 publicerade, men alltjämt mycket aktuella uppsatsen »Die Kirche und ihre Dogmengeschichte» (s. 313—333). Här riktar Elert en del kritiska anmärkningar mot de olika dogmhistoriska metoder, som har utvecklats av Chr. Baur, Harnack och Ebeling. Med föga dold ironi talar han även om barthianernas spiritualistiska eller »diskontinuerliga» kyrkobegrepp och dess följder för uppfattningen av bekännelseakten. Enligt Elert bildar dogmhistorien en kontinuerlig process genom vilken enskilda dogmatiska satsar expliceras och preciseras. Trots olika utomteologiska inflytanden och förekomsten av felaktiga avgöranden kan man i det dogmhistoriska skeendet dock »die kontinuierliche Abhängigkeit vom Worte Gottes erkennen» (s. 331 f.).

Sin egen, uppenbarligen mycket självständiga dogmhistoriska metod har emellertid Elert i ovannämnda uppsats icke lyckats framställa så klart, som man skulle ha önskat sig. Men man lär dock känna den genom att studera hans skickliga tillvägagångssätt vid behandlingen av olika dogmhistoriska problem.

Man märker här och var att förf. icke hunnit slutgiltigt utforma sina tankegångar. Men boken är likväl som helhet betraktad en imponerande prestation, som vittnar om Elerts enastående förtrogenhet med källmaterialet och hans förmåga att på ett lättfattligt sätt skildra de delvis ganska invecklade problem, som den gammalkyrkliga kristologin ställer. Av stort värde är icke blott de talrika begreppsanalyserna, utan även tecknandet av själva dogmbildningsprocessen i förbindelse med

de ständigt skiftande exegetiska, historiska och kyrkopolitiska situationerna. Hur man än ställer sig till enskilda teser inom Elerts arbete, så kan dock den framtida dogm-historiska forskningen knappast förbigå hans verk.

GOTTFRIED HORNIG

TERTULLIEN: *Traité de la prescription contre les hérétiques. Introduction, texte critique et notes de R. F. Refoulé, O. P. Traduction de P. de Labriolle. (Sources chrétiennes 46.) 165 s. Éditions du Cerf, Paris 1957.*

Redan den förnyelse av bibelns studium, som kännetecknar den romerska kyrkan av i dag, är ett glädjande tecken, som måhända trots de avgörande skiljelinjerna ger skäl att vänta ett teologiskt närmande. Men därtill kommer så det för alla kyrkor just nu kännetecknande stora intresset för studiet av kyrkofäderna, om vilka reformatorerna var övertygade, att de i stort representerade den trons och lärans på Skriften baserade renhet, som de själva ville företräda (jfr slutorden i Augsburgska bekännelsens första del). På skilda håll och ej minst på tillskyndan av romerska teologer utges nu såväl en rad texteditioner som studier i patristikens tankevärld. När det gäller textutgåvorna är det uppenbart, att såväl präster som teologie studerande har mest nytta av sådana, som parallellt med texten även ger en översättning, och detta är något som utmärker flertalet band i den franska textserie, »Sources chrétiennes», som nu utökats med Tertullianus' »De praescriptione haereticorum». Den lundensiske dominikanerpatern F. Refoulé har ej blott skrivit den omfattande inledningen (s. 11–86), utan även utarbetat den kritiska texten (som med vissa smärre korrigeringar motsvarar samme förf:s textutgåva i Corpus Christianorum, bd. I 1954).

Studiet av Tertullianus kan vara av stort intresse idag, och detta gäller ej minst »De praescriptione haereticorum», i synnerhet om man — som även P. Refoulé gör i sin inledning — sätter in denna text i det sammanhang, som utgöres av den såväl på romerskt som på evangeliskt håll pågående intensiva diskussionen av den kyrkliga traditionens innebörd.

I den nämnda inledningen ges först en kort skiss av gnosticismen och marcionismen, vilkas olika inställning till Skriften gav Tertullianus anledning till att utöver den detaljerade bibelargumenteringen införa en ny kontroversteologisk metod, sammanfattad i termen »praescriptio» (kap. 1 och 2). Den innebär närmare bestämt, att Tertullianus bestrider heretikernas rätt att åberopa sig på de apostoliska skrifterna, eftersom de befinner sig utanför den trons gemenskap, inom vilken dessa skrifter rätteligen hör hemma och därför att de förkunnar ett nytt evangelium, som skiljer sig från det apostoliska budskap, till vilket vi kan återgå just genom det i kyrkan fortgående traderandet av apostlarnas undervisning. Sanningen återfinnes där man har den *gamla* läran. Ancienniteten i kronologisk mening innebär här samtidigt att man från det relativa och mänskliga återgår till själva Kristuskeendet. Denna anciennitet har således i förhållande till heresien en (*sit venia verbo*) »metafysisk» förrangställning och den kronologiska prioriteten, »antiquitas», är så att säga det påtagliga uttrycket för detta förhållande. Nyhetsmakarna åberopar sig däremot med nödvändighet på en lära av mänskligt ursprung, som därmed också är falsk. Nyckeln till Tertullianus' argumentering ges i en formel från »Adversus Praxean» (II, 2; Corpus Christianorum II, s. 1160), till vilken P. Refoulé anger talrika paralleller: »Id (est) verum quodcumque primum, id (est) adulterum quodcumque posterum.»

I fortsättningen tecknar förf. den bakgrund, som i den romerska rätten förefinnes till detta preskriptionsargument, och han analyserar även dess användning i den aktuella texten (kap. 3). Därpå diskuteras Tertullianus' bruk av termerna »tradere» och »traditio» som beteckning för förmedlandet av den apostoliska läran, vilket så sättes i samband med utsagor om trosregeln och de kanoniska skrifternas text och innebörd, varpå förf. slutligen jämför med den liknande argumentering, som föreligger hos Irenaeus i »Adversus haereses» (kap. 4). Vi vill här särskilt fästa uppmärksamheten på de utförliga bibliografiska noterna, särskilt not 2 s. 45, där anvisning ges på de viktigaste nyare arbetena till frågan om traditionsbegreppet i Gamla kyrkan. I not 2 s. 8 anges dock felaktigt, att J. N. Bakhuizen van den Brinks arbete »Traditio in de Reformatie en het Katholicisme» skulle vara tillgängligt i engelsk översättning, vilket tyvärr icke är fallet. Man skulle även kunna hänvisa till ett par av P. Refoulé ej nämnda arbeten av mera principiellt dogmatisk karaktär, nämligen P. Brunner, »Schrift und Tradition» (Berlin 1951) och G. Gloege, »Offenbarung und Überlieferung» (Hamburg 1954). — Vi skulle dock ha önskat, att förf. inlett hela detta avsnitt av sin framställning med ovannämnda jämförelse med Irenaeus, ty det förefaller vara uppenbart, att Tertullianus' resonemang med dess klara ponerande av sanningens kronologiska prioritet och den därav följande argumenteringen ej är något annat än en i juridiska termer utarbetad variant av den äldre tankelinje, som bl. a. återfinnes hos Irenaeus — alldeles som Anselm senare gjorde i fråga om försoningsläran. Denna grundläggande identitet mellan Irenaeus och Tertullianus, som nyligen understrukits av J. N. Bakhuizen van den Brink (»La tradition dans l'église primitive et au 16^e siècle», Revue

d'histoire et de philosophie religieuses 1956), skulle bl. a. tillåta oss att negativt besvara en fråga, som P. Refoulé lämnar öppen, nämligen huruvida Tertullianus gör bruk av »praescriptio longi temporis». Formeln, som ungefär täcker tankegången, att någonting är giltigt, därför att det varit i bruk under en lång tid, är av rent juridisk karaktär och synes oss strida emot Tertullianus' klara argumentering utifrån en läras »antiquitas». Utifrån den antydda utgångspunkten för tolkningen av Tertullianus skulle måhända även riktigheten av den tendens ifrågasättas, som föreligger hos P. Refoulé, nämligen tendensen att hos Tertullianus likställa den sanna läran med det som kyrkan lär *nu* (se s. 39–44, jfr »antiquitas» i XXI, 3–4). Denna tankegång hos förf. torde stå i ett visst samband med namnet J. A. Möhler, som just i detta sammanhang upprepade gånger citeras. P. Refoulé noterar dock själv en smula diskret den skiljelinje, som går mellan de äldre arbeten, som hämtar sin inspiration från Tertullianus och den nya tendens, som representeras av kardinal Newman och J. A. Möhler med deras tanke på ett sig allt mera utvecklande dogma (s. 76). Måste man ej här hellre medge, att såväl Tertullianus som hela den senare teologien — bortsett från sekterna — fram till 1800-talet resonerade som så, att den ursprungliga läran utgjorde den norm, efter vilken nuets läroåskådning måste bedömas? För reformatorerna syntes denna argumentering genom sin egen inre logik föra till ett appellerande till den Heliga Skrift.

Men därmed är vi redan över i en diskussion av inledningens femte och näst sista kapitel, där P. Refoulé ger en ytterst intressant översikt av det inflytande tankarna i »De praescriptione» haft på den följande teologiska utvecklingen. Av naturliga skäl vänder sig förf. här i första hand till franska romersk-katolska läsare

och behandlar därvid i synnerhet mot-reformationens argumentering mot hugenotterna. Intressanta är här de hänvisningar P. Refoulé ger till Richelieus annars föga kända kontroversteologiska insats (s. 70 ff.). Men lika föga känd är den roll, som samma argument spelar i Luthers och hans efterföljares teologi. När man som förf. s. 69 säger, att »Luther et Flacius élaborèrent leurs thèses de la succession ininterrompue des vrais croyants et du caractère invisible de l'Église», så är detta en alltför summarisk och missvisande karakteristik. I synnerhet gäller detta termerna »invisible» och »vrais croyants», vilka ger den med förhållandena obekante läsaren det intrycket, att reformatörerna här skulle stå på samma linje som deras motståndare »svärmarna».

Att så icke var fallet framgår av att Luther och Melanchthon redan vid tiden för disputationen i Leipzig använde preskriptionsargumentet med dess karakteristiska och grundläggande tankegång: »primum est quodcumque verum». Enligt dem hade deras motståndare övergivit den ursprungliga kristna läran till förmån för tidigare okända människofunder. Därför var de även hänvisade till att begrunda sin lära med enstaka, dels från Skriften, dels från fäderna utplockade utsagor. På grund av identiteten mellan deras egen och apostlarnas lära kände sig däremot reformatörerna själva ha rätt att till sin förmån appellera till Skriften i dess helhet såväl som till Gamla kyrkans fäder, lästa i ljuset av det apostoliska budskapet. (Se t. ex. Acta Augustana från 1518, WA 2, 8 f., 10, 17–22; Luthers kommentar ib. s. 161; hans »resolutiones» till Leipzig-teserna ib. s. 214, 216 och 226 ff. liksom även hans svar på Prierias' »Epitoma» ib. s. 335. I uppgörelse med de teologiska censurerna från Louvain och Köln protesterar Luther emot den »praescriptio longi temporis» som de implicerar och

gendriver detta med den »praescriptio», som innebär en appell till »antiquitas», WA 6, 178 ff. — I fråga om Melanchthon se hans rapport angående Leipzig och den kontrovers med Eck, som därpå följde, CR 1. 87–118.) Reformatörerna hänvisar ständigt från de nya teologerna — vars auktoritet och möjlighet att åberopa sig på »antiquitas» de bestrider — till fäderna och från fäderna till apostlarna, från vilka fäderna själva härledde sin lära. För reformatörerna kan det kristna budskapets rätta innebörd ej fastställas utanför en lärokontinuitet med den äldsta kristenheten och således med Kristus själv och hans apostlar. Så kommer de till att bestrida auktoriteten i lärofrågor hos dem som för sina nya lärors skull faller utanför denna kontinuitet med urkristendomen. Denna argumentering användes bl. a. av Melanchthon gentemot Sorbonnes fördömande av Luther (CR 1, 402–406 och 408 f.) och det sker just i avsikt att bestrida dess teologiska kompetens.

Principen om sanningens kronologiska prioritet har ej blott inspirerat Luther och Melanchthon att skriva arbeten som »Von den Konziliis und Kirchen» (WA 50, 509 ff.) »Chronicon Carionis» (CR 12, 712 ff.) och »De ecclesia et autoritate verbi Dei» (CR 23, 595 ff. — Tertullianus' princip citeras col. 596; jfr även »De ecclesia» i »Loci communes», CR 21, s. 825 ff. Samma argument togs upp även av de följande generationerna, bl. a. av Flacius och Chemnitz. Se t. ex. W. Elert, Morphologie des Luthertums (2. Aufl. München 1952, se bd. I, avsnitt 21 och 34).

Till sist vill vi än en gång hänvisa till den sist nämnde förf. I sin dogmatik (»Der christliche Glaube», 3. Aufl. Hamburg 1956, s. 30 ff.) fäster Elert uppmärksamheten på det faktum, att endast »dogmat», d. v. s. den sammanfattande bestämning av Skriftens innehåll, som kyrkan äger,

konkretiserar Skriftens vittnesbörd om sig själv såsom budskapet om Kristus. Utanför detta sammanhang kan man lika väl läsa bibelns böcker i avsikt att skaffa sig upplysningar om politiska, geografiska eller andra förhållanden i den gamla Orienten. Men om det är så, att man blott i kyrkan rätt kan förstå Skriften — liksom kyrkan är kyrka blott i den mån den förmedlar Skriftens budskap — så är därmed preskriptionens problem ställt. Om denna preskription då grundas på någonting annat än en hänvisning till apostlarnas lära utgör den ej längre ett försvar för utan den leder snarare bort från det »primum et verum», som utgöres av Kristus-skeendet. Så är det problem, som ställts av fäderna och reformatorerna av största aktualitet för oss. — Den nya utgåvan av Tertullianus' skrift är förtjänt av att finna många läsare. De supplerande anmärkningar, som vi här sökt att ge till P. Refoulés givande inledning, har för avsikt att göra läsaren uppmärksam på vilken vikt detta problem äger även för en teologi, som återoppar sig på reformatorerna.

PIERRE FRAENKEL

S. KJÖLLERSTRÖM: *Guds och Sveriges lag under reformationstiden (Bibliotheca theologiae practicae 6)*. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1957. Pris kr. 6: —.

I domareden i Sveriges rikes lag av år 1734 ingår en förpliktelse att döma efter »Guds och Sveriges lag». Uttrycket är dock av långt äldre ursprung. Antagligen har det präglats i Gustav Vasas kansli på 1530-talet, och under 1500-talets senare hälft började det användas av domstolarna. Sedan lång tid tillbaka har forskningen sökt fastställa innebörden i uttrycket »Guds lag». Ifrån idéhistorisk synpunkt har problemet tagits upp av Ru-

ben Josefson. Henrik Munktell och J. E. Almquist har belyst det utifrån rättshistoriska aspekter. Enighet har rätt om att reformationen gav ökad betydelse åt den mosaiska rätten. Däremot har någon klarhet icke uppnåtts ifråga om förhållandet mellan Guds lag och Mose lag. Det är på denna punkt, som Kjällerströms undersökning sätter in. Författarens avsikt är »att försöka fastställa innebörden av uttrycket Guds lag och den roll den spelat i teori och praxis under denna period». Arbetet är kvantitativt ringa men innebär icke desto mindre, att ett på väsentliga punkter förändrat forskningsläge inträtt.

Framställningen tar sin utgångspunkt i en teckning av reformatorernas uppfattning av Guds lag. När Luther och Melanchthon talar om dekalogen som Guds lag, åsyftar de de tio budorden i katekesen. Den mosaiska lagen likställdes sålunda icke utan vidare med Guds lag, utan de båda reformatorerna var angelägna att skilja mellan Guds lag, d. v. s. de tio budorden, och den mosaiska dekalogen. De tio budorden var förpliktande för alla tider och folk, medan den mosaiska dekalogen endast var en tillämpning av innehållet i Guds lag. De svenska reformatorerna intog samma ståndpunkt som Luther och Melanchthon. Guds lag utgjordes av katekesens tio budord. De mosaiska lagarna var alltså icke utan vidare normerande för svenska förhållanden. Varje land och varje folk borde ha sin egen lag, utformad efter landets egna förhållanden. Denna lag måste emellertid utformas på så sätt, att den kunde fungera som ett värn kring Guds lag, de tio budorden. I sin kröningspredikan 1561 tog Laurentius Petri upp förhållandet mellan Guds lag och den positiva rätten. Han hävdade här med skärpa, att landets lag måste stämma överens med »naturen eller Guds beskrivna lag».

Enligt reformatorisk uppfattning ävi-

lade det överheten att vaka över att en dylik överensstämmelse mellan landets lag och Guds lag kom till stånd. Överheten hade att fungera som »custos utriusque tabulae», d. v. s. som vårdare av lagens båda tavlor. Både för Gustav Vasa och Erik XIV var denna princip vägledande, när det gällde lagstiftningen. De tio budordens normerande betydelse kom sålunda klart fram i det högmålspatent som Erik XIV utfärdade år 1563. Utgångspunkten var här icke gällande landslag utan Guds lag, tio Guds bud. Som högmålsbrott betecknades nämligen brott mot tio Guds bud.

Genom Karl IX fick emellertid uttrycket Guds lag en annan innebörd. Han utgick icke från Luther och Melancthon utan istället från den kalvinska traditionen, som identifierade Guds lag med den mosaiska dekalogen (s. 68 ff.). Dylika tendenser hade mött redan under Erik XIV:s regering, ehuru de då var av relativt blygsam art. Enligt kalvinisternas och Karl IX:s uppfattning skulle föreskrifterna i den mosaiska dekalogen vara normerande. Att Karl IX tog avstånd från den lutherska tolkningen av uttrycket »Guds lag» visade sig, då han i sin katekes tog med bildförbudet. Som vårdare av lagens båda tavlor, custos utriusque tabulae, ville Karl nu vaka över att svensk rättspraxis överensstämde med Guds lag. För honom var emellertid Guds lag likställd med föreskrifterna i den mosaiska dekalogen.

Då Karl sökte förverkliga dessa sina intentioner, blev följden en skarp konflikt mellan honom och prästerskapet om var gränsen skulle dragas mellan andlig och världslig jurisdiktion. Det kom här särskilt att gälla utdömandet av s. k. uppenbar skrift. Teckningen av den uppenbara skriftens historia torde vara ett av de viktigaste avsnitten i Kjölleströms framställning. Enligt den traditionella uppfattningen har den världsliga rättens ådö-

mande av kyrkoplikt betraktats som ett undantag. Kjölleström visar emellertid nu, hur redan under medeltiden världsliga domstolar kunde döma till uppenbar skrift. Enligt Upplandslagen av år 1296 ålåg det sålunda de världsliga domarna att för vissa brott ådöma den skyldige både ett världsligt och ett kyrkligt straff (s. 26 ff.). Med reformationstiden blev det regel att världslig rätt dömde till uppenbar skrift. Alla böter som uppbyros i samband med den uppenbara skriften skulle enligt Västerås ordinantia av år 1527 tillfalla konungen. Även om världslig domstol ådömde uppenbar skrift, ålåg det dock prästerna att närmare utforma denna.

Principen kunde emellertid icke konsekvent tillämpas på grund av den världsliga lagens bristfullhet. Följden blev, att prästerna stundom fick utdöma uppenbar skrift, ehuru detta egentligen ålåg de världsliga domstolarna. Konsekvensen härav visade sig under Johan III, då intresset påtagligt försköts från den världsliga till den andliga jurisdiktionen. Prästerna började nu allmänt att liksom de världsliga myndigheterna ådöma uppenbar plikt. Förutom de böter som utdömdes av världslig domstol förekom böter till biskopen, prosten, kyrkan och de fattiga.

Mot denna utveckling protesterade Karl, som ville att den uppenbara skriften i traditionell mening skulle slopas. Det var överheten och icke prästerna, som skulle bruka svärdet och vara väktare av lagens båda tavlor. Ett utslag av dessa intentioner var appendixet i 1608 års edition av landslagen. Detta utgjordes av ett tillägg om högmålsbrott och andra svåra förseelser. Straffbestämmelserna har hämtats från den mosaiska rätten. En tidigare forskning har gjort gällande, att Karl IX på detta sätt tillgrep »en ren nödfallsutväg, föranledd av det starka behovet av att hava något visst att sätta i den upphävdade kyrkobalkens ställe». Kjölleström

visar nu, att så icke var fallet. Med denna åtgärd avsåg Karl »att förverkliga ett gammalt reformatoriskt önskemål och utfylla den lucka, som fanns i lagen». Appendixet hade också en tydlig udd mot den prästerliga jurisdiktionen, i det att Karl tog avstånd från prästerskapets försök att genom privilegier få rätt att bestraffa förseelser mot den första och andra tavlan. Då Karl hämtade straffbestämmelserna i appendixet från den mosaiska lagen, låg detta helt i linje med hans uppfattning att Guds lag var det samma som den mosaiska dekalogen.

Appendixet till 1608 års edition av landslagen hade utarbetats som ett provisorium men kom att gälla ända fram till 1734. De bibelställen ur Gamla Testamentet, som domstolarna under 1600-talet åberopade, var i regel hämtade från appendixet. Detta kom i praktiken att fungera som Guds lag. Guds lag identifierades alltmer med Mose lag och begagnades på ett sätt som var ganska artskilt från reformatorisk åskådning.

Också i sin framställning av den kungliga benådningsrätten har Kjölleström nått viktiga forskningsresultat. Från att ha varit regel gjordes den kungliga benådningsrätten år 1563 till undantag. Kunglig benådning ansågs icke kunna ifrågakomma, när förseelserna stod i strid med Guds lag. Eftersom Karl IX identifierade Guds lag med vissa föreskrifter i Mose lag, var för honom det avgörande, om en i tio Guds bud förbjuden förseelse var belagd med dödsstraff i Mose lag. Var så fallet kunde benådning icke ifrågakomma. Karl IX följde här den princip som Stiernhöök senare formulerade så: »Emot Guds lag och förbud må ingen kristlig konung göra eller dispensera.»

Några kritiska anmärkningar skall slutligen anföras. Författaren har visat, hur genom Karl IX Guds lag likställdes med Mose lag. Av denna anledning ställer man

sig frågande, när det (s. 21) generellt förklaras, att »både under reformationstidevarvet och 1600-talet behandlades den mosaiska rätten i Sverige som en integrerande del av gällande rätt». Då det gäller angivande av författare och tillkomstår för skriften »En kort tractat om morgongåfwor» (s. 21) ansluter sig Kjölleström till den traditionella uppfattningen, enligt vilken Stiernhöök är författare och tractaten utkommit år 1651. J. E. Almquist har emellertid på bärande grunder hävdad, att skriften författats före år 1644 och att Stiernhöök icke haft något att göra med dess publicering. I kapitlet »Karl IX och benådningsrätten» anföres som ett belägg »de redan av Schmedeman tryckta prejudikaten i underställningsmål från 1 okt. 1611». Almquist har underkastat det schmedemanska avtrycket en kritisk granskning och bl. a. kommit fram till att de anförda prejudikaten daterar sig från år 1610. Rec. vill också ifrågasätta författarens tolkning av innebörden i det i KL 1686 ingående kapitlet »Om uppenbar skrift och kyrkoplikt». Denna bestämmelse förklaras innebära »en kodifiering av praxis». Slutsatsen motiveras med att Gustav Adolf efter trontillträdet 1611 åter börjat tillgripa kyrkostraffet, varigenom den uppenbara skriften på samma sätt som under reformationstidevarvet förblev ett av världsliga myndigheter ådömt straff. Nu är emellertid den åberopade bestämmelsen i KL 1686 Karl XI:s svar på prästerskapets krav att få döma till uppenbar skrift även i de fall, då sådan ej utdömts av världsliga domstolar. År 1664 gjorde t. ex. Åbo hovrätt gällande, att ingen borde stå kyrkoplikt, »som för världslig rätt ej är dömd till kyrkoplikt». Prästerskapet uttryckte vid detta tillfälle sin förvåning över att hovrätten på detta sätt förbjöd kyrkoplikt, »ty haver var och en husfader makt med skäligen aga korrigera sitt husfolk; mycket större makt må eccle-

sia hava över överdådiga och uppenbara syndare att dem hålla till allvarsam bättring genom sådana medel, som apostlarna och Kristi församling alla tider i händer haft hava». Genom KL 1686 misslyckades definitivt de prästerliga försöken att oberoende av världslig domstol få utdöma kyrkoplikt.

Rec. vill slutligen betona det som redan inledningsvis framhållits, att ett nytt forskningsläge inträtt genom Kjällerströms arbete. Både kyrkorättslig och rättshistorisk forskning står i stor tacksamhet över att ytterligt svårbearbetade problem på detta sätt blivit klarlagda.

SVEN LINDECÅRD

GÖSTA EKMAN: *Testmetodik i psykologi och pedagogik*. 114 sid. Almqvist & Wiksell, Stockholm 1957. Pris kr. 8: 75.

MATS BJÖRKMAN och GÖSTA EKMAN: *Experimentalpsykologiska metoder*. 173 sid. Almqvist & Wiksell, Stockholm 1957. Pris kr. 9: 75.

ALBERT WELLEK: *Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie. Zehn Abhandlungen zur Psychologie und philosophischen Anthropologie*. 258 sid. Francke Verlag, Bern 1955.

När ovannämnda tre arbeten ägnas en anmälan i denna tidskrift, är det av två skäl. Det första är det i våra dagar glädjande intresset för metodologiska problem, ett intresse, som icke gärna gör halt vid det egna ämnesrådets gränser. En jämförelse med romantikens forskartyp ligger här nära till hands. Icke heller såsom universitetslärare kände den sig snävt bunden vid facket eller ens fakulteten. Fichte, vars behandling av *Die Bestimmung des Menschen* (1800) också intresserar modern personlighetspsykologi (jfr Villiam Grønbaeks arbete om *Det religiøse i alderdommen*, Köpenhamn 1954, s. 46), anlägger exempelvis icke blott

psykologiska utan också geologiska och meteorologiska aspekter på frågan. Skillnaden i förhållande till läget ett och ett halvt sekel senare är emellertid uppenbar. Det är ett utpräglat spekulativt intresse, som kommer romantikerna att draga in naturvetenskapliga begrepp i sina utredningar. Det är mera fråga om ett tillfälligt lån av termer och bilder från fysik, kemi o. s. v. än om en metodisk konfrontation med de främmande facken. Positivismens reaktion mot allt, som icke är erfarenhetsbundet, och naturvetenskapernas explosionsartade utveckling resulterade sedermera i en nödtvungen specialisering, som i hög grad blivit den moderna vetenskapens signatur. I en recension av Pentti Eskola, På spaning efter en världsbild (Sv. D. den 28/11 1957) understryker Tord Hall, att denna specialisering kan sägas vara en allvarlig risk för andlig isolering — den vetenskapliga närsyntheten har också kraftigt tilltagit på senare år — men också, att faran nog i någon mån överskattats. Hall försöker beskriva läget med en utmärkt bild från geografien: De olika vetenskaperna äro stora centralfloder med specialgrenarna som talrika bifloder. Genom tillbakaskridande erosion — fördjupade kunskaper — bringas de olika flodarmarna i kontakt med och övergå i varandra. På så sätt uppstår ett sammanhängande flodsystem, där man utan avbrott kan överskrida forna vattendelare. Härtill kommer, att alla floderna äro på väg mot havet — en antydning om den slutliga syntesen. En jätteflod med tendens att i sitt nät infånga andra mindre starka flöden är — påpekar Hall — kemien. Här om vittna namnen på flera, mestadels unga vetenskapsgrenar, t. ex. fysikalisk kemi, biokemi, geokemi, medicinsk kemi. Det ser alltså ut, slutar Hall, som om specialiseringen trots allt kan bidra till vetenskapernas enhetlighet.

Vid sidan av kemien skulle man såsom

exempel på följderna av den »tillbaka-skridande erosionen» kunna nämna en ny vetenskap, cybernetiken. Förf. till boken *Cybernetics* (1948), Norbert Wiener, har hämtat termen från grekiskans ord för styrman, och forskningen avser olika former av kommunikation och kontroll hos maskiner, organismer och samhällen. Wiener, som ju på sitt sätt är ett stöd för Halls tes om specialiseringens möjlighet att bidra till en vetenskaplig universalism, hade typiskt nog före publicerandet av *Cybernetics* delat sin tid mellan Massachusetts Institute of Technology och en kardiologisk forskningscentral i Mexiko och i samband därmed sysslat med principiella aspekter på såväl tekniska som medicinska problem. Han fortsatte — för att tala med Gunnar Blom (*Cybernetik — en ny vetenskap*. D. N. den 20/11 1957) — att respektlöst vandra över gränserna mellan traditionellt åtskilda vetenskaper. En av de mest välgörande följderna av cybernetikens födelse är också enligt Blom, att gränserna mellan olika vetenskaper nedrivits eller åtminstone kommit att överskridas mer än förr, så att resultat, som nåtts inom ett område, kan utnyttjas inom ett annat.

Ett andra skäl för att här fästa läsarens uppmärksamhet på de ifrågavarande psykologiska arbetena är den ökade betydelse, som empiriska och i viss utsträckning även experimentella frågeställningar fått inom den religionspsykologiska forskningen. Redan i första upplagan av *Psykologisk pedagogisk uppslagsbok* hänvisar Hj. Sundén till »den religionspsykologiska experimentalmetoden, som grundlades av Karl Girgensohn i anslutning till Freuds tes om de spontana associationernas betydelse för kännedomen om själslivet och Oswald Külpes försök att experimentera med högre psykiska processer». Metoden har — heter det — vidare utbildats av Werner Gruehn» (III, s. 1502). I arbetet

Till den kristna biktens psykologi (1946; jfr också Ivar Alm, *Den religiösa funktionen i människosjälén*, 1936) skriver Erik Berggren: »Hans /Girgensohns/ experimentella metod inbjuder till invändningar men synes dock med den kloka användning av den, som han faktiskt iakttog, böra kunna tillmätas ett betydande värde.» Frågor i samband med experimentpsykologiska metoders användning bl. a. inom religionspsykologien diskuteras insiktsfullt av Wellek i kapitlet om *Das Experiment in der Psychologie* och *Das Problem der Exaktheit in der charakterologischen Diagnostik* — det senare ämnet behandlade Wellek f. ö. vid Trettonde internationella kongressen i psykologi i Stockholm år 1951. Welleks utredning kan lämpligen jämföras med Gruehns i anslutning till traditionen från W. Wundt, O. Külpe och K. Girgensohn gjorda definition på experiment: »die planmässige Herbeiführung einer Erscheinung zum Zweck ihrer Beobachtung» (*Frömmigkeit der Gegenwart*, sid. 22). Övriga av Wellek behandlade temata äro: *Struktur, Charakter, Existenz* (*Die Existenzphilosophie und die Psychologie*), *Typus und Struktur, Gestalt- und Ganzheitspsychologie, Charakterologie und Typologie, Der Stand der psychologischen Diagnostik, Zur Theorie und Phänomenologie des Witzes* och *Das Bewusstsein und die phänomenologische Methode in der Psychologie*.

Ekmans Testmetodik är delvis en ersättning för den tio år äldre, nu utgångna boken *Intelligensmätning*. Förf. skriver i förordet: »Om denna nya bok — eller snarare dess läsare — lider mindre av den mångordighet i småsaker som på sin tid utmärkte *Intelligensmätning*, så vill jag se detta som ett uttryck för att psykologin fortsätter inte bara att expandera utan samtidigt också att mogna och konsolideras.» Med föredömlig klarhet skildras i tur och ordning *testmetoderna* (ex-

periment och test, testmetodernas användningar, några statistiska begrepp, direkta testmetoder, uppgiftstest och projektiva test), *elementär testteori* (måttan och deras innebörd, begreppen reliabilitet och validitet), *praktisk testkonstruktion* (instruktioner, svarstyper, poängsättning och standardisering) samt *analys av testvariablerna* (faktoranalys och alternativa modeller). Bland de projektiva metoderna behandlas också SCT (Sentence Completion Test). För religionspsykologen har detta sitt särskilda intresse med tanke på G. Castiglioni, *Ricerca ed osservazioni sull'idea di Dio nel fanciullo* (Contributi del laboratorio di psicologia e biologia, III, Milano 1928).

Björkman och Ekman, Experimentalpsykologiska metoder är liksom den senares Testmetodik i första hand avsedd för den akademiska undervisningen i psykologi. Inledningsvis behandlas *allmän metodik* (de olika momenten vid experimentellt arbete, oberoende och beroende variabel och kontrollåtgärder vid experiment). Därefter följer en redogörelse för *elementär psykofysik* (produktions-, gräns- och konstansmetoderna). *Direkta och indirekta skalmeter* (likastegsmetoden, kvotinställningsmetoden och kvotskattningsmetoden, resp. skattningsskalor, parvisa jämförelser och skalmeter i flerdimensionella fall) behandlas i fortsättningen, och under rubriken *datateori* tagas slutligen frågan om klassificering av psykologiska data upp. Framställningen är ytterst instruktiv. Ingenjör Tryggve Johansson har försett båda de nämnda svenska arbetena med utmärka diagram. Nämnas bör också, att framställningen prövats vid kurserna i experimentell psykologi vid Stockholms högskola. Den, som haft förmånen att företaga sina psykologiska laborationer med fil. lic. Teodor Künnapas såsom handledare, är särskilt glad över att i Experimentalpsykologiska

metoder också möta denne lika kunnige som älskvärde psykolog. Vid beskrivningen av variation av en oberoende faktor åt gången påpekas, att »en av orsakerna till den ganska oberättigade kritik, som ibland riktats mot psykologiska experiment för deras verklighetsfrämmande karaktär», nog torde vara »den snävhet i aspekten som är utmärkande för allt experimentarbete», och det tilläggs, att det knappast är så, att en företeelse ändrar karaktär, därför att den undersöks inom ett laboratorium; att det ibland kan synas så, torde sammanhånga med att man i ett experiment studerar en företeelse i renodlad form och därigenom undviker en rad faktorer, som vid den alldagliga iakttagelsen förhindrar, att fenomenet framträder i isolerat skick (s. 34). Det är säkert välbehövt att varna för en oreflekterad och onyancerad uppfattning om experimentets principiella skiljaktighet från »levande livet». Frågan är emellertid rätt komplicerad. Welck talar om det psykologiska experimentets metodologiska dilemma, »der Konflikt zwischen der alten Exaktheitsforschung nach künstlichen (weil planmässig zu variierenden), möglichst sogar messbaren Bedingungen und andererseits der Forderung nach Lebensnähe, ja Lebensechtheit» (s. 200). Lersch återger en vanlig mening, när han skiljer mellan »die experimentelle Situation des Laboratoriums» och »die existentielle Situation des Lebens» och menar, att blott den senare ger förutsättningarna för studiet av t. ex. känslor av kärlek och hat (Seele und Welt, Lpz 1941, s. 11 f.). Utom den av Björkman och Ekman poängterade snävheten i aspekten är det väl själva den experimentalpsykologiska traditionen från Wundts dagar, vilken bidrar till att ge experimentet en markerat artificiell prägel. Wundt föreskrev, att det psykologiska experimentet skulle uppfylla tre villkor: Willkürlichkeit (Künst-

lichkeit) der Bedingungen, Wiederholbarkeit (Bedingungskonstanz) und Variierbarkeit (Bedingungsvariation). Avgörande för experimentets roll inom religionspsykologien synes vara hållbarheten hos Wundts betänkligheter mot »die denkpsychologische Schule». De svenska psykologernas bedömning av förhållandet mellan experiment och erfarenhet i övrigt såsom icke med nödvändighet kvalitativt åtskilda pekar åt samma håll som Kurt Lewins ställningstagande: »Die *Lebensnähe* des Experiments ist nicht in der quantitativen Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zu suchen, sondern entscheidend ist, ob beide Male /das heisst im Leben und im Experiment/ wirklich derselbe *Geschehenstypus* vorliegt» (Gesetz und Experiment in der Psychologie, Symposium I, Berlin 1927, s. 419 f.).

Med dessa synpunkter på en viktig psykologisk metodfråga må anmälan avslutas. Det är tydligt, att de i frågeställningen »Experiment—Leben» ingående begreppen i enlighet med den inledningsvis berörda tendensen inom modern forskning visa långt utöver det enskilda ämnesområdets gränser.

BENKT-ERIK BENKTON

FOLKE HOLMSTRÖM: *Medmännklighet — en väg ut ur nuets kris? Sju kapitel om vad Inomeuropeisk Mission — Individuell Människohjälps — är och vill.* 240 ill., 436 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1957. Pris häft. kr. 10: —, inb. kr. 15: —.

Denna bok ger icke blott en historik över det imponerande hjälparbete, som utförts av den kända sammanslutningen Inomeuropeisk Mission, utan vill också redogöra för verksamhetens motivering och målsättning liksom för dess egenart till skillnad från andra svenska hjälp-

tioner. Ursprunget var en av författarens maka personligt förnummen kallelse till en ny missionsgärning i vår egen världsdela. Bakom denna låg dels intrycket av hedendomens och avkristningens framsteg i förkrigstidens Europa med dess förfärande symptom på särskilt rättens område, dels önskan att försöka komma enskilda människor till hjälp i ett akut nödläge. En bestämd uppfattning av det andliga läget kom att bestämma den närmare utformningen av denna nya missionsinsats.

Bokens omnämmande i denna tidskrift är närmast föranlett av dess avslutande kapitel, Idéer i bakgrunden, ss. 369—423, där författaren, som vid sidan av sin maka varit den främste arbetaren i IM:s verksamhet, ger en teologisk motivering för hjälparbetets utformning och därvid även lägger fram några teser angående en kristen insats i nutida samhälls- och kulturliv. Det andliga läget i Västerlandet nödvändiggör ett utplånande av den gamla gränsen mellan »kristna» länder och »missionsfält». Evangeliets kamp för att vinna människor, folk och kulturkretsar föresnumera utefter en enda gemensam front, där kyrkorna i kristenhetens gamla kärnländer står sida vid sida med de unga kyrkorna bland de färgade folken. Bakom kallelsen till en speciell mission ligger alltså övertygelsen, att också Europas av gammalt »kristna» länder på nytt måste erövrast, om Kristuslivets kraft åter skall få göra sig gällande i folk- och kulturliv. Den nya missionsväckelsen måste ta sin början inom de kristna kyrkorna själva, vilkas liv och arbete också präglats av sekulariseringen. Nedbrytandet av den traditionella gränsen mellan inre och yttre mission nödvändiggör också en ny missionsmetod, som upphäver den inre avgränsningen mellan ordets och handlingens vittnesbörd i den kristna missionsgärningen. Evangeliet måste ta gestalt i nya, realistiska livs- och gemenskapsfor-

mer, om vår tids människor skall kunna vinnas: förkunnelse och samhällsarbete, kerygma och diakoni, själavård och kroppskultur måste få samverka i byggandet av en »rekristianiserad» kultur.

Den yttre nöden bland Europas flyktingsskaror vid begynnelsen av IM:s verksamhet liksom över huvud det andliga läget i Europa (s. 400) gjorde det naturligt att dess insats närmast blev »en missionsgärning i diakoniens form» (s. 320), där den karitativa sidan av missionsuppgiften kom att väga över gentemot den rent evangelisatoriska. Men riktpunkten måste vara att ta hand om *hela* människan. Holmström avgränsar här den bibliska totalitetsaspekten på människan såsom till både ande, själ och kropp en Guds goda skapelse gentemot en från antiken ärvd dualistisk uppdelning av människan i en högre, andlig del och en lägre, sinnlig: i förra fallet går den avgörande skiljelinjen mellan ont och gott vertikalt och delar människorna i onda och goda alltefter deras viljeinriktning, i senare fallet horisontalt mellan en högre andlig sfär och en lägre jordisk sfär, varvid frälsningen betyder befrielse från kroppsligheten. Den bibliska synen leder såväl till en bestämning av frälsningen såsom till ett positivt intresse för de olika förhållanden, i vilka människan lever, värld, kultur, samhälle etc. Den bibliska synen har alltså bestämda kulturfilosofiska och praktiskt sociala konsekvenser. Ett kristet missionsarbete efter dessa linjer måste därför dels ta sikte på att hjälpa människan såväl andligt som materiellt, utan att spela ut någon av dessa sidor i verksamheten mot varandra, dels sikta på en förnyelse av alla sidor av mänskligt liv under Andens ledning, då ingenting i människans yttre liv kan vara likgiltigt för Guds rike. Man måste frimodigt dra ut konsekvenserna från evan-

geliets innersta till dess praktiska tillämpning i det sociala, ekonomiska och politiska livets alla vrår och så söka rekristianisera det i våra dagar starkt sekulariserade människolivet.

Utmärkande för den allsidiga människovård, som IM:s verksamhet innerst inne vill vara, är nu att den medvetet tar sikte på den enskilda människan och hennes upprättelse: initialerna IM kunna ju ock uttydas Individuell Människohjälp. Denna tanke ligger bakom det, som i yttre, tekniskt avseende mest markerat skiljer IM:s arbete från annan liknande svensk hjälpverksamhet: medan de andra organisationerna i regel översänder de insamlade gåvorna till välgörenhetscentraler i de länder, dit gåvorna skall gå, att av dem fördelas, har IM haft som princip att i största möjliga utsträckning genom egna ombud, oftast frivilliga, högt kvalificerade medarbetare, följa gåvan hela vägen från givaren fram till mottagaren. Avsikten med detta har ej blott varit att få till stånd en så vitt möjligt opartisk fördelning av insamlade gåvor till just dem som haft mest trängande behov därav. Utan hänsyn till den hjälpbehövandes politiska, sociala och religiösa hemvist har man velat genom den materiella gåvan få till stånd en nyskapande, upprättande personlig kontakt med den hjälpbehövande. Avsikten har varit att den enskilde ej blott skall känna sig som objekt för välgörenhet, utan genom den omedelbara mänskliga kontakten hjälpas fram till en personlig upprättelse och förnyelse, för att därigenom själv väckas till ansvaret för omsorgen om sin nästa. Författaren vill fånga det innersta i IM:s sätt att arbeta i formeln: *Målmedveten medmänsklighet*. I en tid av starkt kollektivistisk inriktning, som hotar att förkväva individen, har man i evangeliets anda sålunda velat hävda den enskildes intressen gentemot en förslavande kollektivism, men samtidigt ock-

så velat betona vars och ens plikter mot och ansvar för gemenskapen: den enskilde upplever sin personliga egenart just som lem i den mänskliga gemenskapens sammanhang, där han finns till just för att tjäna sin nästa, medmänniskan. Och här tänker sig författaren den kristna gemenskapens ringar naturligt vidgade utåt mot en förbrödring av hela mänskligheten och ser i Inomeuropeisk Missions idé ansatsen till en internationell freds- och försoningssträvan på kristen grund.

Den av evangeliets missionsbefallning inspirerade uppgift, som IM gjort till sin, har av initiativtagarna från början med avsikt icke knutits till ett bestämt samfund, utan ställts på ekumenisk grund. Medan den ekumeniska rörelsen icke ens i Nathan Söderbloms eget hemland vunnit någon förankring i kristenfolkets djupa led, har enligt författaren en konkret arbetsuppgift på ett helt annat sätt visat sig kunna samla kristna från skilda samfund till endrätigt samverkan. Att IM här gjort en betydande insats på »hemma-ekumenikens» område är ställt utom allt tvivel. Också i sammanhang, där den konfessionella splittringen varit betydligt svårare än i vårt i stort sett religiöst enhetliga land, har IM:s patos för kristen endrät och dess ekumeniskt vidhjärtade form av kristen mission visat sig kunna leda till ökad förståelse mellan olika konfessioners företrädare.

Syftet med Folke Holmströms bok om IM är ju i första hand att överbringa ett angeläget budskap till vår tids människor. Men den har ock många tankeväckande teologiska aspekter, kanske framför allt i kulturfilosofiskt och socialetiskt avseende. Den teoretiska grundsyn, som ligger bakom IM:s praktiska gärning, framställs i viss anslutning till modern svensk bibel-teologi och Lutherforskning. Det är kanske främst här, som en anmälare känner sig böjd för en del kritiska reflektioner.

Jag tror sålunda inte, trots författarens mycket energiska ansträngningar i den riktningen, att det går att få vare sig Luther eller modern Lutherforskning bakom det begrepp »gudomlig ledning», som tydligen spelat stor roll i denna rörelses historia och som tas upp till särskild behandling i det principiella kapitlet. Det torde snarare höra hemma inom en annan »livsrörelse», som av författaren själv anges till sin inre struktur vara den närmaste historiska analogien till IM, nämligen kväkarrörelsen. En lutherskt orienterad teolog ställer sig också frågande inför det direkta och oförmedlade applicerandet av evangeliet på det politiska och samhällseliga området. Enligt luthersk uppfattning slungas ju evangeliet inte ut mot en gudsövergivnen värld, utan det träder ut i en värld och bland människor, där Gud redan finns och verkar genom sin i skapelsen nedlagda lag och ordning. Den lutherska socialetiken har därför alltid på ett eller annat sätt knutit an till lagens och förnuftets begrepp, som ju enligt Luther skall råda i de världsliga och jordiska sammanhangen. Även där man menat, att det socialetiska problemet ej kan lösas fullt ut utan att man tar hänsyn till evangeliet och Kristustron, har man dock varit angelägen att slå vakt om evangeliets karaktär av att i första hand vara ett frälsningsbudskap och icke en lag för det samhällseliga och politiska livet. Det torde därför vara nödvändigt att konfrontera också de socialetiska problemen med dialektiken mellan lag och evangelium. — Holmström ger här blott korta, programmatiska uttalanden, som skulle behöva ytterligare utföras för att man skulle kunna taga ställning till dem. (Det skulle t. ex. vara av intresse att få reda på hur författaren mera konkret tänker sig den »kristianisering» eller »rekristianisering» av bl. a. det politiska och det ekonomiska livet, varom det talas på ett

flertal ställen i boken, s. 396 och 398 bl. a.) Det ligger emellertid i sakens natur att man inte gärna kan vänta sig en utförligare teologisk framställning i en bok, som närmast är avsedd att tjäna andra syften än de rent teologiska.

OLOF SUNDBY

BIRGIT och STEN RODHE: *Män och kvinnor i prästämbetet. 144 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1958. Pris kr. 8:—.*

Denna bok borde kunna spela en viktig roll i den fortsatta diskussionen om kvinnliga präster vid ett nytt kyrkomötes ställningstagande till lagförslaget. Makarna Rodhes skrift är värd uppmärksamhet och studium av flera skäl. För det första summeras den hittills förda debatten, varvid redovisas alla viktigare argument som framförts både av lagförslaget tillskyndare och motståndare. För det andra ger skriften en alldeles utmärkt översikt över andra kyrkors ställningstagande till motsvarande spörsmål eller näraliggande frågor om kvinnlig kyrkotjänst. Av denna översikt framgår tydligt, att svenska kyrkan nu själv måste välja sin väg, eftersom ett ställningstagande i princip av Kyrkornas världsråd å medlemskyrkornas vägnar är uteslutet. Det står för var och en som läser framställningen också klart, att svenska kyrkans situation inte utan vidare bör eller kan jämföras med förhållanden i andra länder. Ytterligare blir det uppenbart, att en hel del felbedömningar gjorts beträffande den ekumeniska situationen i stort av lagförslaget motståndare — tydligen på grund av bristande insikt om det faktiska läget i andra kyrkor, t. ex. i Finland. Slutligen bör framhållas, att makarna Rodhe framställer klara och betydelsefulla teser både i fråga om bibelsyn och detaljexeges

av en rad omtvistade nytestamentliga ställen av betydelse för ställningstagandet i ärendet samt att de genomför en kritisk diskussion av Anders Nygrens redan mycket omdebatterade syn på kvinnö-emancipationen och automationens roll i ett framtida samhälle.

Beträffande Kyrkornas världsråd påpekas att detta hittills direkt undvikit varje ställningstagande och anbefallt medlemskyrkorna att var för sig lösa alla hithörande problem. Så har skett genom ett uttalande 1955 av den 1954 i Evanston tillsatta studiekommissionen »Department on the Cooperation of Men and Women in Church and Society». Där heter det bl. a.: »Varje samhälle, varje kultur, varje kyrka måste studera Bibeln för sig själv och dra de nödvändiga slutsatserna för sin särskilda situation. Men vi vet och måste förkunna, att Gud har ljus att ge i Bibeln i dessa frågor, att den Helige Ande hjälper oss att överge våra fördomar och vår likgiltighet för att finna nya vägar för ett liv i gemenskap, vägar mot en förnyad kyrka och en förnyad värld» (jfr sid. 119 med hänvisning till broschyren »Men and Women in Church and Society», 3:e uppl. 1957). Den insikt som ligger bakom dessa satser är givetvis bl. a., att Bibeln ehuru den ger klar vägledning om den kristna etikens grundprinciper inte får läsas som ett slags kokbok, från vilken receptet för ett i alla tider likartat ställningstagande kan utletas. De skilda ländernas olika förhållanden kräver stundom olika svar på en och samma fråga. Den aktuella situationen blir visserligen alltför lätt föremål för subjektiv bedömning. Makarna Rodhe hävdar t. ex. att »i inget annat land är inom samhällets skilda områden kvinnans jämställdhet med mannen så långt förverkligad som i vårt land. I inget annat land uppfattas därför på samma vis det faktum, att kvinnan inte får bli präst, som ett hinder för kyrkans

förkunnelse av Kristus, som en förnekelse av evangeliets eget budskap» (sid. 53). En dylik generalisering förefaller anmäla- ren en smula tvivelaktig. En samtidsana- lys innehåller emellertid alltid också ut- sager som kan verifieras, och det före- faller troligt att en undersökning av för- hållandena i skilda länder verkligen skulle ge vid handen, att situationen hos oss verkligen är i ovanligt hög grad tillspet- sad på grund av kvinnoemancipationens nästan konsekventa genomförande. I så fall äger resonemanget bärkraft. Troligt är t. ex., att en sociologisk undersökning av amerikansk lutherdom skulle förklara varför spörsmålet om kvinnliga präster där inte alls känns brännande. Författarna hävdar (sid. 43 f.) att egenartade sociala förhållanden synas råda i de amerikanska lutherska kyrkorna, varför en jämförelse mellan läget hos oss och i USA inte bör ske. Här bygger författarna åter på sub- jektiva intryck. Anmäla- ren, som haft till- fälle att lära känna lutherskt kyrkoliv i USA under en rundresa sommaren 1955 och under en nu mer än halvårslång vistelse i Minnesota, vill emellertid gärna vitsorda att hans egna iakttagelser pekar åt samma håll. Någon vetenskaplig dis- kussion av ämnet föreligger så vitt jag vet inte.

Frågan om kvinnliga präster har emel- lertid länge haft aktualitet i Tyskland. Under andra världskriget fick åtskilliga »Vikarinnen» förrätta full prästtjänst, och i Östtyskland har denna utveckling fort- gått efter krigsslutet. I Västtyskland har de kvinnliga ämbetsinnehavarna däremot genom riktlinjer som 1956 antogs av Tysklands förenade evangelisk-lutherska kyrka fått återta mera underordnade plat- ser. De erhåller »Einsegnung» men ej »Ordination». De teologiska principfrå- gorna har därvid förblivit olösta. Av hög- aktuellt intresse är emellertid att Lübecks lutherska kyrka den 15 januari 1958 be-

slutat inrätta en kvinnlig prästtjänst med titeln »Pastorin». Biskop Heinrich Meyer har kommenterat skeendet i Informations- blatt für die Gemeinden in den Nieder- deutschen Lutherischen Landeskirchen (den 13/2 1958) och därvid bl. a. fram- hållit att Lübecks kyrka kunnat träffa sitt avgörande i konkret uppgörelse med tidi- gare lösningsförsök. Han finner att inga principiella skäl mot prästvigning av kvin- nor äger teologisk bärkraft men att många skäl talar för att en ändring av tidigare praxis nu äger rum. Meyer ställer också frågan om en enda kyrka själv bör fatta beslut i en så viktig fråga och svarar bl. a.: »Vi menar, att vi icke kan göra våra sys- terkyrkor någon bättre tjänst än att änt- ligen handla på en punkt inom ett över- skådligt område och göra erfarenheter, som vi alla behöver» (jfr sid. 135 ff. i makarna Rodhes bok, där stora delar av uppsatsen avtryckts i översättning).

Av särskilt intresse är vidare makarna Rodhes redovisning av läget i Finland, där i fjol ett betänkande »angående den ställning kvinnor vilka avlagt teologisk slutexamen borde inneha i kyrkans tjänst». Av detta framgår att kvinnor i några un- dantagsfall utförde även prästerliga upp- drag under andra världskriget. 1957 hade 42 kvinnor anställts i församlingstjänst, varav 30 i Helsingfors. Kommittéutlåtan- det diskuterar ingående en rad svårighe- ter sammanhängande med att den när- mare arten av dessa kvinnliga tjänster aldrig utretts. Kommittémajoriteten före- slår ett ämbete med ett trängre verksam- hetsfält än prästämbetet. Den praktiska gränsdragningen blir dock svår att genom- föra och är ur teologisk synvinkel konst- lad. De kvinnliga teologerna skulle t. ex. få utdela nattvarden på sjukhus och i fängelser men inte vid enskild sjuvård; ej heller skulle de få predika eller hålla altartjänst vid allmän gudstjänst. En re- servant i kommittén föreslår att kvinnor

skall få prästvigas. Finlands kvinnliga teologers förening hade bl. a. som ett minimum krävt att församlingar av viss storleksordning förpliktigas inrätta ordinarie tjänster för kvinnliga teologer eller, om detta ej går att genomföra, att prästämbetet skulle öppnas för kvinnorna. — Uppenbart är, såsom makarna Rodhe framhåller, att det är orimligt att säga att det finska systemet fungerar »förträffligt» (biskop Cullberg i kyrkomötet).

Beträffande bibelsynen i allmänhet och tolkningen av 1 Kor. 14 refererar makarna Rodhe en del argument från diskussionen i andra länder. Heinz Dietrich Wendland återopade i ett föredrag vid Lutherska världsförbundets generalkonferens 1952 Martin Dibelius' utläggning av 1 Kor. 14: ett bestämt fall i Korint får inte generaliseras. Poängen i kapitlet, då det talas om Herrens bud, är att ordning måste upprätthållas vid gudstjänsten; den speciella anvisningen om att kvinnorna skall tiga är alltså inte »Herrens bud». Denna tolkning av Wendland, som makarna Rodhe ansluter sig till, kan givetvis diskuteras. Den vinner emellertid i trovärdighet om texten inte läses isolerad utan sedan uttolkaren på grundval av övrigt intensivt bibelstudium klargjort vissa principer för sin bibelsyn. Som exempel på en sådan refereras några teser av den amerikanske presbyterianen Dr. Eugene Carson Blake, känd bl. a. från Kyrkornas Världsråds arbete. Hans kyrka öppnade 1956 prästämbetet för kvinnor, och då en kvinnlig präst invigdes den 24/11 1957 kommenterade Dr. Blake bl. a. de omstridda orden i 1 Kor. 14. Följande principer anfördes därvid som grundval för en tolkning, som möjliggör prästvigning av kvinnor: 1. »Bibeln måste tolkas som ett helt, eftersom användningen av enstaka satsar som bokstavig auktoritet för vad vi skall göra eller inte göra leder till kaos.» 2. »Varje del av Bibeln måste

förstås i sitt eget historiska sammanhang innan man kan använda den riktigt för att finna Guds Ord till oss här och nu.» 3. »Bibeln ger oss följaktligen inget bestämt mönster för sociala förhållanden vare sig inom eller utom kyrkan» (jfr sid. 80 ff. i makarna Rodhes framställning). Anmälaren vill för sin del bejaka denna bibelsyn. Det bör i den fortsatta diskussionen vara ett rimligt krav att motståndarna till kvinnliga präster analyserar och framlägger sin bibelsyn klart. Det vore graverande och för svenska kyrkan generande om frågan om kvinnliga präster skulle avgöras negativt under hänvisning till ett eller flera bibelcitats, som om därmed kyrkolagsfrågan en gång för alla fått ett gudainspirerat svar. Frågan om skriftens auktoritet kan icke lösas så statiskt; den genuint lutherska synen måste åter få komma till tals. I detta sammanhang ber anmälaren få hänvisa exempelvis till framställningen i Paul Althaus' kända arbete »Die christliche Wahrheit», § 18, där några av Luthers teser beträffande bibelordets auktoritet refereras och diskuteras. Ur systematisk synvinkel kan för övrigt problemet om kvinnans ämbetsutövning angripas också på en mera indirekt väg genom att man t. ex. ställer spörsmålet om en kvinna som distribuerar nattvardselementen skulle kunna omintetgöra sakramentets validitet. Den som vill bejaka både de lutherska bekännelseskriterierna och en dylik tanke hamnar då i den kuriösa situationen att han måste avvisa donatisterna, som hävdade att ett ämbete i händerna på ogudaktiga personer är verkningslöst (jfr Augsburgska bekännelsen VIII), och likväl göra gällande att *manlig* ämbetsutövning är en nödvändig förutsättning för att ordet skall vara verksamt i kraft av Kristi instiftelse! En sådan orimlig konsekvens är ett tydligt symptom på hur långt från evangeliet och Luther man kan komma genom att läsa Bibeln

som kyrkolag. Om å andra sidan erkännes att evangeliets löftesord överhuvud ej kan omintetgöras av dess tjänare, har spörsmålet om kvinnliga präster redan principiellt reducerats till en lämplighetsfråga.

I diskussion med Nygren, Malmeström m. fl. framhåller vidare makarna Rodhe att principen »olika men likvärdig» låter bra men inte kan omsättas i praktisk lagstiftning. Här vill anmälaren livligt instämma. De spår som i tidigare debatt avsatts av företrädarna för en sorts »skapelseordningens teologi» förskräcker lika mycket som den kusliga verklighet, som i skilda länder blivit följden av accepterandet av principen »separate but equal» på raslagstiftningens område. För anmälaren är det ofattbart att Anders Nygren, som under 30-talet hörde till dem som avslöjade orimligheterna av en dylik skapelseordningsteologi i fråga om folk och stat, nu kan göra sig till talesman för något liknande, då man och kvinna diskuteras. Om denna ordningsteologi utföres under hänvisning till 1 Mos. 1: 27, via Paulus' corpus Christi-tanke eller under hänvisning till båda (jfr Nygrens anförande i kyrkomötet, Allmänna Kyrkomötets Protokoll 1957 I, sid. 52 ff.) blir i sammanhanget betydelselöst. Det teologiskt brännande spörsmålet blir hur det metodologiskt är möjligt att dra någon som helst bestämd konsekvens för etik och kyrkolagstiftning på grundval av sådana hänvisningar. Denna fråga — inte bara kritiken som riktats mot teckningen av kvinnoemancipationens historia — måste rimligen av Nygren kunna besvaras, om hans resonemang skall kunna tas på allvar. Så länge han inte redovisar de bestämda skäl, som leder honom att från corpus Christi-tanken eller 1 Mos. 1: 27 deducera en kvinnosyn, vilken gör kvinnligt prästämbete omöjligt, kvarstår resonemangets orimlighet.

Makarna Rodhe har tvivelsutan gjort

svenska kyrkan en tjänst genom att i sin bok både framlägga föga kända fakta och genom en teologisk argumentering, som inte blir mindre tänkvärd därför att en påtaglig iver för en ändring av kyrkomötets beslut här och var färgar framställningen en smula.

GUNNAR HILLERDAL

Interpretation och agitation.

Det har nyligen kommit ut en liten skrift (av docenten Bertil Gärtner), som på omslaget heter »Ämbetet, mannen och kvinnan i Nya Testamentet» men på titelbladet »Några synpunkter på ämbetet och förhållandet mellan man och kvinna i Nya Testamentet»; på omslagets baksida säges att skriften på ett lättfattligt sätt »visar hur vetenskapen arbetar sig fram genom bibelns värld och gör sina slutsatser». Det kan inte bestridas att det är lättfattligt, och det kan tyvärr heller inte bestridas att vetenskapen ofta arbetar sig fram och gör sina slutsatser på detta sätt; men lättfattligheten är, som ofta i populära framställningar angående aktuella frågor, vunnit genom att man undviker en mängd frågetecken och yttrar sig bestämt om mycket som är i hög grad ovisst; och slutsatserna äro i många fall mycket bristfälliga. Det är nästan bara i en sorts fall som författaren svävar på målet och blir försiktig; det är när det gäller vad kvinnan får göra i församlingen. Det vet man enl. förf. »ytterst litet om» (s. 15, jfr s. 24), med vad kvinnan *icke* får göra, därom kan man lämna besked med kläm. De reservationer och osäkerhetserkännanden som lämnas på de angivna och ett par andra ställen måste ge en godtrogen läsare det intrycket att allt det andra är fast och visst och säkert.

Redan den passus ur 1:a Klemensbrevet som citeras s. 8 ger prov på hur man

genom en fixerad översättning utan upp-lysande anmärkningar kan överskylla dunkelhet och tvetydighet eller få in något annat än vad originaltexten tydligt säger. Stället skulle betyda att Jesus förordnat om ämbetet och gett undervisning därom; det lyder hos författaren: »också våra apostlar visste genom vår Herre Jesus Kristus att det skulle uppstå strid om biskopsämbetet. Därför insatte de i ämbetet de ovan nämnda, då de i förväg hade fått noga besked därom och gav vidare anvisning att andra beprövade män skulle överta deras tjänst när de dog.» Den som bara läser denna översättning tror givetvis att »strid om biskopsämbetet» avser någon djup debatt om ämbetets karaktär och funktion, men stället — det står ἐρις περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς — betyder att det skulle uppstå strid om biskopstiteln (eg. episkopatstiteln, biskopsämbets-titeln), d. v. s. om vem som skulle få biskopstiteln; det var, som det lär ha hänt även någon gång i senare tider, rivalitet mellan olika biskopskandidater. Att detta är meningen visas inte minst av sammanhanget med föregående kapitel. Och ordet πρόγνωσις, som här översattes med »besked i förväg» och därför uppfattas ungefär som »anvisning i förväg», betyder bara att de hade fått »kännedom i förväg», nämligen om att tvisterna skulle upp-komma. »Och gav vidare anvisning» innebär en godtycklig eller i varje fall rent hypotetisk översättning av ordet ἐπινομή, som finns bara i *en* traditionsgren och ingenstädes annars i grekiska litteraturen förekommer i någon betydelse som passar här.

Jag skall inte gå närmare in på det omöjliga att komma från de nytestamentliga orden om att kvinnorna i äktenskapet skola underordna sig; de förklaras som om de ingenting annat betydde än att kvinnorna skola tjäna på sitt sätt, liksom mannen på sitt sätt skall vara sin

hustrus tjänare (s. 30). Detta sista skall alltså vara lika nytestamentligt som det andra (och det är det i djupare mening), men det står ingenting utsagt därom i NT och torde icke ha varit de nytestamentliga författarnas egen uttryckliga och medvetna mening; talet om »det fulla samspelet» (s. 20), som vi nu finna så naturligt, beror på en insikt som man så småningom nått fram till senare. Hade det varit Paulus' uppfattning att »varje försök från mannens sida att härska» (s. 31) var förkastligt, så hade det ju varit nödvändigare för honom att framhäva detta än att kvinnan *inte* skall härska, eftersom det stod i Gen. 3, 16 om mannen »han skall råda över dig». Detta ställe hänvisar Paulus troligen till i 1 Kor. 14, 34, »såsom också lagen säger», vilket ju för länge sedan är observerat, och han gör det tydligen med gillande; men det döljer förf. undan med att säga att han troligen »avser skapelseberättelsen» (s. 23).

Småsaker som kunna avfärdas kort äro att det nyssnämnda »såsom också lagen säger» skulle genom ordet »också» anges som ett underordnat argument (s. 23) — »också» är ett mycket vanligt tillägg till ett »såsom» även utan sådana nyanser — eller att växlingen mellan »och» och »eller» i Galaterbrevet 3, 26 ff. skulle vara viktig och avsiktlig (s. 18) — en sådan växling i negativa led är ytterst vanlig i grekiskan utan några bestämda avsikter. Likaså vill jag icke uppehålla mig vid att 1 Tim. 2, 11 ff. utan vidare användes till att tolka 1 Kor. eller att »Herrens bud» i 1 Kor. 14, 37 direkt skulle syfta på orden om kvinnorna, då det i stället förefaller avse hela kapitlets huvudtema om ordningen och ordningens Gud.

Däremot vill jag yttra mig något utförligare om behandlingen av verbet λαλεῖν »tala» på s. 23. Det påstås att det i NT *alltid* betyder »predika» när det användes

i samband med en gudstjänst. Paulus säger att det i andra församlingar icke tillåtes kvinnorna att »tala», och aposteln ansluter sig till denna restriktion. Författaren till denna skrift säger att detta inte kan gälla något totalförbud för kvinnan att yttra sig i gudstjänsten, eftersom Paulus i 11, 5 utan uttryckt ogillande talat om att kvinnan både ber och profeterar. Därför måste λαλεῖν i 14, 34 f. syfta på det undervisande som försiggick i den offentliga gudstjänsten, och λαλεῖν är rentav »en terminus technicus för att predika». Att det ofta avser predikan när det säges i samband med en gudstjänst är ju självklart och behöver inte påpekas. Men bara några rader längre upp (v. 29) har ju Paulus använt λαλεῖν även om profeternas talande, som enligt författarens mening skulle falla utanför: προφῆται δὲ δύο ἢ τρεῖς λαλεῖτωσαν. Och ordet λαλεῖν har ju en så vidsträckt användning i NT om allt slags talande, att man icke av den omständigheten att det ofta användes om religiös undervisning kan få någon rätt att kalla det terminus technicus för predikan. Författarens »upptäckt» om λαλεῖν har redan burit ytterligare frukter: i nr 21 av »Vår Kyrka» läste jag häromdagen i en artikel skriven av en annan docent att »då Jesu lärjungar enligt Joh. 4: 27 förundrade sig över att han talade med en kvinna, visar ordvalet (lalein), att det inte var fråga om vanligt prat utan om skriftutläggning (Gärtner 23)». Här ha ännu fler hämningar bortfallit, och resultatet har blivit rent nonsens. Om λαλεῖν visar att det gäller skriftutläggning, så måste ju Mark. 1, 34 »han tillstodde icke de onda andarna att tala (lalein)» betyda att han inte ville ge dem venia att predika! λαλεῖν står i NT om allt slags talande, Guds och demoners, herdars och

botade dövstummas, judiska drottningars och romerska ståthållares.

Ordet lalein är i den klassiska attiska grekiskan icke något vanligt ord. Då det förekommer har det för det mesta en familjär eller en litet föraktfull klang, motsvarar ungefär nyanserna i vårt »språka» och »prata». Så är det icke i koinēspråket, där har ordet större utbredning och har blivit allmännare och neutralare till sin innebörd. Men det har ingenstädes i hellenistisk litteratur den frekvens det har i Septuaginta; LXX:s upphovsmän togo till detta litet mer intensiva ord än λέγειν för att återge pi'elformen av det hebreiska *dabar*, som är ytterst vanlig i GT. Därför att det är så vanligt i LXX har det sedan också blivit så vanligt i NT. Klassicismen under kejsartiden reducerade dess användning mycket starkt; i litteraturspråket användas bredvid lalein, såsom också i äldre tid, många andra verb för tala i olika nyanser, som διαλέγεσθαι, ὁμιλεῖν, διεξιέναι, διέρχεσθαι, διατίθεσθαι, ἀποφαίνειν, φιλοσοφεῖν, ἀγορεύειν, δημηγορεῖν, som antingen inte alls eller endast i liten utsträckning finnas i NT, varjämte det enkla λέγειν återerövrar mark som det innehade tidigare men förlorade i hellenistisk tid. Därför är lalein i senare litteratur rikligast företrätt hos de mindre klassicistiska författarna, som ett par av romanskribenterna och Athanasios.

Dessa rader äro icke avsedda som något inlägg till förmån för kvinnliga präster utan för samvetsgrannhet och försiktighet i tolkningen av texter och mot alltför korthuggen ensidighet. Det kan sägas åtskilligt mot kvinnliga präster, men av det i denna skrift, som har begärligt anammats som argument mot dem, är det åtskilligt som inte kan sägas, ifall man vill kunna stå för vad man har sagt.

ALBERT WIFSTRAND

DISKUSSIONSINLÄGG

OM »TROR»-SATSER

I en av uppsatserna i sin bok *Tro, erfarenhet, verklighet* diskuterar prof. Harald Eklund något som han kallar för »trossatsers logik».¹ Vi skall här ta upp några av de frågor han berör.

1. *Termen »'tror'-sats».* Med termen »'tror'-sats» avser vi sådana satser som »Jag tror att det regnar», »Han tror att det regnar», »Jag trodde att det regnade», »Araberna trodde förr att malaria sprids genom moskitons bitt», »Lillan tror på storken», »Pettersson tror på Ingemar Johansson» men också sådana satser som »Jag tror på Gud» och »Hon har trott på Gud». Vi skall koncentrera oss på den typ av »tror»-satser som börjar med »Jag tror att» eller »Jag tror på». Det tycks vara just denna typ Eklund åsyftar med termen »trossats». Att tala om »trossatser» i detta sammanhang är emellertid missvisande; »trossats» betyder ju vanligen något helt annat. (Eklund råkar själv på villovägar genom sin olyckliga terminologi; se t. ex. s. 173–4, där han börjar med att tala om satser av typen »jag tror att (på) ...» och sedan glider över till att yttra sig om »religionernas sakpåståenden», som ju vanligen inte inleds av någon »tror»-fras.)

2. *Om »tro att»-konstruktionen.* Betraktar man de exempel på »tror»-satser vi nyss gav, finner man att två grammatiska konstruktioner använts: »tro att» och »tro på». Vi skall först diskutera »tro att»-konstruktionen och sedan »tro på»-konstruktionen.

Det är absurt att säga »Svamparna är giftiga, men jag tror inte att de är det»,

¹ H. Eklund, *Tro, erfarenhet, verklighet* (1956), s. 165 ff. Engelsk version i *Theoria*, Vol. XXII, Part II, 1956, s. 75 ff., under titeln *On the Logic of Creeds*.

»Jag tror att hästen är svart, men det är den inte» o. d. Varför är det absurt? Den frågan har dryftats rätt flitigt i engelskspråkig filosofi med inlägg av bl. a. G. E. Moore, A. M. Mac Iver, A. Duncan-Jones och M. Black (jfr kap. 4 i uppsatssamlingen *Philosophy and Analysis* (1954), ed. M. MacDonald). Moore tycks ha varit den som öppnade diskussionen, och det är också till honom Wittgenstein hänvisar i sina långt ifrån klara anmärkningar i *Philosophical Investigations* (1953), s. 190–2, som bildar utgångspunkten för Eklunds uppsats. Frågan är intressant för sin egen skull, men den har inte stor betydelse för de religiösa användningarna av »tror»-satser, varför vi skall behandla den ganska kortfattat.

Det har ofta framhållits att när någon påstår något, så har man rätt att dra slutsatsen att talaren vet eller åtminstone tror att det han påstår är sant. Detta förhållande beskrivs ibland så att det finns ett »implicerat sanningskrav» från avsändarens sida,² ibland så att avsändaren »sammanhangsimplicerar» att han vet eller tror det han påstår³ eller att han »signifierar att han inte betvivlar det han säger».⁴

Det har också påpekats att det är en tautologi att en talare tror eller vet det som han påstår.⁵ Det är en tautologi, men därmed är inte sagt att det är ointressant.

² J. O. Urmson, *Parenthetical Verbs, Essays in Conceptual Analysis* (1956), ed. A. Flew, s. 196–7.

³ P. H. Nowell-Smith, *Ethics* (1954), s. 80 ff.

⁴ M. Black, *Saying and Disbelieving, Philosophy and Analysis* (1954), ed. M. MacDonald, s. 117.

⁵ P. F. Strawson, *A Reply to Mr. Selars, Philosophical Review*, Vol. LXIII (1954), p. 224.

Poängen med att peka på denna tautologi är att man på så vis får reda på något viktigt om vad det innebär att påstå något. Det är med andra ord en (partiell) analys av vad vi menar med »påstå» att säga att när någon påstår något, så tror (eller vet) han att det han påstår är sant. (Detta gäller »påstå» i betydelsen »uppriktigt påstå». Ibland används »påstå» i en vidare mening, som emellertid kan analyseras i termer av »uppriktigt påstå».⁶)

Om någon (uppriktigt) påstår att svamparna är giftiga, tror han därför också att svamparna är giftiga, fastän han inte har sagt det explicit. Om han omedelbart fortsätter med att säga att han *inte* tror att svamparna är giftiga, uppstår naturligtvis en egendomlighet.

Egendomligheten eller absurditeten i våra exempel uppstår alltså bara om »tror»-satserna i dem är menade som påståenden. Det finns nu flera ting i dem som visar att de är så menade, t. ex. att de innehåller indikativformen »är» och att de inte står inom citationstecken. I tal framgår det också av det tonfall varmed satserna uttalas.

Vi har funnit att det är en gemensam egenskap hos alla påståenden »p» att de inte kan åtföljas av påståendet »men jag tror inte att p». Detta allmänna samband mellan påståenden och »tror»-satsers gäller naturligtvis också för sådana påståenden »p» som själva är »tror»-satsers (t. ex. »Jag tror att svamparna är giftiga»). Men detta allmänna samband är just genom sin allmängiltighet inte speciellt intressant när det gäller att behandla »tror»-satsers, och vi skall inte säga mer om det.

»Trossatser» uppvisar en särpräglad typ. De uttrycker och betonar både en särskild art av övertygelse och en tros-

sakernas eller trosinnehållens särställning. Att jag tror något innebär, att detta är hänfört till en särskild sfär», skriver Eklund (s. 166). Förmodligen har han då närmast tänkt på vissa »tror»-satsers i religiösa sammanhang, men det ligger något riktigt i vad han säger också om man tänker på mera profana »tror»-satsers. Åtminstone när det gäller *en* vanlig användning av »tro att»-konstruktionen finns det i själva verket ingen anledning att skilja mellan religiösa och profana sammanhang. Vi tänker på det som man kunde kalla »den satskvalificerande funktionen» hos »tro att».

Om man är osäker på något och inte vill göra ett kategoriskt påstående kan man modifiera påståendet t. ex. med hjälp av tonfallet eller genom att skjuta in något av orden »nog», »förmodligen», »sannolikt», »kanske», »väl» osv. »Shakespeare dog nog 1616» är svagare än »Shakespeare dog 1616». Ordet »nog» fungerar som ett slags varningssignal till åhöraren att inte ta uttalandet för kontant utan vidare, talar om för honom att talaren inte är alldeles säker på sin sak. I stället för att skjuta in »nog» kunde talaren ha inlett satsen med »Jag tror att»; effekten hade i stort sett blivit densamma. I många sammanhang är »nog» och »jag tror att» direkt utbytbara; i andra ger frasen »jag tror att» yttrandet en subjektiv anstrykning som gör att det endast delvis kan ersättas med »nog». När »jag tror att» kan ersättas med »nog» fungerar det som satskvalifikator, för att använda en term från Gardiner.⁷ Det som kommer efter »jag tror att», dvs. det påstående som kvalificeras av »jag tror att», är, skulle man kunna säga, hänfört till en särskild sfär just genom att det föregås av »jag tror att»!

⁶ Jfr M. Blacks förut nämnda uppsats samt Definition, Presupposition, and Assertion, *Problems of Analysis* (1954).

⁷ A. Gardiner, *Speech and Language* (2nd ed., 1951), p. 226.

Däremot är det knappast korrekt att säga att »jag tror att» alltid uttrycker en särskild övertygelse, om man med det menar att det alltid skulle vara en huvudfunktion hos »jag tror att» att ge uttryck för en övertygelse av ett särskilt slag. Det satskvalificerande »jag tror att» har inte det till huvudfunktion. Däremot är det klart att man i en viss mening ger uttryck för en övertygelse då man påstår en sats av typen »jag tror att p». Men det gäller alla påståenden, inte bara dem som börjar med »jag tror att».

3. *Om »tro på»-konstruktionen.* Vi skall nu gå in på »tro på»-konstruktionen som är speciellt viktig i religiösa sammanhang, fastän den inte används enbart där. I det religiösa språket talar man om tro på Gud, på en helig allmänlig kyrka osv. Men i andra sammanhang talar man också om en »tro på»: vi säger att vi eller andra tror på idéer, personer och sagoväsen av olika slag.

Vad innebär det att man tror på något av dessa ting? Vad finns det för likhet mellan att tro på den Helige Ande och att tro på Ingemar Johansson? Vad betyder »tro på»?

Låt oss något tillspetsat svara: Det finns inget gemensamt för alla fall av »tro på». »Tro på» fungerar i det avseendet som en rad andra ord i språket, t. ex. »tax», »konst», »kultur», »arbete», »vacker». Det går inte att ange vilka egenskaper som är nödvändiga och tillräckliga för att något skall räknas som en tax eller för att man skall kunna kalla det vackert. Det tycks vara så, att varje djur som korrekt kan kallas en tax kan benämnas så därför att det har en viss uppsättning egenskaper, men denna uppsättning är inte densamma i alla fallen. Ordet »tax» är vad man kunde kalla en familjeterm.⁵ Orden i den heterogena listan ovan är alla familjetermer.

Att »tro på» är en familjeterm har bl. a.

den följderna att det är mycket svårt att in abstracto tala om vad »tro på» har för betydelse. Dess betydelse bestäms från fall till fall av en mängd olika faktorer i den talsituation i vilken frasen användes. Frågar man sig vad »tro på» betyder i satsen »Jag tror på x», kan man inte ge annat än mycket svävande svar. Man kommer att tänka på en rad olika situationer då man hört eller läst orden »tro på»; man erinrar sig vagt vad de som sagt eller skrivit de satser där orden tidigare figurerat har velat meddela när de använde just termen »tro på». Men man kan inte ange någon exakt betydelse hos »tro på».

Säger någon däremot att han tror på spöken, vet man rätt bra vad han vill ha sagt. Det kan naturligtvis vara något olika i olika situationer. Men i allmänhet menar väl den som säger att han tror på spöken inget annat än att han tror att det finns spöken.

På samma vis innebär satsen »Jag tror på Gud» ibland enbart att den talande tror att Gud finns.

Men ofta vill man ha sagt något mer än att man tror att Gud finns när man säger att man tror på Gud. Man vill också meddela att man förtröstar på honom, litar på honom etc. Frasen »tror på» uttrycker stundom engagemang; den har en »engagemangsfunktion».

Det finns knappast någon som förtröstar på spöken. Därför faller det inte någon in att tolka »tror på» i »Jag tror på spöken» på samma vis som man ibland tolkar »tror på» i »Jag tror på ett allsmäktigt, allvist och oändligt varkundsamt väsen». När man tolkar en familjeterm

⁵ Jfr *Philosophical Investigations*, s. 32 ff. (En lättfattlig redogörelse för Wittgensteins »Familienähnlichkeiten» har G. H. von Wright givit i sin essäsamling *Logik, filosofi och språk* (1957), s. 236–8.)

sker det nämligen bl. a. med hjälp av det empiriska vetande man har förvärvat.

I de exempel vi hittills har behandlat har ett försanthållande ingått som ingrediens i »tron på». Man kan inte tänka sig vad det skulle innebära om någon trodde på Gud och *samtidigt* trodde att Gud inte fanns." (Talet om vad man kan tänka sig gömmer f. ö. på svårlösta filosofiska problem och är något som det är svårt att ge en klar mening åt.) Men det finns andra slags användningar av »tro på».

Om någon säger »Jag tror på fullständig socialism», så har man inte rätt att anta att talaren tror att fullständig socialism finns nu. Vad man får reda på är (åtminstone) att han anser att det vore bra med fullständig socialism. Att det förhåller sig så, inser man lätt om man betraktar satsen »Jag tror på fullständig socialism, men det vore illa om den någonsin komme till stånd»; det skulle vara absurd att säga något sådant.

Man skulle kunna tala om en »gerundivfunktion» hos »tror på» i det sista exemplet: »Jag tror på fullständig socialism» är i viss mån liktydigt med »Fullständig socialism bör införas».

Vad beror skillnaden mellan socialism-exemplet och de tidigare exemplen på? Det gemensamma för spöken, Gud och det oändligt varkundsamma väsendet är att de alla är väsen, och man kan inte tro på ett väsen utan att tro att detta väsen existerar. Motsvarande gäller som vi har sett inte för idéer. För det första existerar idéer inte alls i den mening i vilken väsen existerar; för det andra har utsagor om tro på idéer en gerundivfunktion, som gör att det vore fel att omskriva dem med »Jag tror att p», där »p» är en existensutsaga. När det gäller

tro på idéer måste »p» stå för en värdeutsaga, t. ex. en »bör»-sats.

4. Om »tror på»-satsers förutsättningar. Vi skall sluta med att något diskutera »tror på»-satsers »förutsättningar», också här med anknytning till ett ämne som under de sista åren behandlats i anglosaxisk filosofi. Endast tron på väsen kommer att behandlas.

Det vore besynnerligt om än inte alldeles omöjligt att säga »Jag tror att Gud finns och jag tror på honom»; men det är betydligt naturligare att påstå »Gud finns, och jag tror på honom». Den som uppriktigt säger sig tro på ett väsen har redan accepterat att detta väsen finns; han har inget behov att kvalificera sin utsaga med ett tvekande »jag tror att . . .».

Man kan emellertid fråga sig vilket förhållandet är mellan »Gud finns» och »Jag tror på Gud». Kan man t. ex. säga att existenspåståendets sanning är en förutsättning för det andra yttrandets sanning eller falskhet? P. F. Strawson har definierat »förutsättning» så, att ett påstående p förutsätter ett annat påstående q om det är nödvändigt att q är sant för att frågan om p:s sanning eller falskhet överhuvud skall uppstå.³⁹ »Johns barn sover» förutsätter sanningen av »John har barn»; är den senare satsen falsk, är påståendet »Johns barn sover» naturligtvis inte sant, men man kan inte heller säga att det är falskt, eftersom »Det är falskt (eller: det är inte sant) att Johns barn sover» skulle tolkas så att Johns barn är vakna.

Nu förefaller det orimligt att påstå att »Jag tror på Gud» förutsätter »Gud finns». Ty när t. ex. biskop Giertz säger »Jag tror på Gud» talar han säkert sanning, men därav följer inte att Gud finns; medan det är logiskt nödvändigt att John

³⁹ Jfr Hebr. 11: 6: »... den som vill komma till Gud måste tro att han är till.»

³⁹ P. F. Strawson, *Introduction to Logical Theory* (1952), p. 175.

har barn om påståendet »Johns barn sover» är sant (eller falskt).

Likafullt är påståendet »Jag tror på Gud men han finns inte» lika absurt som »Johns barn sover, men John är barnlös». Den som påstår »Jag tror på Gud» måste hålla för sant att Gud finns, liksom den som ärligt försäkrar att Johns barn sover måste hålla för sant att John har barn; blir han övertygad om att Gud inte finns eller att John är barnlös måste han i ärlighetens namn ta tillbaka sitt ursprungliga påstående.

Men det är inte bara så att den som sanningsenligt säger att Johns barn sover måste hålla för sant att John har barn: det är logiskt omöjligt att hans påstående skulle kunna vara sant såvitt John inte hade barn. Men påståendet »Jag tror på Gud (är rädd för spöken, älskar älvor)» kan mycket väl vara sant utan att Gud (spöken, älvor) finns (fastän den som uppriktigt gör påståendet måste tro att dessa väsen existerar); och därmed är sagt att »Jag tror på Gud» inte i Strawsons mening förutsätter »Gud finns».

Vilket är då förhållandet mellan »A tror på Gud (är rädd för spöken, älskar älvor)» och »Gud (spöken, älvor) finns»? »A tror på Gud (är rädd för spöken, etc.)» är i viss mån ett psykologiskt påstående; det säger att A står i en viss medvetandere-lation till något. Detta något kan vi kalla för ett psykologiskt objekt. Det kan ha en motsvarighet i verkligheten men behöver inte ha det. När vi påstår att biskop Giertz tror på Gud, Andersson är rädd för spöken och vi älskar älvor har vi meddelat att biskopen, Andersson och vi står i olika relationer till skilda psykologiska objekt.

Men här är en stor skillnad mellan första person presens och andra personer och tempus. Vår utsaga om Giertz och Andersson lämnade frågan öppen om det psykologiska objektet har ett korrelerat i

verkligheten, men vår uppriktiga utsaga »Vi älskar älvor» besvarar frågan. När vi ärligt påstår något av formen »Jag tror på (fruktar för, älskar) A», där »A» står för ett väsen, har vi nämligen gått i god för att A finns. Och det är detta som gör att ett dylikt påstående inte gärna kan kopplas samman med det satskvalificerade »Jag tror att A finns».

MATS FURBERG och TORE NORDENSTAM

OM »TROR»-SATSER

Reflexioner till Mats Furbergs och Tore Nordenstams analys

Vad som i det följande säges har mera prägeln av kommentar än kritik, beroende på att mina utgångspunkter är mycket likartade med författarnas. De ligger nämligen dels i intryck från filosoferna Phalén och Hägerström och dels hos samma logiska författare som de i uppsatsen nämnda. Avsikten är att konkretisera den religionsfilosofiska problematiken i vad Furberg och Nordenstam kallar »tror»-sats, vilka fakiskt i de religionshistoriska dokumenten har just formen »tror ...». Exempel utgör formlerna »tror på», »tror att», liksom det ofta förekommande, så att säga absoluta, »jag tror» eller »tror du?», vari intet objekt anges.

1. Först ett *deskriptivt* påpekande. »Tror-att-sats» och »tror-på-sats» förekommer i religiösa sammanhang så, att de ofta står varandra förbryllande nära. Exempel ger Lilla katekesen, där själva trosartiklarna har formen »jag tror på» Gud Fader ... Krisus ... Anden, medan förklaringarna har fått formen »jag tror att» Gud har skapat mig ... och sedan innehåller åtskilliga att-sats. I själva grundformlerna, där ramen anges med ett »tror på», kommer sedan sådana punkter som »pinad under Pontius Pilatus», »korsfäst», »på tredje dagen uppstånden», alltså saker gentemot vilka säkerligen atti-

tyden »tro på» inte genomgående kan vara densamma. Viktigt är emellertid att de egentliga tror-satserna har ett »tros-innehåll» vilket man tror på, och om vilket man »tror att» detta visserligen är sant.¹

2. En egendomlighet hos tror-satserna framträder — liksom i Wittgensteins analyser — hos H. H. Price, vars synpunkter berörs i första punkten av Furberg-Nordenstams diskussionsinledning (i det följande kallad »I»). Jag skulle, för att använda ett tillfällighetsuttryck, vilja tala om trosutsagornas »kontextuella isolering» eller utbrytning. Hos Price framträder denna i det djärva generella påståendet, att »religiös tro» är »oberoende av både bevis och sannolika argument»² (vilket för övrigt, åtminstone i generell form, är religionshistoriskt oriktigt).

Ett sådant oberoende berör dels den troende eller »subjektet», som inte skall påverkas av argument, och dels det trodda, *med avseende på vilket* man skall vara oberoende av bevis och argument. Det är nämligen ett sakförhållande eller saksammanhang som på antytt vis har brutits ut, och om vilket man skall vara övertygad utanför argumentation. Det är detta jag, under betoning av att det sker med användning av »vissa av de citerade uttryckssätten»,³ har formulerat så, att »(bland annat) religionernas *sakpåståenden*» eller »de 'religiösa innehållens' saksammanhang» deklarerar vara totalt oberoende av andra saksammanhang.⁴ Terminologien ansluter till diskussionen och de religionshistoriska texterna, och det missförståndet behöver inte uppkomma, att religionens sakpåståenden skulle åsyfta enkla historiska och faktiska ting i stil

¹ Jfr Matt. 9, 28: »Tron I, att jag kan göra detta?»

² Anfört i mitt arbete »Tro, erfarenhet, verklighet», 1956, 173.

³ A. a. 173.

A. a. 174.

med trosbekännelsens notis om Pilatus. På denna notis tror man inte i någon här relevant mening. Däremot *tror* man — ofta — att Kristus lever, att detta betyder något för nuet, att han förlossat, förvärvat och vunnit människan och många andra likartade ting.

En följd av dessa förhållanden är, att »tro-på»-konstruktionen inte kan sägas vara »speciellt viktig i religiösa sammanhang».⁵ »Tro på» och »tro att» kan inte hållas isär på ett så enkelt sätt att den förstnämnda konstruktionen kan tillerkännas speciell vikt.

3. Jag kan instämma med inledarna i, att Wittgensteins anmärkningar om trosbegreppet är »långt ifrån klara».⁶ Men enligt min uppfattning är grunden här till en annan än ett så att säga individuellt (och formellt) misslyckande. Det är en traditionell och djupt liggande svårighet i religiöst språk och religiöst saktänkande som kommer till synes hos Wittgenstein. Här liksom i religiöst tänkesätt får man i vissa sammanställningar fram problem av följande typ:

a. En tro skall vara absolut viss. Hur går det ihop med, att jag i så många sammanhang använder ordet tro just när jag *inte* är viss? Och hur kommer det sig, att det så ofta heter »jag tror» just när jag *inte vet*, och omvänt »jag vet» då det är onödigt att stanna för uttrycket »jag tror»?

b. Tro och »se» sätts hos Wittgenstein (liksom i Bibeln) i relation, vilket ger upphov till många frågor. Exempelvis: om det någon tror är detsamma som det han ser, så att det först är då man »tror sina egna ögon» som en definitiv övertygelse uppkommer. Eller å andra sidan: Vad betyder tro *och* se med en riktig fördelning av övertygelseinnehållen på de

⁵ Ovan 148 a.

⁶ Ib. 146 b.

båda funktionerna? Eller »tro utan att se», kanske i betydelsen av övertygelse om det osynliga? Hebréerbrevets formler om tron som en »fast tillförsikt om det som man hoppas, en övertygelse om ting, som man icke ser»⁷ har som bekant spelat en utomordentlig roll i trosbegreppets historia. En rent konkret fråga är: Vad betyder Wittgensteins sats »man kann den eigenen Sinnen misstrauen, aber nicht dem eigenen Glauben»?⁸

4. Svårigheterna i att använda »tror»-satser är inte bara verbala. De gäller över hela linjen språk, formell logik och åskådliga sakliga sammanhang. Det är främst i anknytning till konkret begreppsbildning, föreliggande i religionshistoriska dokument, som analyserna bör utföras. Eftersom de från begynnelsen religiöst »belastade» begreppen har upptagits av exempelvis filosoferna Reichenbach, Scholz och Wittgenstein, och eftersom tanken på en parallell och ett alternativ mellan tro och veta är gängse, är faktiskt den formella och innehållsliga analysen en viktig allmänfilosofisk uppgift, till vars lösande, så vitt jag kan se, hittills endast ansatser föreligger.

Det *kan* vara så, att formeln »jag tror . . .» vid analys visar sig åsyfta två oförenliga saker som helt enkelt *inte kan erhållas* på samma gång. Ett påstående av typen »jag tror detta, och det är absolut visst» är, förefaller det, snarast en motsägelse.⁹

5. I sammanhanget bör också frågan om uttrycket »tro på» såsom *familjeterm* beröras. Det är möjligt att det inte finns något gemensamt för »alla fall av 'tro på'». ¹⁰ Å andra sidan *brukar* man dock använda familjetermer just när det finns

något gemensamt. Och så vitt jag förstår existerar faktiskt åtskilliga till och med överraskande gemensamheter mellan allmänfilosofiskt och religiöst språkbruk och tänkande (så enligt min uppfattning hos Kant, Wittgenstein, Reichenbach och andra). Det torde vara så, att i kvalitetsutsagor av typen »är sant», »är visst» eller: »denna utsaga är av vikt» de anförda uttrycken brukar fungera som familjetermer, vilka markerar något gemensamt för vissa satser. De äger alla något som starkt liknar formeln »detta tror jag». Reichenbachs tanke om de satser som inte är absolut evidenta men sannolika och har »vikt» är en generell teori som hänför dem till en och samma familj med utpräglade gemensamma drag.¹¹

6. Slutligen frågan, om ett påstående att man *vet eller tror* något är en tautologi.¹²

Jag anser det missvisande att i sammanhanget tala om tautologier. Det är riktigt, att man genom påståendena »tror» eller »vet» »får reda på något viktigt om vad det innebär att påstå något». Men detta sker inte genom att man »pekar på denna tautologi». ¹³ Det är påtagligt, att tvärtom något viktigt och nytt säges om den talandes förhållande till det sagda liksom om dettas innebörd. Uppfattningen att en tautologi skulle föreligga beror sannolikt på, att språket genom en mycket liten förändring, eller genom att göra en alltför omärklig operativ förändring, skapar ett sken av tautologi.

Beträffande trossatserna förefaller detta uppenbart: Man säger ingenting tautologiskt men tvärtom mycket nytt — och på sätt och vis förvirrande mycket på en gång — med formeln jag »tror detta».

HARALD EKLUND

⁷ Hebréerbrevet 11, 1.

⁸ Philosophical Investigations, 1953, 190.

⁹ Jfr Heinrich Scholz, Religionsphilosophie, 2. Ausg., 1922, 79.

¹⁰ Ovan 148 a.

¹¹ Jfr H. Reichenbach, Experience and Prediction, 1938, 285 och 23 ff.

¹² Se ovan 146 b.

¹³ Ib. 147 a.

UNIV. BIBLIOTEKET

21. JULI 1953

LUND