

GUDSTJÄNSTEN OCH REFORMATIONEN

AV TEOL. DOKTOR GUSTAF TÖRNVALL, HALLESTAD¹

Under en mycket lång period i den teologiska forskningen har frågan om gudstjänsten och reformationen knappast varit något problem. På teologiskt håll har man ofta ansett de gudstjänstliga frågorna såsom en bisak i jämförelse med reformationens nyskapelse i dogmatiskt och etiskt hänseende. De stora teologiska läroböckerna syssla med de centrala trosfrågorna men ägna föga uppmärksamhet åt gudstjänsten. Detta avspeglas i ämnesrubriker sådana som Rechtfertigung und Versöhnung, das Verkehr des Christen mit Gott, Neubau der Sittlichkeit. Frågan angående gudstjänsten, dess väsen och förhållande till de centrala trosfrågorna framstod knappast som något problem, den var till sin egentliga karaktär något självklart och berördes föga av den teologiska forskningens framsteg. Hur man på detta håll såg på saken, kommer t. ex. till synes i Achelis' definition av liturgikens begrepp. Den är, säger han, läran om de fasta kultformer, vari kyrkans enhetlighet yttrar sig. Man frestas sålunda här lätt till den slutsatsen, att det egentligen icke var reformationen, som var liturgiskt ointresserad utan snarare den evangeliska teologien i sitt tidigare skede.

På liturgiskt håll åter kom man snart nog att inta en negativ hållning till reformationen. Hos Luther t. ex. fann eller menade sig den enbart liturgi-historiskt intresserade finna en föga givande produktion, varför han sökte sig till andra källor för det liturgiska vetandet. Småningom godtogs det som en allmänt erkänd halvsanning, att Luther var liturgiskt ointresserad och att hans teologiska intresse icke rörde sig om något annat än rättfärdiggörelsen genom tron. Ja, stundom kom domen över reformationens liturgiska insats att falla mycket hård. Brilioth citerar i sin bok *Nattvarden* en tysk forskare, som betecknar den lutherska gudstjänstordningen som blott »ruinen av en gudstjänst», men anför själv samtidigt

¹ Oration: vid prästmötet i Linköping 1954.

till dess försvar, »att den gammallutherska gudstjänstformen ägt en förvånansvärd livskraft, att den fostrat en djup och egendomlig kyrkofromhet samt inspirerat en kyrkomusik och en kultpoesi, som knappast överträffats».

När den liturgiska vetenskapen på detta sätt icke fick något stöd från teologiskt håll utan hänvisades till sig själv, kom den, som Vilmos Vajta framhållit i inledningen till sitt arbete över gudstjänstens teologi hos Luther, att söka sina källor på annat håll än hos reformationen. Ett visst främlingskap för reformationens betydelse i liturgiskt avseende blev följden och en huvuduppgift för den liturgiska forskningen blev att i anslutning till traditionen bestämma det liturgiskt *riktiga*, i stället för att taga sin utgångspunkt i reformationen. Därmed står det klart, att frågan om gudstjänsten och reformationen är given såsom ett problem.

Man måste nu säga, att det låg något onaturligt i denna skilsmässa mellan det teologiska och det liturgiska tänkandet. Det har haft till följd, att båda blivit lidande. En ny syn har därför börjat sätta sin prägel på forskningen, vilken innebär, att man söker kontakt mellan de båda disciplinerna. Allmänt börjar man nu erkänna, att teologien och liturgiken höra samman, ja att teologien är ett liturgiens element. Vid de två senaste världskonferenserna i Hannover och Lund ha de liturgiska frågorna intagit en framskjuten plats. Mer och mer synes uppmärksamheten inriktas på gudstjänsten som ett centralt trosfaktum. Betecknande säger professor Peter Brunner i sitt stora föredrag vid Hannover-konferensen: »Den gudstjänst, som omspanner hela vårt liv, har sitt levande centrum i den gudstjänst, som sker i församlingens närvaro.»

I detta sista uttalande av Peter Brunner framskyntar något av det som tycks vara problemet framför andra i det reformatoriska gudstjänstbegreppet. Han nämnde ordet gudstjänst i en *dubbel* betydelse, dels den gudstjänst, som omspanner hela vårt liv och dels församlingsgudstjänsten. Reformationen tycks alltså känna begreppet gudstjänst i en dubbel betydelse, alltså inte endast i den bland oss vanliga betydelsen av offentlig församlingsgudstjänst. Hur förhåller det sig med detta spörsmål? I viss mån måste man säga, att detta för oss är ett problem, vi som äro vana att vid ordet gudstjänst tänka i första hand och kanske uteslutande på församlingsgudstjänsten. Låt oss söka finna ett reformationens svar på denna fråga: vad är gudstjänst?

1. Vad är gudstjänst?

Gå vi till Luther såsom den främste av reformatorerna, finna vi snart, att den dubbla innebörden av gudstjänstbegreppet är flitigt företrädd hos honom. Han talar både om gudstjänsten i mera allmän betydelse såsom omfattande hela det kristna livet och gudstjänsten i speciell betydelse. Men det märkliga är, att de stå fullständigt oförmedlat vid varandras sida så, att någon motsättning mellan dem icke synes kunna komma i fråga. Taga vi först fasta på själva ordet gudstjänst och fråga vad Luther menar därmed, så finna vi snart svaret klart och otvetydigt i hans predikningar. I en predikan på 15:de söndagen e. Tref. heter det: »På detta sätt måste vi här tala om Guds tjänst: att tjäna Gud är ingenting annat än att höra, vad han säger, göra det gärna och med flit.» Luther utgår i detta sammanhang helt enkelt från begreppet att *tjäna* någon. Liksom husfadern eller husmodern utdelar befallningar till sina barn eller tjänare, så gör Gud detsamma, och gudstjänsten kan därför icke vara något annat än att lyda Guds befallning. I en predikan över Luk. 14. 1. 11 utföres tankegången ytterligare: »Att helga sabbaten är att höra Guds ord och göra heliga gärningar, älska sin nästa och antaga sig hennes nöd och elände, vara lydig, misskundsam, vänlig, hjälpsam, trösta och hugsvala, gärna giva mat och dryck m. m. Sådant skall man göra om sabbaten och det heter att rätteligen tjäna Gud». Ofta träder tanken på kallelsen i förgrunden. Den som vill tjäna Gud behöver icke företaga sig »något besynnerligt». »Han må bliva i sitt kall, göra vad hans överhet, hans ämbete och stånd kräva och fordra.»

I en mångfald olika vändningar återvänder samma tema. Belysande för hur Luther kan variera det, är en predikan på juldagen över änglarnas lovsång: »De kära änglarna sammanfatta här ganska vackert vår Herres gudstjänst. För det första skola vi låta äran vara i himlen och lova och prisa Gud allena. För det andra skola vi leva broderligen med varandra på jorden och icke följa djävulens ständiga ingivelse.» Med en expressiv bild skildrar han, huru vi skola liksom kasta rättfärdigheten, heligheten och visheten uppåt och giva Gud allena äran.

Söker man efter det särskilt utmärkande för eller det nya i detta reformatoriska gudstjänstbegrepp, så är det två drag, som framträda med stor tydlighet och som vi ej ha råd att mista. Det första är bredden, universali-

teten i begreppet. Gudstjänsten riktar sig uppåt mot Gud, det är att känna hans hjärtelag mot oss och förtrösta därpå, men det innefattar också vardagslivets plikter mot hem, överhet och kyrka. Med gudstjänsten menas församlingsgudstjänsten men också kärlektstjänsten mot nästan. Det är tydligt, att gudstjänsten icke känner några gränser utan sträcker sig lika långt, som Guds ord och Guds värld räcker. I skriften *Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde* är församlingsgudstjänsten det förnämsta och det är ingalunda tal om att upphäva den. Men å andra sidan kan det också i skriften *Ordnung eines gemeinen Kastens* heta, att det finns ingen större gudstjänst än den kristna kärleken, som består i att ha omsorg om de behövande på samma sätt som Kristus säger i skildringen av den yttersta domen. Det finns sålunda näppeligen något område inom den mänskliga sammanlevnaden, där icke gudstjänst i någon form kan eller skall tillämpas. Gudstjänstbegreppet är universellt, det är ingen terminus technicus, på alla punkter i tillvaron, där människan är i verksamhet, skall Guds herravälde upprättas.

Det andra draget är, att det reformatoriska gudstjänstbegreppet vid ett närmare studium visar sig bära en överraskande *aktiv* prägel. Reformationen sörjer för, kan man säga, att den i verklig mening levande gudstjänsten icke försvinner ur kristenheten, den som aldrig riktigt kan bli endast institution. Gudstjänsten är Kristi levande regemente på jorden, ett Guds regeringssätt över kristenheten och ett uttryck för den omedelbara gudskontrakten. Gud vill icke bli isolerad till en enda punkt, detta är reformationens starka gudstjänstliga medvetande, han griper in på livets alla områden med sitt styrande och ledande ord. Självfallet är det mottagande momentet, det passiva eller rörelsen uppifrån och nedåt starkast betonad; det hör liksom till själva förutsättningen. Men det är icke endast denna sida som fångslar och gör gudstjänstbilden levande. Det är lika mycket rörelsen nedifrån och uppåt. Gudstjänst är uppfordran till att höra, lyda, älska och tjäna. Gudstjänst är människan i aktivitet vare sig det gäller tillbedjan i liturgi form eller samhällelig gärning, den är verk och gärning, även om den icke får *bedömas* som ett verk gentemot Gud.

Hela denna livfulla, rörliga bild av gudstjänsten i hela dess vidd från landsstyrelsens ansvarsfulla uppgifter, näringsomsorgernas och skolornas arbete till hemmets och privatlivets område samlar sig till sist liksom i en

enda spets, som ger gudstjänstbegreppet dess differentiering. All rörligheten, hela den mångfaldiga tjänsten samlar sig till sist i en enda gudstjänst. Det är *trons* gudstjänst. »Tron på Gud», heter det i stora Galaterkommentaren, »är den högsta gudstjänst, den största undergivenhet och lydnad och det största offer. Den är den högsta gudstjänsten, därför att den ger Gud ära, som honom tillkommer. Där det icke finnes tro, där kan det ej heller finnas någon gudstjänst i verklig mening, ty där har Gud intet majestät längre. Därför måste tron givas första rummet i fråga om all gudstjänst, ty det finns ingen större, bättre eller Gud täckare fromhet eller gudstjänst i hela världen än tron.» Det skulle kunna sägas mycket om denna sidas betydelse i vårt sekulariserade samhälle, men det skulle föra för långt i detta sammanhang.

Men är nu icke detta reformatoriska gudstjänstbegrepp redan så gammalt i den evangeliska kristenheten, att det mist sin kraft? Så länge Ordet på allvar fick vara den högsta samhällsauktoriteten, kunde de olika samhällsfunktionerna också subsumeras under detta och betecknas som gudstjänst, men läget är nu ett helt annat. Ordet är icke längre det enande bandet mellan kallelsen och församlingsgudstjänsten. Den gamla samhällsbilden har ohjälpligt gått itu och kallelsen är icke längre gudstjänst utan teknik, produktion och socialvård och gudstjänsten står vid dess sida såsom något speciellt för sig, kanske med riktigheten som förnämsta princip. Är nu icke detta en nog så allvarlig invändning, som äventyrar det reformatoriska gudstjänstbegreppets giltighet och aktualitet? Problemet finns där och är detsamma som vi nyss sågo vid frågan om gudstjänstens dubbla innebörd. Det kan sägas ligga i den sekulära synen på samhällslivet eller i detta, att kallelsen förnimmes som något annat än gudstjänst. Men i grunden var problemet detsamma på Luthers tid. Också då drogs gränsen skarp mellan gudstjänsten eller mässan och världslivet, motiveringen var blott en annan. Vad var det då som gjorde, att Luther icke degraderade världslivet utan liksom ställde det i paritet med gudstjänsten eller med andra ord gav det en plats i gudstjänstbegreppet. Var det t. ex. skapelsetanken? Nej, det finns för reformationen *en synpunkt*, som skär tvärs igenom både kallelse och gudstjänst, mitt igenom både världsliv eller samhälle och kyrka eller samfund. Det är frågan om gudstjänstens sanningvärde eller skillnaden mellan sann och falsk gudstjänst. Detta är reformationens huvudsynpunkt på gudstjänsten: den är antingen sann eller

falsk. Det finns icke två slags gudstjänst utan endast ett slags gudstjänst, nämligen den sanna gudstjänsten. Detta är reformationens egentliga gudstjänstproblem, icke den dubbla innebörden i gudstjänstbegreppet — ty då äro vi redan beroende av en senare frågeställning — utan detta att rätt skilja den sanna gudstjänsten från den falska.

2. Sann och falsk gudstjänst.

Denna för reformationen grundläggande skillnad mellan sann och falsk gudstjänst belyses närmare av den tyske forskaren Götz Harbsmeier i en uppsats med titeln Gottesdienst und Geschichte i 3:dje häftet av Theologische Rundschau 1953. Utgångspunkten för uppsatsen är Vajtas förut nämnda avhandling. Harbsmeier ställer där mot varandra två olika sätt att se på och tänka över gudstjänsten. I det ena fallet utgår man från kulten som ett gudomligt objektivt skeende, vilket i princip är skilt från världen. Gudstjänsten blir då själva kontaktpunkten mellan en översinnlig värld och en fysiskt sinnlig. I det andra fallet utgår man primärt icke från kulten utan från en personal dualism, från tron, i vilken Gud själv tänkes närvarande. Medan gudstjänsten i det första fallet tänkes som en process, ett heligt handlande, i vilket människan inlemmas för att heliggöras, är gudstjänsten i det andra fallet Guds kungörande av ett *budskap* till människan, genom vilket han sänder henne ut i världen att gå hans ärenden. Medan i kulten ett ständigt behov av komplettering gör sig gällande, är det för den andra gudstjänstformen utmärkande, att man där nöjer sig med de tecken och medel, som Skriften innehåller. I den primärt kultiska gudstjänstformen är det den autonoma människan, som kommer till sin rätt, i det senare fallet lägges tonvikten icke så mycket på kulten själv som fastmer på *syftet* med densamma. Medan den förra gudstjänstformen utbildar en kultens Eigengesetzlichkeit vid sidan av världen, är det i den senare fråga om en Guds kamphandling mot onskans andemakter, varigenom världen känner sig hotad i sin existens. Frågar man till sist efter det sätt, på vilket de båda gudstjänstformerna bestämma sitt sanningsvärde, sitt criterium veri, kommer man också till helt olika resultat. I den kultiskt betonade och utvecklade gudstjänsten kommer sanningsvärdet att ligga i den utförda handlingens riktighet, i den personligt tänkta gudstjänsten ligger sanningsvärdet egentligen icke i kulten i och för sig utan

mera i bruket och syftet med kulten. Sanningsvärdet måste här bestämmas med utgångspunkt från tron.

Utän att vilja erkänna den av Harbsmeier skisserade skillnaden i gudstjänsttänkandet som definitiv är det tydligt, att reformationen icke kan göra den traderade kulten till översta instans. Faran med denna sistnämnda uppfattning är, att man kommer att inlägga för mycket i själva gudstjänstbruket. Det uppstår lätt en falsk *identitet* mellan Gud själv och gudstjänsten som totalitet och sanningsfrågan kommer att redan på förhand vara avgjord, emedan den upprättade gudstjänstformen blir uttryck för Guds egen makt. Gentemot en sådan glidning i begreppet framhålla bekännelseskrifterna, att gudstjänsten bör förstås i sin ursprungliga betydelse endast som offentlig tjänst.

Man kan överhuvud icke förstå reformationens gudstjänstsyn med mindre man utgår från de allmänna synpunkter, som reformationen anlägger på gudstjänsten överhuvud. Det nya och på sitt sätt djarva är, att man utgår från gudstjänsten som en allmänmänsklig erfarenhet, som redan finns i människolivet. »Det har aldrig funnits ett folk så gudlöst, att det icke har inrättat och hållit gudstjänst av något slag», heter det i Stora Katekesen. Människan är så att säga född med gudstjänstbehovet. Man ser i gudstjänsten det urdatum i den mänskliga naturen, som tar sig uttryck däri, att människan alltid dyrkar något. Från dess synpunkt är det fel att tala om en verklig religiös neutralitet eller ateism. Den är antingen uppbyggd eller också beror den på självbedrägeri.

Reformationens gudstjänstsyn präglas från början av det rent praktiska greppet på gudstjänstfrågan. Den teoretiserar icke över gudstjänstbehovet, den sanktionerar ej heller en viss gudstjänstform utan den fångar människan just i den livets situation där hon verkligen står. Pointen i dess gudstjänstsyn består däri, att världen och människan skola känna sig träffade mitt i sitt gudstjänstbehov med frågan: vilken Gud har du? Frågan om Gud står som en väldig ingångsportal till gudstjänsten och dess sanningsfråga. Det klassiska svaret i Bekännelseskrifterna: en Gud kallas det som man väntar sig allt gott av, klargör på en gång icke endast gudsbegreppet utan också gudstjänstsituationen. Gud är icke på deistiskt sätt en tankegud, som tronar i ett sakrosankt fjärran. Han är istället en Gud, som befinner sig i tävlan, ja kamp med andra gudar. Reformationen förnyar därmed den syn, som enligt Gustaf Wingren (Eschatologische

Hoffnung und sozialer Einsatz, Lutherische Rundschau 1953) är utmärkande för Nya Testamentet. Enligt denna har konungen att utkämpa en kamp för att återställa ordningen.

Denna gudstjänstsituation är för reformatorerna det normala, att människan alltid dyrkar något. Skulle man enligt reformatorisk syn vilja föreställa sig människan som på väg till den sanna gudstjänsten, skulle detta vara det första stadiet. Till denna primära tanke kommer nu alltid en annan icke mindre viktig tankegång, om man rätt vill förstå det reformatoriska gudstjänstbegreppet, nämligen den, att människan av naturen har en falsk gudstjänst. Hon bär alltid med sig en avgudatjänst i hjärtat. »Fråga och rannsaka ditt eget hjärta», heter det i Bekännelsekrifterna, »så skall du väl finna, om det håller sig allenast till Gud eller icke. Har du ett sådant hjärta, som kan förvänta idel gott av honom, i synnerhet under trångmål och brist, därtill försaka och lämna allt, som icke är Gud, så har du den ende, rätte Guden. Är det återigen fäst vid något annat, . . . så har du en avgud». Det vill med andra ord säga: för reformationen kan den sanna gudstjänsten aldrig finnas som en färdig och upprättad kult, endast. Den är tvärtom alltid något som på nytt måste upprättas, åter och återigen bringas till stånd. Reformationen kan sålunda icke utgå från ett på förhand fastställt sanningsvärde beträffande gudstjänsten. Den vill ha fältet fritt för sanningsprövningen. Därför är skillnaden mellan den sanna och den falska gudstjänsten alltid den måttstock, som skär tvärs igenom all gudstjänst av vad slag den vara må. Kanske kunde man tillägga, att detta också är både dess styrka och dess svaghet. Ställer man alltså den frågan: hur uppkommer enligt reformationen den sanna gudstjänsten till skillnad från den falska, så måste man först förstå, att det självfallet icke är fråga om att på något sätt upphäva gudstjänsten utan helt enkelt att bringa den i sin rätta gång, in rechten Schwang för att tala med Luther. »Till en början måste vi här ånyo säga», heter det i Apologien, »att vi icke vilja avskaffa mässan utan samvetsgrant bibehålla och försvara den». Vad var det då man ville? Jo, man ville sanning i gudstjänsten, så att den icke någonsin kunde betraktas som ett människoverk utan som en Guds skapelse. Det är med andra ord för reformationen alltid så, att Gud upprättar den sanna gudstjänsten genom tron. Vad man vill förhindra är framför allt detta, att människan blir primus motor vid gudstjänstens upprättande, ty detta omöjliggöres genom

den erfarenheten, att människan av naturen alltid upprättar en avgudatjänst i stället för en sann gudstjänst. Människan tillverkar gudar åt sig, hon är en fabricator deorum, och hennes tro är aldrig ett tomt formalbegrepp utan istället uppfylld antingen av den sanne Guden eller också av avgudarna. Gudstjänsten i verklig mening kan därför aldrig betraktas som ett företag, den är i stället ett angrepp på den falska gudstjänsten, en stöt eller ett stygn, som sättes in mot avgudarna.

Därför kan den sanna gudstjänsten enligt reformationen endast uppkomma på *ett* sätt och det är, när Guds evangelium träder i verksamhet. Det behöver icke nödvändigt vara liktydigt med predikan och åter predikan utan överhuvud när Guds ord på något sätt är i verksamhet. Det må vara i bön, i mässa, i sakrament, i liturgi, diakoni eller kallelse, huvudsaken är, att Guds ord blir den översta instansen, ty annars kan gudstjänsten aldrig bli sann. Och detta av två skäl: 1. Där Guds ord är i verksamhet, förkunnas, där är det omöjligt, att avgudatjänsten kan förbli ostörd. Tvärtom är det så, att avgudarna bringas att rasa över hela linjen, där Guds ord är hört och åtlytt. Man kunde också formulera det så, att Ordet genom sin egen inneboende rättfärdighet är det enda effektiva angreppet på avgudarna. 2. Det andra skälet är, att trons gudstjänst upprättas genom Guds ord, och denna är den sanna gudstjänsten.

Under reformationen tillspetsades denna motsättning mellan den sanna och den falska gudstjänsten framför allt vid striden om den romerska mässan. Bekännelseskriterierna återspegla här tydligt striden i alla dess faser. Gentemot Roms betonande av den sacrificiella och iterativa tanken sätter man den sakramentala. Här tycks finnas en oöverstiglig klyfta mellan den sanna och den falska gudstjänsten. Enligt Apologien är det oförenligt med trons rättfärdighet att beteckna den liturgiska aktionen i och för sig som gagnande till rättfärdighet »utan tro hos prästen».

Har forskningen i nutiden kommit längre, är motsättningen mellan sann och falsk gudstjänst i de båda lägren lika skarp? Allmänt erkännes nu, att det inom hela kristenheten pågår en liturgisk förnyelseprocess. Det finns enligt Vajtas redogörelse för Teologikommisionens förberedande arbete till Evanstonkonferensen en strävan att klargöra »förbindelsen» mellan Guds frälsning och den gärning, som sker i varje gudstjänst. I en synnerligen intressant uppsats i Ny kyrklig tidskrift är Holsten Fagerberg inne på samma linje. Det finns säger han, inom svensk teologi två linjer,

efter vilka man vill förverkliga en förnyelse av gudstjänstlivet. Gemensamt för båda är att de vilja aktualisera frälsningshistorien, så »att det blir ett skeende med människorna nu». Wingren finner i predikan det främsta medlet att aktualisera frälsningsdramat, medan Fagerberg, anslutande till en liturgisk-dogmatisk linje hos Gottfrid Billing vill anlägga samma synpunkt på liturgien. Att aktualisera det gudomliga frälsningsdramat i nutiden är kultens och liturgiens uppgift. Och från denna utgångspunkt söker man sig in i ett interkonfessionellt samtal. Man kan icke vara blind för, att läget nu är annorlunda än på reformationens tid. Det skulle också vara förkastligt att parallellisera problemet om den sanna och den falska gudstjänsten med förhållandet mellan romersk och evangelisk mässa överhuvud. Det skulle heller icke vara sant, om man ville göra gällande, att reformationen nedvärderar liturgien till förmån för predikan. Detta är snarare en senare utveckling efter reformationen. Men å andra sidan kan man heller icke vara blind för, att det liturgiska handlandet bygger på eller har en teologisk motivering till bakgrund. Det måste därför hälsas med tillfredsställelse, att forskningen inriktats just på de liturgisk-dogmatiska frågorna. Ett första betydelsefullt steg i denna riktning har otvivelaktigt tagits genom Vilmos Vajtas förut nämnda arbete om gudstjänstens teologi hos Luther. Där ventileras icke blott reformationens allmänna syn på gudstjänstproblemet utan också den pågående interkonfessionella debatten, som får sin belysning genom framdragande av aktuellt Luthermaterial och utblickar över modern liturgisk forskning.

Skulle man våga sig på en sammanfattning av det närvarande forskningsläget på gemensamma liturgisk-teologiska området med särskild hänsyn till sanningsmomentet i gudstjänsten, så kan det till en början konstateras, att inställningen till liturgien på teologiskt håll är utpräglat positiv. En ökad förståelse för kultens betydelse har otvivelaktigt vunnits genom strävandena från teologiskt protestantiskt håll att övervinna den spiritualisering, som hand i hand med sekulariseringen trängt in på det religiösa området. Även den nya skapelsesynen samt den frälsningshistoriska aspekten ha verkat i samma riktning. Man får heller icke glömma den exegetiska forskningens viktiga rön. Resultatet har blivit, att man på ett annat sätt än tidigare tänker i institutionella kategorier om Guds handlande med världen. En ny enhetlig aspekt på Guds världsstyrelse har anlagts.

Detta är viktigt nog. Men den liturgiska forskningen nöjer sig icke med

detta resultat utan vill gå vidare. Den från Gud nedåtgående rörelsen måste kompletteras med människans väg *till* Gud i kulten. Vajta belyser saken i en uppsats om gudstjänst och ekumenik och säger, att för reformationen var offertanken den falska gudstjänsten men att reformationen å andra sidan har bättre möjligheter att förstå offertanken än skolastiken. Detta mål, en reformerad offertanke, är dock en olöst uppgift.

Sammanfattningsvis kan man säga, att reformationen icke är främmande för en liturgisk utveckling, inom vissa gränser. Luther har aldrig velat upphäva mässan. Han har heller aldrig velat någon motsättning mellan predikan och kult. Träffande säger Vajta: »För Luther låg den springande punkten icke i de yttre formerna för den liturgiska gestaltningen utan i de teologiska motiv, som satte sin prägel på liturgien.» Det är egentligen blott mot missbruket av mässan som Luther vänder sig. I inledningen till Stora Galaterkommentaren erkännes den ceremoniella rättfärdigheten som nyttig och en av Gud given gärningsrättfärdighet. Husbönder och lärare kunna utan fara undervisa i den, »eftersom de icke tillskriva den förmågan att göra till fyllest för synder, försona Gud och förtjäna nåd». Huvudsaken är att liturgien icke sammanblandas med den kristna rättfärdigheten.

Men det går icke att modernisera reformationen hur långt som helst. Hur vägande skäl man än månne uppställa för en liturgisk utveckling, så finns det gränser, som icke få överskridas. Den sanna gudstjänsten måste för reformationen alltid förbli en *trons* gudstjänst. Tvärs igenom all gudstjänst av vad slag den vara må går gränsen mellan den sanna och den falska gudstjänsten. Och för upprätthållandet av denna gräns finns det en osviklig garant, nämligen den, att nådemedlen såsom uttrycket för Guds oförskyllda nåd i Kristus alltid få förbli grundstommen i gudstjänsten, på vilket det hela vilar. De intaga en särställning i förhållande till allt skapat, de äro *res Dei*. Där de icke äro med, kan det icke bli annat än ett enda stort missbruk av Guds skapelse, en falsk gudstjänst.

3. *Gudstjänstens frihet.*

Den vikt, som vi i det föregående sett reformationen fästa vid åtskiljandet av den sanna och den falska gudstjänsten såsom det väsentliga vid all gudstjänst, synes emellertid beröva reformationen möjligheten till en

normativ och enhetlig kult. Gudstjänstbegreppet innesluter både kallelsen och mässan, det blir många kontaktpunkter mellan Gud och människan i stället för en enda, vilket medför stor frihet och formlöshet i den protestantiska gudstjänsten. Själva formen får icke något sanningsvärde eller något frälsningsintresse. I jämförelse härmed synas de andra konfessionerna ha det företrädet, att kunna hänvisa till kultformer, som i sig själva ha ett sanningsvärde. Enligt romersk gudstjänstsyn har traditionen ett omedelbart värde vid sidan av Skriften. Är en gudstjänstform obrutet traderad, så är den *riktig*, d. v. s. den är en sann gudstjänst. Ett typiskt exempel härpå är den romerska tolkningen av nattvardens instiftelseord. Utförandet av den Kristus anbefallda handlingen ger gudstjänsten dess sanningsvärde och dess makt. Även Calvin betonar riktigheten i gudstjänsten enligt den lagiska skriftuppfattningen. Ett visst sätt att utföra gudstjänsten, som strider mot ceremoniallagen i Gamla Testamentet, är en falsk gudstjänst. I båda fallen har man att göra med en lagisk gudstjänstuppfattning.

Man kan icke neka, att gudstjänstens frihet på evangelisk mark är ett problem, särskilt om det kan anses ha medfört en nedvärdering av församlingsgudstjänsten överhuvud och främjat en spiritualistisk gudstjänstuppfattning. För reformationen är det som bekant främmande, att en viss gudstjänstform skulle ha något särskilt företräde. Men den evangeliska friheten har också sin gränser. Den stora allmänna normen möter man i Augustanas 15:de artikel genom satsen, att gudstjänstbruket icke få strida mot evangelium. Friheten skall med andra ord tjäna evangeliet. Reformationen kände nämligen en större fara än friheten och det var tvånget, d. v. s. när riktigheten blev en lag, som antingen pressade människan eller förenklade vägen för henne och skapade en falsk trygghet genom förtjänsttanken. Det ligger en själavårdande tendens bakom, när Luther i *Deutsche Messe und Ordnung* betonar, att gudstjänstordningen icke får förstås som en lag för samvetet.

Otvivelaktigt har gudstjänstens frihet missbrukats av den senare protestantismen. Man har förvandlat gudstjänsten till en inre spiritualistisk gudsgemenskap. Man misstar sig emellertid, om man menar, att detta skulle vara reformatoriskt gudstjänstliv. En överraskning är det i stället att finna, att reformationen sysslat mera ingående med frihetsfrågan i gudstjänsten än man vanligen föreställer sig. Det kan icke vara oriktigt att säga, att den i viss mån för reformationen själv varit ett problem,

kanske icke så mycket i själva sakfrågan som i det praktiska utnyttjandet av friheten som följde.

En andra gräns för friheten är därför kyrkans hävdvunna ordning. Allt som hör till den vill man främja, blott det icke går till övermått. I Von den Conciliis und Kirchen heter det: »Also sollen die Ceremonien auch eine Mass haben, damit sie nicht zuletzt eine Last oder Arbeit werden, sondern so leicht bleiben, dass man sie nicht fuehlt.» Den kristne lever sitt liv i en dubbel relation och friheten gäller blott samvetet. I förhållande till världen och sina medmänniskor kräver tron och kärleken, att den kristna människan underkastar sig den yttre ordningen.

Medvetet väljer reformationen i denna fråga sin egen väg. Den avgränsar sig såväl från Rom som från den svärmiska uppfattningen och vill därför varken påbjuda eller förbjuda gudstjänstbruken. Den kyrkliga ordningen hörde till det område, där man kunde anpassa sig efter kärlekens krav utan att göra ordningen till en trosartikel. I ett märkligt uttalande från år 1522 heter det: »Wir aber gehen auff der mittelban und sagen: Es gilt weder Gebieten noch Verbieten, weder zur Rechten noch zur Linken . . . sondern frei und christlich sein.»

SVENSK PSALMFORSKNING FRÅN PLANTIN TILL BECKMAN

AV TEOL. DOKTOR ALLAN ARVASTSON, ESLOV

Psalmboken har i det allmänna medvetandet av gammalt haft en rang-plats, som motiverat benämningen en symbolisk bok. Denna dess egenskap framhölls också i sextonhundralets svenska psalmboksdebatt vid olika tillfällen.¹ Framför allt var det den svenska psalmboken av år 1695, av konungen påbjuden till uteslutande bruk i rikets kyrkor 1698, som i det allmänna medvetandet fick en så hedrad ställning. En sådan syn på psalmboken som kyrklig bekännelseskraft eller åtminstone något ditåt torde icke ha verkat befordrande på den historiska och litterära forskningen rörande psalmboken i dess helhet och de enskilda psalmerna. Det var bekännelsen och kyrkoläran, som stod i blickpunkten. Frågan om respektive psalmers författare och litterära synpunkter överhuvud måste då få en något underordnad betydelse. Man kunde härvidlag också med viss rätt åberopa sig på vad Luther hade skrivit om kyrkopsalmerna som kyrkans tillhörighet, att det var kyrkan, congregatio sanctorum, Guds folk, som skulle antaga en psalm och erkänna den för riktig, detta åter emedan Guds Ande fanns hos detta folk. Därför var det också så, förklarade Luther vidare, att en psalm, som hade antagits av kyrkan, upphörde att tillhöra den enskilde författaren. Det var icke längre han, som talade i psalmens ord, utan den kristna kyrkan: »Daher spricht man nicht, so singet Ambrosius, Gregorius, Prudentius, Sedulius, Sondern, so singet die Christliche Kirche.»²

För Sveriges vidkommande kan man från början av 1700-talet konsta-

¹ Så i riksrådet 1635 med anledning av Laurentius Paulinus Gothus' *Clenodium* av år 1633 (J. W. Beckman, *Psalmhistoria*, s. 995, not 6, med citat från relativt sen källa). — Frågan om psalmbokens egenskap av symbolisk bok togs även upp med anledning av Jesper Svedbergs psalmbok av år 1694, i skrivelser till kungl. maj:t följande år. (B. Wahlström, *Studier över tillkomsten av 1695 års psalmbok*, 1951, s. 156, 172).

² Luthers *Schriften*, Weimaraufgabe, 54, s. 34 (1543).

tera ett visst intresse för en psalmforskning, som koncentrerades kring rikspsalmboken, som man nu fått, och den närmast till hands liggande frågan var den, varifrån de enskilda psalmerna i 1695 års psalmbok ledde sitt ursprung. Originalupplagan liksom de många upplagor, i vilka denna psalmbok utkom under de närmaste tre decennierna, synes ej ha haft några uppgifter rörande psalmförfattare. Notiser härom fanns emellertid på annat håll. Särskilt bekant är Jesper Svedbergs redogörelse angående vilka som författat de enskilda psalmerna i hans av kungl. maj:t indragna psalmbok av år 1694. Dessa uppgifter, som ingå i Svedbergs Lefwernes beskrifning, utgiven av G. Wetterberg år 1941, äro emellertid behäftade med många misstag enär Svedberg vid den tid, då memoarerna skrevos, hade ett av åldern mycket reducerat minne. På ett ställe i dessa memoarer skriver Svedberg sålunda om sig själv: »Mitt minne förgår mig. Jag mins nu, snart sagdt, ingen ting.»³ Eftervärlden har ibland alltför okritiskt upptagit hans uppgifter. H. W. Tottie lämnar i sin Svedbergmonografi en del exempel på misstag från Svedbergs sida beträffande psalmernas ursprung.⁴ Sina viktigaste handlingar rörande psalmboksarbetet förlorade Svedberg vid branden på Brunsbo 1712.

Den första upplaga, som påträffats av 1695 års psalmbok med uppgifter under varje psalm rörande vem som författat den, är en upplaga, som trycktes i Linköping 1726.⁵ Detta exemplar finns nu på Kungliga Biblioteket. Det kan på goda grunder förmodas, att domprosten i Linköping, Andreas Rhyzelius, som var intresserad av psalmforskning, haft med utgivandet att göra.⁶

Den första hymnologiska avhandling, som är försedd med ett svenskt författarnamn, fastän icke behandlande den svenska psalmboken, trycktes icke i Sverige utan i Martin Luthers stad, Wittenberg, och bar titeln: »De prudentia in cantionibus ecclesiasticis adhibenda.» Den omfattade 76 sidor och försvarades den 16 mars 1723 vid Wittenbergs akademi av gymnasielektorn i Hernösand, Georg Wallin, som då sedan tre år tillbaka befann

³ J. Svedberg, Jesper Swedbergs lefwernes beskrifning, utg. av Gunnar Wetterberg (Skrifter utg. av Vetenskaps-societeten i Lund, 25: 1, 1941), s. 536.

⁴ Frågan om Svedbergs lefwernes beskrifning som psalmhistorisk källa är utredd i: B. Wahlström, anf. arb., s. 36 ff.

⁵ Jfr uppgiften i Beckmans Psalmhistoria, s. 1012.

⁶ O. Plantin, Peri hymnopoian, s. 85. Se det följ. Om Rhyzelius, se bl. a. J. Helander, Biskop A. O. Rhyzelius och hans anteckningar om sitt leverne (1904).

sig på studieresa i utlandet.⁷ Av olika skäl har den emellertid ansetts vara författad icke av Georg Wallin utan av hans lärare och preses, professor Gottlieb Wernsdorf, detta i överensstämmelse med ofta praktiserad sed.⁸ Om nu Wernsdorf är författaren, är det sålunda icke riktigt att som C. W. Skarstedt karakterisera denna avhandling som det första i tryck utgivna resultatet av svensk hymnologisk forskning.⁹ Genom Georg Wallin fick den emellertid en viss betydelse även i Sverige.

I den Wallin-Wernsdorfska avhandlingen behandlas först frågan, varifrån kyrkosången i dess egenskap av »laudes et carmina» ledde sitt yttersta ursprung, om det var från Gud själv, som före världens skapelse förhärligade sig själv, eller det var från änglarna. Detta senare ansåg författaren troligast. Han ansåg det vidare vara givet, att Adam varit den, som först av människor sjungit en lovsång till Guds ära. I alla händelser hörde sången såsom sådan till människors naturliga utrustning och till den naturliga religionen. Författaren reflekterade även över om den gamla läran om sfärernas harmoni kunde ge någon anledning att därifrån härleda sångens yttersta upphov, men kom till den slutsatsen, att man inte kan härleda detta från något, som inte kan uppfattas med kroppsliga öron. Efter en kort hänvisning till förekomsten av musik och sånger (»carmina») hos de gamla grekerna samt efter en något längre utredning angående psalmsångens plats vid den israelitiska gudstjänsten och hur denna gudstjänstform övertogs av den första kyrkan, var författaren omsider framme vid sitt egentliga ämne: vad man hade att iakttaga, då man skulle söka åstadkomma en kyrkopsalmbok, och vilka krav som borde ställas på varje psalm. En kyrkopsalm borde med hänsyn till ämne och innehåll vara from, högtidlig och måttfull (»pium, grave ac sobrium»). Rytmen skulle vara lämplig och smakfull (»decorus ac elegans») och musiken skulle vara passande, högtidlig och välljudande (»conveniens, gravis & sonora»). I fullkomlig mening uppfyllde psalmerna i Psaltaren alla de anspråk, som man kunde ställa, och dessa tillerkändes därför utan tvekan den främsta rangen. Men när det gällde införande av utombibliska psalmer till bruk inom kyrkan, krävdes noggrann undersökning av hur innehållet stämde överens med Bibeln. Författaren tvivlade inte på att

⁷ Om Wallin, se T. Andrae, Georg Wallin (1936).

⁸ Ovan anf. arbete, s. 316.

⁹ C. W. Skarstedt, Om den evangeliska kyrkosången (1862), s. 2.

kristna, utombibliska hymner funnits och kommit till användning från den kristna kyrkans allra första tid. Beträffande varje sådan undersökning, vad som fick komma med i en kyrkopsalmbok av utombibliska psalmer, gällde som en allmän regel, framhölls det, att man skulle se till inte *vem* som skrivit psalmen utan *vad* han hade åstadkommit, hur psalmen var beskaffad.

Det främsta rummet bland utombibliska psalmer tillerkändes dem, som författats av Martin Luther, särskilt som dessa hade mottagits med erkännande även av dennes motståndare. Närmast i rang och värdighet placerades så övriga psalmer från reformationstiden. Därmed följde inte, förklaras det, att man skulle förkasta det följande seklets psalmdiktning, eftersom intet sekel i så överflödande mått blivit föremål för den gudomliga nåden, att ingenting blivit över till det följande. Angående psalmer och psalmbearbetningar från 1700-talet av pietistiskt ursprung var författaren däremot mycket skeptisk, och han anbefallde överhuvudtaget stor försiktighet vid införande i en kyrkopsalmbok av material från senare tid. Han varnade även för att på privat väg ändra eller utesluta psalmer, som en gång antagits i kyrkan »med stort bifall». Han påtalade en sådan otillbörlig ändring i den Halleska psalmboken av Lutherpsalmen »Erhalt uns Herr bey deinem Wort», där man ändrat Luthers ord »Und steur des Pabsts und Türcken Mord» till »Und steur der Feinde Christi Mord».¹⁰ Påven och turken borde alltjämt nämnas här, framhåller författaren. Ty för det första hade Luther av andeingivelse förenat dessa som kyrkans fiender. För det andra var det ett avsteg från den sunda läran, om de inte betraktades som Kristi och kyrkans fiender. För det tredje var Luthers nitälskan föredömlig även för dem, som icke ansågo påven och turken vara så stora fiender. För det fjärde hade psalmen i dess av Luther givna form med stor samstämmighet antagits i den evangeliska kyrkan.

Efter sin hemkomst till Sverige tillträdde Wallin år 1727 tjänsten som bibliotekarie i Uppsala. Det finns ett samband mellan hans gradualavhandling och den avhandling, som kan sägas ha inlett det hymnologiska studiet i vårt land. Den hade titeln: »Peri hymnopoian sive de auctoribus hymnorum ecclesiae sveo-gothicae.» Respondenten var en student från

¹⁰ Olika formuleringar av denna rad i: Ev. Kirchen-Gesangbuch, Halle 1842 [utg. av H. A. Daniel]. Om den ovan cit. originalformuleringen förklaras här: — »nur als historische Rarität anzusehen». Se äv. Beckman, Psalmhistoria, s. 993.

Ängermanland, Olaus Olai Plantin, född i Hernösand 1701. Avhandlingen framlades i två delar, åren 1728 och 1730, inför filosofiska fakulteten i Uppsala.

Respondens Olaus Plantin härstammade från en gammal norrländsk prästsläkt. Fadern var lektor vid Hernösands gymnasium men dog samma år som sonen föddes. Denne synes ha uppfostrats hos en farbror, Zacharias Plantin, ävenledes lektor vid Hernösands gymnasium. Det var denne sistnämnde, som uppehöll Wallins lektorat under hans utländska resa.¹¹

Preses för Plantins avhandling var beträffande förra avdelningen professor skytteanus Johan Hermansson och för den senare eloquentiae professor Fabian Törner. Frågan vilken del respondenter under 1700-talet haft i författandet av de avhandlingar, som de försvarat, är, som det framhållits i en utredning härom, svårlöst och måste bedömas från fall till fall.¹² Man torde med hänsyn till vissa uttryck i Plantins avhandling kunna utgå från att han själv under alla omständigheter haft sin del i författandet.

Johan Hermansson synes ha varit den förste uppsalaprofessor, som berett väg för wolffianismen i Sverige och detta under motstånd från den konservativa teologien, bland annat från Georg Wallin.¹³ Det lärdomshistoriska studiet upplevde vid Uppsala universitet under Hermanssons och andras ledning en storhetstid, och Plantins avhandling, som enligt dess underrubrik syftade att vara en historisk och filologisk undersökning rörande psalmförfattarna i 1695 års psalmbok, tillhör delvis lärdomshistoriens område. Medan huvudsyftet för Wallins avhandling hade varit att uppställa normer för en kyrkopsalmbok, så var Plantins avhandling historiskt orienterad med 1695 års psalmbok som huvudsakligt forskningsobjekt.

Inledningen med dess många citat, bland annat från den klassiska antiken, påminner om motsvarande parti i Wallins avhandling. Plantin började med att citera en senklassisk auktoritet, Arrianos, som hade framhållit, att grunden till all kunskap låg i undersökning av namnet på det,

¹¹ Olaus Olai Plantin promoverades till magister 1731 och företog därefter en resa till Orienten, bl. a. till Jerusalem. Han blev lektor i Hernösand 1737 och dog 1743. Zacharias Plantin blev slutligen kyrkoherde i Umeå.

¹² H. Ekman, *Vilka akademiska dissertationer har Andreas Rydelius författat?* (Samlaren 1925).

¹³ *Andrae*, anf. arb., s. 389 ff.

som saken gällde. Benämningen hymnförfattare var inte okänd i den klassiska forntiden utan förekom hos Euripides. Ordet hymn kunde i den gamla grekiska litteraturen beteckna en hymn till såväl gudar som människor. För det kyrkliga språkbruket definieras ordet hymn sålunda: vilken som helst helig sång (»sacrum carmen»), som författats av fromma människor och som allmänt brukade sjungas i kyrkan. På samma sätt sökte författaren fastställa innebörden i ordet »psalm» och betecknade med detta ord de kyrkosånger, som upptagits i 1695 års psalmbok.

Överhuvudtaget nedlade författaren stor möda att i den vetenskapliga grundlighetens intresse föra de hymnologiska begreppen tillbaka till deras första uppkomst. Han var angelägen att framhålla, att psalmsången vid gudstjänsten liksom den gemensamma bönen hade sitt yttersta upphov i den naturliga religionen. Om sången hade sitt upphov i Guds förhärli-gande av sig själv eller om den härrörde från änglarna, ville författaren inte avgöra. Han anförde med instämmande den åsikten, att naturen varit människors läromästare ifråga om sången och musiken. Själva förekomsten av ordet hymn eller psalm i den grekiska litteraturen ansåg han vara belägg för att den kristna psalmen härrörde från den naturliga religionen. Den israelitiska gudstjänstsången omnämnes i förbigående. Så följer en redogörelse för kyrkosången under fornkyrkan och medeltiden samt för Luthers och dennes närmaste efterföljares psalmdiktning. Liksom i av-handlingen »De prudentia» anföres även här med ogillande den nyss-nämnda, moderniserande ändringen i Lutherpsalmen »Erhalt uns Herr bey deinem Wort». Bland Plantins källor vid framställningen av psalmernas original, deras historia och författare, märkes Kaspar Calvörs¹⁴ »Rituale ecclesiasticum» av år 1705 och Johann Olearius'¹⁵ »Evangelischer Liederschatz», ett samlingsverk, vars första band likaså utkom 1705.

I korta drag redogör Plantins avhandling för den svenska psalmdiktningens historia och för olika svenska psalmböcker fram till 1695 års psalmbok. Redogörelsen bygger härvidlag på studium av Kungliga Bibliotekets samlingar av äldre svenskt psalmbokstryck.¹⁶ Beträffande bröderna Olavus och Laurentius Petri citeras J. G. Hallmans två år tidigare utgivna

¹⁴ Generalsuperintendent, av samma förmedlande teologiska riktning som Calixtus, levde under åren 1650—1725.

¹⁵ Johann Christoph Olearius (1668—1747), slutl. superintendent i Arnstadt.

¹⁶ S. 15 i avhandlingen.

biografi.¹⁷ Egendomligt nog nämnes icke Jesper Svedbergs namn vid skildringen av hur 1695 års psalmbok tog gestalt. Psalmerna i denna skildras efter deras olika språkliga härkomst, varvid den första gruppen utgöres av från latinet översatta psalmer. Med redogörelsen för denna grupp slutar avhandlingens förra del.

I senare delen redogöres först för de psalmer, som ansågs härröra från tyskan och sedan för sådana, som ansågs vara svenska original. Som avslutning följer uppräknig av ett antal anonyma psalmer, vars härkomst författaren icke lyckats klarlägga. Sin uppgift hade han icke endast fattat rent historiskt beskrivande. Han ville också, heter det på ett ställe, visa, att den senare tidens svenska psalmer icke överträffade de äldre i värde, även om nu dessa psalmer från det näst föregående århundradets slut, sedda ur rent poetisk, konstnärlig synpunkt, måste anses överträffa vad den äldre svenska psalmdiktningen hade åstadkommit. I förordet till avhandlingens förra del anhöll författaren om läsarens medverkan att söka uppstå ursprunget till 57 av psalmerna i 1695 års psalmbok. Beträffande de flesta av dem är författarskapet klarlagt i den senare delen. Författaren har synbarligen icke rådfrågat och kanske icke känt till den nyssnämnda Linköpingsupplagan av 1726. Vid utarbetandet av den senare delen hade han även, enligt egen uppgift, använt sig av uppteckningar rörande psalmerna från Andreas Rhyzelius.¹⁸

Plantins avhandling riktade intresset på historisk forskning rörande de enskilda psalmerna i psalmboken och inspirerade till nya arbeten i samma väg. Ett vittnesbörd härom är den handskrift, som den mångkunnige och mångsysslande prästen, rektorn i Hudiksvall Olof Broman nedskrev under loppet av några år med början 1728: »Korta berättelser och anmärkningar om svenska psalm-boken . . . efterkommandom till wälment nöje och nyttig tjänst i penna fattade.» Handskriften innehaves nu av Gästrik-Hälsinge nation i Uppsala. Att Broman började att skriva om psalmboken skedde, enligt vad han själv avslöjar i inledningen, därför att Johan Hermansson sände honom första delen av Plantins avhandling.

Broman var en representant för tidens i vetenskapligt hänseende mångsysslande kynne, en polyhistor och rudbeckian, vars storsvenska sinnelag

¹⁷ The twenne bröder och neriksboer . . . beskrifne af Johan Göstaf Hallman Göstafsson (1726).

¹⁸ S. 85 i avhandlingens.

gav färg även åt skildringen av den karolinska psalmboken. Han började med att skildra sina studentminnen från Uppsala under den tid, då psalmboken kom till, och berättade om sina personliga minnen rörande flera av de mest berömda dåtida psalmisterna. Bland annat stod han i nära relation till Jesper Svedberg. Framför allt var han en av Olof Rudbecks lärjungar och beundrare. Liksom denne hade han bland sina många olika intressen botaniken som särskilt älsklingsstudium. Det avsnitt i handskriften, som bär överskriften »om svenska psalmer», inledde han med en skildring av fornnordiska skalder, vilka enligt hans uppfattning varit så framstående, »att ock Homerus, Ovidius och flera förträffelige skalder måste maka sig undan för them». Psalmbokens författare indelade han i fyra grupper, nämligen psalmister, som skrivit på svenska, på danska, på tyska och på latin. Dessa omnämns med kortfattade biografiska uppgifter, i regel endast några ord för varje. Ett kapitel ägnas åt »gammal ord, öfwerflödige bokstäfwer och ordwäsen i svenska psalmer». Här lämnas en lång förteckning på gammaldags ord i psalmboken med uppgift å det antal gånger, respektive ord förekom i de 413 psalmerna. Med sin beundran för allt, vad gammalt och fornt var i vårt land, ville han icke utmönstra sådant. Han ansåg dem vara som gamla föremål »av god halt, men ringa prål». Ett originellt inslag i framställningen utgör den noggranna beräkningen av antalet bokstäver, som voro överflödiga och borde utmönstras.¹⁹

En annan handskrift som liksom Bromans behandlar frågan om psalmernas ursprung är, bland andra liknande, den som författades av teologielektorn i Gävle Nils Wettersten och nu ingår i Nordinska samlingen i Uppsala universitetsbibliotek.²⁰

Den första i tryck utgivna mera populärt hållna skildringen av psalmbokens innehåll med redogörelse för såväl psalmerna och deras användning som deras författare gavs genom ett arbete, som utkom i Lund 1736 och som bar titeln: »Psalmopoeographia. En utförlig beskrifning öfwer them, som hafwa sammansatt, öfwersatt och förbettrat psalmerna uti then på

¹⁹ Om Broman (1676—1750), se A. Grape, Olof Broman. En bygdeforskningens målsman (Tidskrift för det svenska folkbildningsarbetet, 1913), samt K. Barr, Olof Broman. Vår förste romanförfattare (Sammlaren XVIII, 1897).

²⁰ Anf. saml., 15, UUB: »Oskyldig psalmprofvare», dat. oktober 1729. Nils Wettersten var född 1691, blev kyrkoherde i Forsa 1837, död 1759.

kongl. maj:ts allernådigsta befallning, år 1695 öfwersedda swenska psalmboken.» Författaren var en nybliven magister, Lars Högmärck. I boktitelns underrubrik får man veta, att boken var utarbetad på grundvalen av »ganska många» såväl tryckta som otryckta skrifter, brev och handlingar.²¹

I förordet redogör författaren noggrant för de metodiska grunder, på vilka han byggt sin framställning. Han hade sålunda i många fall namngivit icke blott en psalms författare utan även bearbetare av olika slag. Texten i 1695 års psalmbok jämförde han med vederbörande original, om detta var anträffbart, och sina källor namngav han. Bland dessa återfinner man ett antal tyska hymnologiska undersökningar samt, särskilt beträffande de svenska originalpsalmerna, bl. a. det ovannämnda manuskriptet av Jesper Svedberg samt Plantins avhandling. Bland de handskriftsuppteckningar, som han anlitat som källor, märktes en förteckning över psalmernas författare och översättare, vilken han påträffat i det bibliotek, som tillhört den framlidne prosten i Habo, Martin Seth, som enligt en minnestecknare var känd för »märkelig lärdom».²² Högmärck hade också fått muntliga upplysningar och anvisningar av Jesper Svedberg, biskopen i Linköping Eric Benzelius, biskopen i Växjö Gustaf Adolph Humble samt domprosten i Linköping Andreas Rhyzelius. Läger man så till allt detta, att boken tillägnats Lunds universitets kansler, greve Carl Gyllenborg, så måste man säga, att författaren lyckats i sin avsikt att i inledningsorden väcka förtroende för det verk, han nu framlade.

Högmärck syftade med sin bok icke endast till att ge en vetenskapligt sett oantastbar framställning utan ville även ge en populär framställning av sitt ämne. Den är sålunda skriven på modersmålet, och efter tyska förebilder berättas i några fall anekdoter i anslutning till omnämmandet av en psalm. I samband med redogörelsen för psalmen nr 46, »På tigh hoppas iagh, o Herre kär», återges en sägen angående orsaken till att Adam Reusner en gång skrev denna psalm. Högmärck låter emellertid läsaren själv döma angående historiens trovärdighet: »Se här, min Läsare,

²¹ Om Lars Högmärck Alexandersson, såsom namnet angives å titelbladet till »Psalmpoeographia», se P. G. Vingstrand, Smålands nation i Uppsala, 1, 1637—1844 (1894). Han var född i Äsenhöga i Småland 1710, blev student i Lund 1735, disp. för graden s. å., apologist i Växjö 1739, dog 1741.

²² J. W. Warholm, Skara stifts herdaminne, 2 (1874), s. 390.

har tu nu berättelsen. Tu kanst sielf af Bibelen och egen förfarenhet dömma om mögeligheten af thes sanning.» Andra anekdoter anknytas till psalmerna »Vår Gud är oss en wäldig borg» och »Så skön lyser then morgonstiern». Beträffande psalmen 280, »O Gudh, förlän migh tina nådh», berättas en historia om hur den en gång användes av en yngling, som sålt sig till djävulen, vartill så fogas denna reflexion: »Man lemnar thenna historien i sitt werde, men psalmen rimmar sig icke illa med ett sådant tillfälle.»

Högmarcks arbete har sitt värde bland annat genom vad där berättas om psalmernas användning i gudstjänstlivet. Om den gamla hymnen »Te Deum» (g. psb. 6) berättas sålunda, att den sjöngs under ottesången före predikan, samt att församlingen vid sjungandet av verserna 19—22 låg på knä. Psalmen »O rene Gudz lamb oskyldig» sjöngs »på några håll» i Sverige, liksom i Tyskland, tre gånger, varvid den de två första gångerna avslutades med »Förbarma tigh öfwer oss, o Jesu» och den tredje med »Gif oss tin ewiga frid, o Jesu». Högmarck berättar också om hur g. psb. 180, »Kom Helge Ande, Herre god», sjöngs vid biskops- och prästvigning samt vid brudvigsel och hur vidare nr 183, »O Tu helghe Ande kom», sjöngs varje morgonbön i skolorna, på svenska i trivialskolorna och på latin i gymnasierna.

Sjunde versen av g. psb. 251, »En syndigh man, som lågh i syndzens dwala», fann Högmarck vara alltför katoliserande med dess anspelning på jungfru Maria:

All werldzens lius upran som en morgonstierna;
och sannerlig war Gudz moder en ödmiuk terna.

Ändock hade anspelnigen på jungfru Maria varit ännu tydligare i psalmens äldre form, där motsvarande ställe lydde så:

All werldzens lius upran aff en morgonstierna
som sannerligh är Gudz modher och een ödmiuk terna.²⁸

Själw brukade Högmarck sjunga så:

All werldzens lius uprann som en morgonstierna
och sökte min siäl från helwitis mörker att werna.

Ordet »morgonstjärna» skulle därvid, enligt Uppenbarelseboken 22: 16,

²⁸ E. Liedgren, Svensk psalm och andlig visa (1926), s. 180.

syfta icke på Maria utan på Kristus. Samma tolkning av ordet genomfördes sedermera av Wallin vid bearbetningen av psalmen i 1819 års psalmbok, nr 167. Psalmen »Wij som leffue i werlden her» (g. psb. 398), den gamla begravningspsalmen, tryckt på svenska redan i 1529 års kyrkohandbok, ansåg Högmarck vara mycket användbar särskilt i ett sådant fall, då en avliden person misstänktes ha levat och dött i ogudaktighet men dock icke blivit överbevisad om sådant, än mindre dömd att mista en kristlig begravning. Genom att använda denna begravningspsalm missbrukade man icke Guds ord, vilket kunnat ske, om en sådan psalm blev sjungen, där den avlidnes sanna kristendom omtalades.

En följd av den psalmhistoriska forskningen i vårt land under förra hälften av 1700-talet och av det litterära intresset kring psalmboken var, att det blev allt vanligare och småningom så gott som regel, att namnen på författarna infördes under respektive psalmer.

Under senare delen av 1700-talet inriktades intresset på åstadkommandet av en ny psalmbok, och två officiella förslag sågo dagen, den »Celsiska provpsalmboken», utgiven i två delar åren 1765 och 1767, samt förslaget av år 1793, även kallat den Troilska provpsalmboken efter dåvarande ärkebiskopen Uno von Troil. Det vetenskapligt inriktade studiet av psalmboken tog sig uttryck i tre disputationer av teologie professorn Daniel Annerstedt och den berömde språkforskaren, professor Johan Ihre vid 1700-talets mitt rörande psalmbokens språkbruk.²⁴ Psalmbokens ordval behandlades även i den skrift, som lektorn i Skara Sven Hof utgav 1765 och som bar titeln: »Förklaring öfwer besynnerliga och ej allmänt bekanta ord i swenska psalmboken». Sistnämnda skrift bör inte fattas som ett uttryck för missnöje med 1695 års psalmbok och krav på dess revision utan bör få vara, var den var: en handledning och kommentar beträffande sådant i psalmboken, som författaren ansåg icke vara omedelbart begripligt för var och en. I Sven Hofs ordlista ingingo många av de ord, som äro vanliga och karakteristiska i det bibliska språkbruket. Ty medan en del av de ord, som Hof här förklarar, nu äro obegripliga och försvunna ur språkbruket, höra andra åter till det vanliga och speciellt till det i Bibeln vanliga språkbruket.

²⁴ Annerstedt, D. & Ihre, J., *Observationum philologicarum in linguam suigothicam, ex occasione difficiliorum vocum libri hymnorum suecani ...* 1—3 (Ups. 1751—1752).

I likhet med den Celsiska provpsalmboken och det Troilska förslaget voro ej heller psalmerna i det första tryckta förslaget från 1811 års psalmbokskommitté, 1814 års förslag, signerade. Kyrkoherden i Tillberga Johan Adolf Lahlenius ansåg sig vara tolk för ett allmänt önskemål, då han hos kommittén anhöll,

»att auctorerna ej mindre till de nya än de förbättrade sångerna varda kända, och att deras namn, på sätt som uti gamla boken, under varje psalm varda tecknade. Författare, så höjda över allmänheten, smickras visst icke därav, och de begära icke det minsta för sina uppoffringar. Men församlingen ber därom: hon har rätt att fordra det. Människor, som bereda oss höga njutningar, bliva genast ett mål för vår kärlek och tacksamhet. Att därför neka oss namnet och tillvarelsen av en välgörare och vän, är nära detsamma som att förbjuda oss känslan av genkärlek och tacksamhet.»²⁵

Skrivelsen ledde icke till någon åtgärd. Varken i det följande psalmboksförslaget, det av psalmboksarbetets ledare J. O. Wallin själv utgivna förslaget av år 1816, som i de tidigare upplagorna av den år 1819 stadfästa psalmboken fanns några uppgifter om vilka som författat de 300 psalmer, som upptagits i psalmboken från annat håll än från 1695 års psalmbok. I likhet med originalupplagan till den wallinska psalmboken innehöll sålunda även de upplagor därav, som utgavos under de närmaste åren, endast de uppgifter om psalmförfattare, som stått i den gamla psalmboken.²⁶ Det var Wallins principiella uppfattning, att dessa namn icke borde offentliggöras och att han själv icke hade befogenhet att yppa, vad hans medarbetare i psalmboksarbetet hade åstadkommit. Vid riksdagen 1828—1830 blev han sålunda enligt egen uppgift i prästeståndet ombedd att låta offentliggöra dessa författarnamn, men han var av den bestämda meningen, att detta icke borde ske. Han förklarade bestämt, att han icke ämnade tillkännage, vilka som var författarna till de nya psalmerna, såvitt han icke fick en kunglig befallning att göra detta.²⁷ Det kan här tilläggas, att bland medlemmarna av prästeståndet vid denna

²⁵ Kungl. Psalmbokskommitténs handlingar. A 531: 1—3. Kungliga Biblioteket, Stockholm.

²⁶ Om den wallinska psalmbokens normalupplaga, se B. Olsson och A. Werin, *Den nya psalmboken. Kritik och krav* (1945), s. 22 ff.

²⁷ C. G. Cassel till Wieselgren ¹⁴/₂ 1833. Göteborgs stadsbibliotek (GSB).

riksdag även befann sig komministern i Klara församling i Stockholm Johan Wilhelm Beckman, den sedan så bekante psalmhistorikern.

Till några av psalmerna i 1819 års psalmbok angav dock Wallin sig själv som författare i företalet till del 3 av sin predikosamling Religions-Tal, daterat i juli 1831. Men det var endast 27 av sina 128 originalpsalmer, samt 4 översättningar, som Wallin här angav sig som upphovsman till, och dessa exempel voro utvalda för att visa det felaktiga i beskyllningen, att hans psalmer huvudsakligen höllo sig till den första artikeln och icke lämnade nog utrymme åt Kristi person och verk.²⁸

Anders Fryxell framhöll i sitt inträdestal till Johan Olof Wallins minne i Svenska Akademien 1841, att det var Wallins mening, att namnen på författarna till de nya psalmerna inte borde utsättas, så länge dessa författare ännu levde. Andakten fick överhuvudtaget enligt Wallins mening, förklarade Fryxell vidare, inte störas genom något sådant som tanken på författaren till en psalm, som man läste eller sjöng.

Det blev emellertid den unge och energiske akademiadjunkten Peter Wieselgren, som tvärt emot Wallins vilja skulle bidra att yppa dessa författarenamn, som Wallin inte ville ha offentliggjorda. I en psalmboks-upplaga, tryckt i Malmö 1832, ingick en av Wieselgren författad bilaga: »Den nya svenska psalmbokens bekante författare.» I vissa fall var uppgiften att ange författaren till en psalm inte svår, men i andra fall var den mera komplicerad. Det förefaller, som om Wieselgren i någon mån inspirerats av sin landsman Lars Högmarcks arbete och velat åstadkomma en motsvarighet till detta med avseende på 1819 års psalmbok.²⁹ Mycket återstod emellertid att utforska. I samband med utarbetandet av de föreläsningar, som skulle ingå i Wieselgrens 1833 utgivna »Svenska kyrkans sköna litteratur», fortsatte han att söka klarlägga de nya psalmernas härkomst, så gott det nu lyckades. Under sin informatorstid i Stockholm 1824—1827 hade Wieselgren stiftat bekantskap med några av de mest framstående medarbetarna i 1819 års psalmbok, bland andra Wallin, Franzén och Ödmann. Franzén omfattade den unge informatorn med förtroende, vilket inte kan sägas om Wallin, vare sig då eller framdeles.

Wieselgren vände sig också i början av 1833 till lagman Carl Gustaf

²⁸ B. Olsson, Tidningsangreppen på Wallin som predikant (Svensk Litteraturtidsskrift 1951).

²⁹ Jfr Wieselgren, Svenska kyrkans sköna litteratur, första uppl. (1833), s. 415.

Cassel för att genom dennes förmedling hos Wallin få exakta uppgifter rörande psalmernas ursprung. Wallin höll fast vid sin mening, att sådana uppgifter inte för någon kunde öka psalmernas värde utan endast tjänade till att stilla nyfikenheten.³⁰

I sin »Svenska kyrkans sköna litteratur» ägnade Wieselgren ett stort intresse åt hymnologiska frågor och därvidlag icke minst åt 1819 års psalmbok. Han publicerade Henric Schartaus indelning av psalmerna efter deras olika grad av renlärighet och gudstjänstvärde, kallad Schartaus psalmklassifikationer. Härvidlag engagerade han sig i viss mån på ett personligt sätt i meningsutbytet kring den nya psalmboken och avsåg tydligen att skipa rättvisa mellan dennas beundrare och dem, som höllo på den gamla. Vidare publicerade han namn på författarna till psalmerna i den nya psalmboken, så långt detta var honom möjligt. På denna sistnämnda punkt handlade Wieselgren sålunda tvärt emot Wallins egna direktiv. Att en del av Wieselgrens uppgifter voro felaktiga var att vänta på grund av de bristfälliga uppgifter, som stod honom till buds.

Wallin fick det i alla händelser inte som han hade velat. Det litterära intresset kring hans psalmbok och särskilt kring hans eget namn var för stort, för att hans önskan skulle bli respekterad. Peter Wieselgren segrade i detta fall över Wallin. Och det kan tilläggas, att striden kring Wallins namn såsom psalmdiktare upprörde vårt land i nära nog ett sekel. Han förtalades av motståndare samtidigt som hans beundrare förde fram hans namn på ett sätt, som knappast kan ha varit riktigt i överensstämmelse med vad han själv önskat. Man har ett intryck av att det i den kommande psalmboksdebatten ibland mest gällde frågan vad för ett namn som stod under en psalm.

Wieselgren deltog sedermera jämte flera andra i J. H. Thomanders försök år 1849 att framställa en ur renlärighetssynpunkt korrigerad psalmbok. I en tidningsartikel försvarade Wieselgren detta företag med att psalmer, som införlivats med en antagen psalmbok, icke längre tillhörde de enskilda författarna utan var kyrkans egendom.³¹

Vid början av 1800-talet började ett nytt skede för den hymnologiska vetenskapen, speciellt i de evangeliska kyrkosamfunden i Tyskland. Man sökte principiellt fastställa, att kyrkosalmen icke var något tillfälligt,

³⁰ Cassel till Wieselgren 14/2 1833. GSB.

³¹ Tiden, 1848, nr 6.

som uppträdde här och där i evangeliskt gudstjänstliv, utan något som hade sin organiska plats där. I samband därmed sökte man också bestämma, vad som var det för kyrkopsalmen karakteristiska och som skilde den från religiös diktning i allmänhet. Man upptäckte, vilken skatt man hade i de äldre kyrkopsalmerna, speciellt i dem, som härstammade från reformationstiden och den därpå närmast följande tiden. Stora samlingsverk sågo dagen beträffande sådana äldre tyska kyrkopsalmer. Den frågan blev då strax aktuell, om och i vad mån man för den innevarande tidens bruk hade rätt att ändra i dessa gamla psalmtexter. Frågan besvarades av K. E. P. Wackernagel, som åren 1864—1877 utgav ett stort samlingsverk av äldre kyrkopsalmer, »Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts», så, att inga ändringar fick vidtagas, såvida det inte gällde smärre korrekturer eller andra tillfälliga ändringar av till exempel alldeles obegripliga uttryck. Det var, förklarade den av Wackernagel inspirerade dansk-tyske hymnologen A. G. Rudelbach, med en gammal psalm på samma sätt som med ett gammalt konstverk. Att ge sig på att ändra och modernisera var här detsamma som helgerån.³² Betydligt moderatare i dessa frågor var Albert Knapp, utgivaren av det stora samlingsverket »Evangelischer Liederschatz», vars första upplaga utkom 1837. Den som överförde detta nyväckta intresse för det hymnologiska studiet till Sverige, med tillämpning på de svenska förhållandena, därvid med avseende på ändringar i äldre psalmer närmast följande Knapps moderata linje, var Carl Wilhelm Skarstedt.

Det är betecknande, att Skarstedts specimen, framlagt 1848 vid hans ansökan om teologisk adjunktur i Lund, var en översättning till syriska av Prudentius' hymn »Jam moesta quiesce querela».³³ I Biographiskt lexicon publicerade Skarstedt biografier bl. a. över Jesper Svedberg. Han översatte till svenska mängder av äldre tyskt psalmmaterial med Knapps Liederschatz som källa och med samma moderata syn på kravet på originaltrohet som denne.³⁴ Skarstedt sysslade också mycket med den lågkyrk-

³² A. G. Rudelbach, Rec. av Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, och A. Knapp, Christenlieder (Zeitschrift für die gesamte Lutherische Theologie und Kirche, 1841, 4). Jfr Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von Martin Luther bis auf Nicolaus Herman und Ambrosius Blaurer (1841).

³³ De närmare omständigheterna betr. denna översättning få sin belysning i Skarstedts brev till Wieselgren 18/1 1848. GSB.

³⁴ Saml. Skarstedt, 7. Lunds Universitetsbibliotek.

liga andliga sången och utgav år 1861 i samråd med Peter Fjellstedt en missionssångbok, varvid han i vissa fall ombildade psalmer ur 1819 års psalmbok, så att de tvärt emot den ursprungliga intentionen fick karaktär av missionssånger. Skarstedts speciella lätthet att skriva vers är ofta omvittnad.

Mot denna bakgrund är det förklarligt, att Skarstedt skulle komma att syssla med frågan om den svenska kyrkopsalmen ur principiell synpunkt. Inflytelser på honom från A. G. Rudelbach äro påtagliga. Särskilt märker man reminiscenser i Skarstedts avhandling från Rudelbachs stora och betydelsefulla utredning, »Om psalmeliteraturen og psalmebogs-sagen» (Köpenhamn 1856), fastän Skarstedt icke delade dennes konservativa syn på kyrkopsalm-frågan. År 1862 framlade Skarstedt sin avhandling, »Om den evangeliska kyrkosången». Han framhöll här, att den kristna sången alltid haft karaktären av en »ny sång» på så sätt, att varje ny upplevelse av frälsningsbudskapet också resulterat i en pånyttfödelse av kyrkosången.³⁵ Detta fann han bevisat framför allt genom urkristendomen och reformationen. Den vid 1800-talets mitt mycket aktuella frågan, om och i vad mån man hade rätt att i kyrkopsalmer företaga ändringar, besvarade Skarstedt jakande, under förutsättning, att genom sådana ändringar de för ifrågavarande psalm konstitutiva huvudtankarna icke rubbades, framför allt icke sådana huvudtankar, som tillika voro vitala grunder i den kristna bekännelsen. I ett avslutande kapitel kom Skarstedt in på frågan om psalmbokens disposition. I denna fråga hade han uttalat sig även några år förut i en anmälan av 1857 års förslag till psalmbok för Finlands svenskspråkiga församlingar.³⁶ Han rekommenderade en uppställning efter dogmatiska principer, men dock icke densamma som tillämpats i 1819 års psalmbok.

Liksom de tyska hymnologer, vilka han byggde framställningen på, ville även Skarstedt uppställa normer för vad som borde iakttagas, när det gällde att åstadkomma en ny kyrkopsalmbok. Ur denna synpunkt kan Skarstedts arbete betraktas som ett inlägg i debatten om revision av den wallinska psalmboken, en fråga, åt vilken Skarstedt även eljest ägnade ett visst intresse.

³⁵ Något liknande framhölls i Wackernagels nyssn. arbete, *Das deutsche Kirchenlied* (1841), s. XIX.

³⁶ *Wäktaren* 24/2 1858.

I ännu högre grad kan det av docenten i praktisk teologi vid Uppsala universitet Uddo Lechard Ullman år 1871 utgivna arbetet »Om den kyrkliga psalmboken med särskild hänsyn till den svenska kyrkans psalmbok af år 1819» betraktas som ett inlägg i en pågående debatt angående sättet att revidera psalmboken och åstadkomma något nytt i stället för den på sina håll så förkättrade wallinska psalmboken. Ullman hade av domprosten Carl Axel Torén år 1869 kallats till docent. Hans arbete publicerades vid en tidpunkt, då psalmbokens revision var aktuell, bland annat genom motioner i kyrkomötet 1868, och det kom att för framtiden få stor betydelse. Skarstedts avhandling, som Ullman ingenstädes omnämner, kom däremot i skymundan.

Ullman hade sina rötter i svensk schartauansk kyrklighet. Han hade tagit intryck av Wackernagels konservativa syn på hymnologiska frågor. Under studieår vid Erlangens universitet i Bajern kom han i beröring med den bajersk-lutherska kyrkans gudstjänstliv, och detta kom att prägla hans syn på liturgiska spörsmål. Den bajerska kyrkopsalmboken hade, förklarar han, skärpt hans omdöme och smak för vad som var »öförfalskad, klassisk kyrkopsalmpoesi». I sin avhandling av år 1871 framlade Ullman ett psalmboksprogram, som han konsekvent höll fast vid under den följande tiden.

Karakteristisk för Ullmans hela uppfattning är hans historiska syn på psalmboken. Olika tider hade, framhöll han, lämnat sitt bidrag där. Men värdefullast voro bidragen från sådana tider, då det kristna budskapet förkunnats i dess renaste form, och detta åter ansåg han ha varit fallet under reformationsseklet och det närmast följande århundradet. En kyrkopsalmbok borde därför enligt hans mening företrädesvis bestå av material från dessa båda århundraden. Vidare borde enligt hans mening psalmerna i kyrkopsalmboken vara ordnade i historisk följd. Detta skulle ske så, att medan dispositionen av psalmboken skulle vara bestämd efter gudstjänstsynpunkter och kyrkoårssynpunkter, skulle respektive psalmer i dessa olika kategorier ordnas i tidsföljd, så att de äldsta kom först. Uppdelningen efter liturgiska principer hade Ullman hämtat från den bajerska kyrkopsalmboken. Principen angående kronologisk ordning av enskilda psalmer följdes i det officiella psalmboksförslag, som utgavs 1889 och där Ullman varit en av medarbetarna, tillsammans med Torén samt Carl

David af Wirsén och Severin Cavallin. Men redan i kommitténs följande förslag, 1896, hade principen betydligt modererats.

I motsättning till en sådan historisk syn på psalmboken framfördes från annat håll den meningen, att psalmerna i en kyrkopsalmbok hade något av tidlöshetens prägel och borde vara anonyma. En bekant målsman för denna åsikt var beträffande det svenskspråkiga psalmboksarbetet i Finland Zacharias Topelius. Han motiverade kravet på psalmernas anonymitet med att de i egenskap av andliga folkvisor borde ha den för folkvisor utmärkande egenskapen att icke vara knutna till författarnamn.

Den historiska, litterära och språkliga forskningen kring 1819 års psalmbok fick ett bestående uttryck i stockholmskommistern Johan Wilhelm Beckmans monumentala psalmhistoria, vars fullständiga titel lyder: »Den nya svenska psalmboken, framställd uti försök till svensk psalmhistoria». Beckmans Psalmhistoria utkom i sexton häften under åren 1845—1872. Författaren blev härvid, som han en gång skrev till Wieselgren, »nödsakad att vända upp och ned på mycket, som i hymnologi hos oss varit troslära».³⁷

Beckman förde Wieselgrens initiativ vidare att söka uppdaga den historia, som dolde sig bakom de enskilda psalmerna i den stadfästa psalmboken. Han visade otvivelaktigt ibland en viss uppskattning av Wieselgrens hymnologiska insats. Någon gång omnämner dock den grundlige forskaren Beckman Wieselgrens resultat med en viss skepsis. Ett förarbete hade Wieselgren gjort bland annat genom sina forskningar i Delagardieska arkivet å Löberöd, sedermera å Lunds universitetsbibliotek. Beckman sammanträffade med Wieselgren 1843, och under den närmast följande tiden hjälpte Wieselgren honom med undersökningar av äldre psalmbokstryck.

Eljest såg Beckman ogärna, att några konkurrenter uppträdde på det forskningsområde, som han gjort till sitt, och framför allt avskydde han förhastade och ovetenskapliga påståenden, som inte stod sig inför kritiken. Han uttalade sitt obetingade erkännande av sådan föregångsmän i tysk psalmforskning som H. A. Daniel och K. E. P. Wackernagel. Men han beklagade djupt, att bredvid »dessa heroer» hade uppstått »en skara skrivklådiga pygméer, kallade doktorer, pastorer, archidiakoner, skolmästare

³⁷ Beckman till Wieselgren ^{25/11} 1843. GSB. Om Beckman (1792—1873), se E. Liedgren i: Sv. biogr. lexikon, 3 (1922); Dens., Präster och poeter (1933).

m. m., som kompilerat och plagierat.» Till denna senare, skiftande skara räknade Beckman även den tyske teologen G. Ch. H. Stip med anledning av dennes populärt hållna hymnologiska skisser.³⁸

Ärkebiskop Reuterdahl, som var mycket intresserad av och initierad i psalmboksfrågor, vände sig i maj 1870 till Beckmans kyrkoherde, Frithiof Grafström, närmast för att denne skulle söka ta reda på om någonting var gjort för att fullfölja arbetet, såvida Beckman själv på grund av ålder och ohälsa icke skulle orka avsluta sitt väldiga företag.³⁹ Men denne trotsade åtminstone delvis sådana pessimistiska förutsägelser, då han i slutet av 1872 kunde sända ut psalmhistoriens sista häfte. Arbetet synes ha blivit av större omfattning, än Beckman ursprungligen hade räknat med. Den 28 juni 1870, en månad efter det nyssnämnda brevet till Grafström, avled ärkebiskop Reuterdahl. Samma dag skrev Beckman till Wieselgren, att han hoppades kunna undgå, vad Wieselgren hade förspått honom tjugofem år tidigare, att det stort upplagda arbetet aldrig skulle bli fullbordat. Men Beckman hann dock aldrig helt avsluta sitt arbete enligt de grundlinjer, som han själv en gång hade dragit upp. Hans planerade framställningar om koralernas historia, koralförfattarnas biografier, den svenska psalmhistoriens källor och svenska psalmbokens historia kom sålunda icke till stånd. När Reuterdahl med oro tänkte på arbetets framtid, så torde han ha haft i tankarna denna dess fullständiga och i förordet planerade omfattning.

Beckman klagade ofta och ibland icke utan skäl över bristande förståelse och intresse från allmänhetens och kanske icke minst prästernas sida för psalmhistorien. Men erkännanden från det allmänna hade han dock icke saknat. Genom ett kungligt cirkulär den 12 december 1848, utfärdat med anledning av en motion i prästeståndet, anbefalldes hans arbete, i mån som det utkom, till inköp i landets kyrkoarkiv. År 1870 tillerkändes Beckman Letterstedtska priset, och denna utmärkelse kommenterade han så, att den var en god hjälp »för den, som i fyrtiofem år undergått svältkur på Stockholms gator för att kunna skriva psalmhistorien».⁴⁰

Beckmans »Försök till svensk psalmhistoria» är med sina noggranna uppgifter ett standardverk av förblivande värde, även om det i många

³⁸ Beckman till Wieselgren 25/11 1843, 8/7 1844, 16/8 1844, m. fl. GSB.

³⁹ Reuterdahl till Grafström 27/5 1870. Svenska Akademiens Arkiv, Stockholm.

⁴⁰ Beckman till Wieselgren 28/6 1870. GSB.

fall sedermera kunnat kompletteras och korrigeras. Arbetets stora noggrannhet sträcker sig även till texternas stavning och till bokstavstypernas rätta återgivande efter de citerade psalmbokseditionerna. Den långa utveckling, som här har avgränsats med namnen Plantin och Beckman, har för vårt lands vidkommande bidragit att föra fram och betona de historisk-litterära synpunkterna på en psalm. Dessa synpunkter ha gått oss i blodet och anses självklara. Att man i Sverige »gärna ville sätta ett författarenamn vid varje psalm», såsom Beckman framhöll vid sina kommentarer till psalmen 472 i den wallinska psalmboken, är en tendens, vartill dennes eget psalmboksarbete högst väsentligt har bidragit.

KYRKANS GRUNDANDE GENOM DEN HELIGE ANDE ENLIGT DE EVANGELISKT-LUTHERSKA BEKÄNNELSESKRIFTERNA¹

AV PROFESSOR WILHELM MAURER, ERLANGEN

Då det talas om kyrkans grundande, får man inte fatta begreppet »grundande» alltför snävt. Det rör sig inte blott om instiftelseakten på den första pingstdagen såsom en engångshandling. Kyrkan är fastmer i varje utvecklingsstadium hänvisad till den Helige Ande. Hon besitter Anden blott emedan lärjungarna undfick den på den första pingstdagen. Men hon har den i varje fas av sin historia genom att det gudomliga Ordet ständigt talar till henne och inte på grundval av en händelse i det för-gångna.

Den Helige Ande är alltid densamme och dock i varje ögonblick en nyskapande kraft. Den av honom skapade kyrkan förblir alltid densamma, som den var på den dag, då den grundades, men den pånyttfödes ständigt genom den Helige Ande. Kyrkans instiftande är sålunda inte blott en engångshandling utan ett ständigt nytt skeende. I denna mening talar bekännelseskrifterna om henne. Enligt dessa står de statiska och dynamiska krafterna inte i motsats till varandra utan i jämvikt med varandra. Kyrkan *är* emedan Guds evige Ande, den tredje personen i treenigheten, alltid skapar henne på nytt.

Detta skeende måste förstås som ett trinitariskt skeende. Så, som det tillgår i helgelsen, så sker det också i skapelsen och frälsningen. Ett urskeende äger ständigt på nytt rum. *Creatio ex nihilo* fortsätter som *creatio continua*. Att Gud har skapat mig och alla varelser, erfar jag tacksamt därav, att Han uppehåller, beskyddar och beskärmar mig. Och att Kristus genom sitt offer, som skett en gång för alla, *har* återlöst, förvärvat och

¹ Nedanstående artikel har tillsänts tidskriften från den teologiska avdelningen av Luth. världsförbundet, Genève.

vunnit mig, detta betyder för mig *nu*, att jag *är* Hans egen och lever under honom i hans rike. Grundläggningens perfektum motsvarar applikationens presens: det som i grundläggningen är innehållet för alla tider, folk och slakten, tillämpas i applikationen på den enskilde. Detta är skaparens och återlösarens hemlighet, däri består också den Helige Andes hemlighetsfulla relation till den av honom själv grundade kyrkan. Om henne vittnar bekännelseskriterierna.

De talar inte på samma sätt om detta förhållande. Konkordieformeln har intet direkt uttalande. Augsburgska bekännelsen och dess apologi talar blott på några enstaka punkter härom. Likaså de schmalkaldiska artiklarna. Det beror därpå, att man måste sätta in dem och förstå dem i deras rätta sammanhang. Luthers båda katekeser ger däremot det klaraste vittnesbördet. Hans förklaring av den 3:e artikeln i lilla katekesen är för vårt ämne det klassiska stället.

Därigenom att vi främst inriktar oss på sådana uttalanden i Konkordieboken, som går direkt tillbaka på Luther, är vår metod bestämd. Vi söker inte förstå bekännelseutsagorna, som man gjorde på 1800-talet, utifrån de av ortodoxien övertagna förklaringarna. Vi söker i stället förstå dem omedelbart utifrån Luther själv, utveckla hans teologis rikedom, så långt som den avspeglar sig i bekännelserna. Vår bekännelse vill vi förstå utifrån Luther, och likaså vill vi förstå honom utifrån vår bekännelse. Såttillvida är vår uppgift närmast historisk-kritisk. Och vi menar, att vår lutherska teologi bör iaktta en sådan historisk besinning. Lutherforskningen under de senaste årtiondena har i detta avseende visat oss möjligheter, som inte på långt när är uttömda.

I. *Allmänt till förhållandet mellan Anden och kyrkan.*

a) I den utläggning, som Luther givit i den stora katekesen, har han inordnat den Helige Andes handlande i kyrkan i ett stort frälsnings-historiskt sammanhang.

I det att den Helige Ande helgar kristenheten, för han henne och därmed också världen mot fulländningen. Skapelseverket är i och för sig avslutat. Genom att Gud nådigt uppehåller den troende, erfar denne, att de krafter, som Gud från början inlagt i sin skapelse, bär honom. Likaså

är frälsningsverket fullbordat. Den troende lever i gemenskap med Kristus i den nya tidsålder, som inbrutit i och med hans uppståndelse. »Die Schöpfung haben wir nu hinweg, so ist die Erlösung auch ausgerichtet; aber der heilige Geist treibt sein Werk ohn Unterlass bis auf den Jüngsten Tag . . . Das ist nu der Artikel, der da immerdar im Werk gehen und bleiben muss» (Bek. Schr. 1930, s. 659 f; Sv. övers. 1944 s. 451).

Till skillnad från skapelsen och återlösningen är helgelsen ännu inte avslutad. Detta verk hör framtiden till. Visserligen ligger både i Guds skapelse, i hans frälsning och i hans helgelse ett närvarande urskeende, ett här och nu, men i de båda första verken, skapelsen och frälsningen, sker inte längre något nytt. Helgelsen däremot visar utöver sig själv, döljer ännu i sig outtömda möjligheter och fulländas först med Kristi återkomst.

Denna helgelsens enastående karaktär kommer klart till uttryck, när det gäller förståelsen av kyrkans historia och vidare i förståelsen av den historiska uppenbarelsen.

Emedan den Helige Andes verk i kyrkan ännu fortgår, gives det en historia. Denna historia är till sitt väsen kyrkohistoria. Det är genom den Helige Andes verk, som kyrkans historia kommer till stånd. Den består i ett växelspel mellan Ande och tro resp. otro i kyrkan. Utifrån denna synpunkt är ingen historia profan. Folkens historia bildar ramen för Andens handlande i kyrkan, då hon går genom folkvärlden. Kyrkans fulländning är all historias mening. Kyrkohistorien måste akta på förhållandet mellan Anden och kyrkan.

I det vi skiljer helgelsens verk från skapelsens och frälsningens, som vi gjort här, faller nytt ljus över gudsuppenbarelsen. I alla tre avspeglar sig på allra klaraste sätt Guds väsen och vilja. »Hie hast du es alles aufs allerreicheste. Denn da hat er es selbs offenbaret und aufgetan den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechliche Liebe in allen dreien Artikeln.» (Bek. Schr. 1930, s. 660; Sv. övers. 1944, s. 451). Men liksom nu kyrkans helgelse visar utöver sig själv mot yttersta dagens fulländning, så innebär också detta det definitiva avslutandet av Guds självuppenbarelse.

Guds skapelse innefattar i sig också frälsningen och helgelsen. I Kristi frälsningsverk ser vi, hurudant Guds sinnelag är gentemot mänskligheten och därmed också skapelsens mening. »Von Christo aber könnten wir auch nichts wissen, wo es nicht durch den Heiligen Geist offenbaret wäre»

(Bek. Schr. 1930, s. 660; Sv. övers. 1944, s. 451). Därför förutsätter Andens verk i kyrkan Guds skapelse- och frälsningsverk. Och först i och med den Helige Andes verk kommer dessa båda andra verk att nå sina mål. I kyrkan fullkomnas den i den första och andra skapelsen påbörjade gudomliga uppenbarelsen. Däri ligger hennes världs- och frälsningshistoriska betydelse innesluten.

b) Av dessa trinitariska relationer vill vi nu närmare undersöka relationen mellan frälsning och helgelse, mellan kristologi och ekklesiologi.

Melanchthon ger oss här en fingervisning. I Augsburgska bekännelsens apologi förklarar han (Bek. Schr. 1930, s. 237; Sv. övers. 1944, s. 177): »Semper enim hoc est regnum Christi, quod spiritu suo vivificat, sive sit *revelatum*, sive sit *tectum cruce*. Sicut idem est Christus, qui nunc *glorificatus* est, antea *afflictus* erat.» Kyrkan såsom congregatio sanctorum är regnum Christi, i vilket han härskar genom sin Ande. Men denna kyrkans härlighet är dold genom förföljelsens kors och de otrognas hot. I denna gestalt representerar kyrkan Kristi gestalt, vilken som korsfäst tillika är den förhärlijade. I denna konformitet med Kristus framstår hon som den sanna kyrkan.

Alltifrån Luthers första föreläsning över Psaltarens psalmer går genom hela hans teologiska verk talet om ecclesia abscondita. Därvid använder han de båda begreppen »dold» och »andlig» (absconditus och spiritualis) som synonyma. Kyrkan är dold i sin motsats. Anden leder henne in i lidandet och låter henne framstå såsom en kättar-kyrka (W. A. 50, s. 646). »Es ist ein hoch, tief, verborgen Ding, die Kirche, dass sie niemand kennen noch sehen mag» (W. A. 51, s. 507). Hon står då i samma hemlighetsfulla förhållande till Kristus, som enligt Ef. 5,32 mannen gör till sin hustru och vilket betecknas som sakramentalt. Det är »ein heimlich Ding, Mysterium, unsichtbarlich, verborgen», en »gross Geheimnis und muss mit dem Glauben begriffen werden» (W. A. 50, s. 641).

Luther känner ingen osynlig kyrka, som kan sättas i motsats till en synlig. Med rätta tillbakavisar Augsburgska bekännelsens apologi (Bek. Schr. 1930, s. 238; Sv. övers. 1944, s. 178) förebråelsen, att de evangeliske, vad kyrkan beträffar, drömde om en civitas Platonica. Men Luther lär — och apologien menar detsamma — en ecclesia abscondita, en kyrka, som i sin lidandesgestalt är Kristus lik. Inför människorna synes hon förkastad liksom Kristus på korset. Inför Gud är hon den förhärlijade liksom den

uppståndne. När den Helige verkar i kyrkan, handlar han med henne på motsatt sätt mot det, som synes. Han döljer henne under hennes motsats.

c) Denna lag i allt andligt handlande motsvarar de medel Anden använder i sitt handlande. De verkar »andligt» i det yttre, uppenbarar sig alltså i det, som är dess egen motsats.

Där Luther talar om kyrkans fördoldhet, tillfogar han, att man »sie allein an der Taufe, Sakrament und Wort fassen und glauben muss» (W. A. 51, s. 507). Dessa 'notae ecclesiae' är inte blott kyrkans *kännetecken* (σημεία), vilka har att visa på hennes existens, de är tillika hennes *sanna väsen* (τεκμήρια), som i dem kommer i dagen, så att det kan omfattas av tron (jfr Fr. Brunstäd: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, 1951, s. 118). I de två skrifter, som han skrev på sin ålderdom: »Von Konziliis und Kirchen» (1539) och »Wider Hans Worst» (1541), har Luther ungefär på samma sätt beskrivit dessa kännetecken.

Främst står Ordet. Det är inte blott glosor, inte abstrakta begrepp, utan ett verkande ord, emedan det är ett andefyllt ord. Där evangelium predikas, gives oss den Helige Ande, och därmed blir skatten, som Kristus förvärvat, lagd i vårt sköte (Bek. Schr. 1930, s. 654; Sv. övers. 1944, s. 448). Liksom Anden döljer sig i Ordet, likaså verkar han i hjärtats djup. Blott tron kan förnimma honom och hans verk, kan förstå de ord, som innehåller Luthers hela syn på kyrkan: »Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein; wiederum Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein» (W. A. 50, s. 629).

Detsamma gäller dopet och nattvarden, bruket av nyckelmakten och ordinationen, bönen, tacksägelsen och slutligen bruket av korset (W. A. 50, ss. 630; 631; 632; 641; 642). Överallt där dessa yttre tecken rätt brukas, där är den heliga kristna kyrkan.

Vi bör lägga märke till detta dubbla förhållande. Guds folk är inte utan dessa kännetecken. Man känner inte blott igen det på dem, det konstitueras likaledes genom dem, och i dem har det grundvalen för sin existens. Men det omvända förhållandet gäller också. Dessa yttre tecken finnas inte för sig själva och genom sig själva. De upprättas inom det heliga kristna folket och av detsamma. De är givna detta folk, vilket ur sig själv stadfäster dem. Det bevisar genom dem, att det är Guds andefyllda folk. Intet existerar före det andra, varken folket eller tecknet.

Båda existerar blott tillsammans, eftersom båda är skapade, levande och verkningsfulla genom den Helige Andes handlande.

I allt detta döljer sig Anden bakom ett tecken, som hör sinnevärlden till och därför kan misstolkas. Detta, att nådemedlet gives oss i ett ting, som hör den växlande sinnevärlden till, svarar mot kyrkans jordiska existens. Endast tron inser, att Anden verkar på detta fördolda sätt bakom det jordiska ting, som sinnena uppfattar. Ty för tron har Guds fadershjärta uppenbarats i den människoblivne och korsfäste gudssonen. Det är därför, som vår bekännelse så starkt betonar, att just i ord, sakrament och ämbete, fast på ett fördolt sätt, den Helige Ande faktiskt träder in i den jordiska, historiska verkligheten.

I sakramentet är detta utan vidare klart. Men detsamma gäller också Ordet och dess förkunnande. Just emedan detta inte är något tidlöst, allmänt giltigt begrepp, utan endast aktualiserar den apostoliska förkunnelsen i den förhandenvarande historiska situationen, är det något, som hör sinnevärlden till, något förgängligt och växlande. Dold bakom detta handlar den evige, oförgänglige Helige Ande.

Inte blott ämbetsinnehavaren, som lånar sitt bröst, sin mun och sin andedräkt åt denna förkunnelse, är förgänglig. Även språket på vilket han talar, är förgängligt. Vi har inte längre Jesu ord på det språk, som han talade. Vi har apostlarnas vittnesbörd på ett dött språk. Därför förutsätter all förkunnelse översättning. Men varje översättning är ofullkomlig, obeständig och får slutligen ge vika. Språken ändras och förgår med folken, som är deras bärare. Men genom dessa förgängliga former verkar Anden, i det att han gör dem till redskap för sin förkunnelse.

Den mångfald, i vilken kyrkan och hennes förkunnelse framträder, kommer till stånd därigenom, att den Helige Ande använder sig av de olika språken som medel för att genom *ett* evangelium bygga den *ena* allmänliga kyrkan. De många olika språken är alltså inte blott ett tecken på syndafallet utan också ett medel för den Helige Ande, som vill övervinna syndafallets följder. Han använder sig av det växlande, förgängliga, för att föra kyrkan mot den eviga fulländningen.

Teologien innebär ett försök att komma tillbaka till Nya Testamentet från de former i förkunnelsen, som använts i de olika språken. Därvid förutsattes tron, att Gud genom den Helige Ande »in Mannigfaltigkeit der Zungen die Völker der ganzen Welt versammelt hat in Einigkeit des

Glaubens». Då teologien sålunda i tron griper om Anden, som döljer sig bakom förkunnelsens skilda språk, tjänar den kristenhetens enhet.

Varför döljer Anden kyrkan bakom hennes egen motsats? Därför att tron i henne skall se den korsfästes och uppståndnes avbild. Varför döljer den Helige Ande sig själv i ordets och sakramentens nådemedel, vilka tillhör sinnevärldens växlande, förgängliga ting? Därför att tron bakom täckelset skall gripa den Helige Guden själv. Han gör det »uns armen, schwachen, blöden Menschen zu Trost und zugute». Vi skulle inte kunna uthärda hans nakna majestät. Därför sänker han sig ned i dessa yttre ting och umgås med oss som med sina kära barn. Han vill inte, som han väl hade rätt till, handla med oss efter sitt majestät. Därför utövar han »seine majestätischen göttlichen Werke, Macht, Gewalt, als Sünde vergebend, Sünde ausfegend, Tod wegnehmen, Gnade und ewiges Leben schenken», då han möter oss i de enkla yttre medlen ord och sakrament.

d) De medel, genom vilka den Helige Ande verkar, står också, som vi såg, i dubbel relation till kyrkan. Kyrkan grundas genom dem. Men å andra sidan verkar de endast genom kyrkans kraft, genom vilken de är grundade. Kyrkan verkar med Andens fullmakt genom dessa nådens medel i världen och bland sina egna lemmar.

Därför finns i bekännelseskrifterna utifrån denna dubbla relation ett dubbelt betraktelsesätt beträffande kyrkan. Hon framstår som skapad och som skapande. Skapad är hon congregatio sanctorum, en församling under Ordets inflytande. Skapande åter är hon såframåt nådens ämbete är instiftat och ord och sakrament i henne rätt förvaltas.

Augsburgska bekännelsen talar om congregatio sanctorum främst i 7:e artikeln, om den skapande kyrkan åter dels i denna 7:e artikel, dels i den 5:e (de ministerio ecclesiastico). Vi har vant oss vid att tala om den senare som en anstalt och om den förra som en förening, ett samfund. Men dessa båda rättsbegrepp får blott användas med stor försiktighet och i oegentlig mening. De passar egentligen inte på det andliga området, där den Helige Ande verkar i och genom kyrkan. Denna dubbelhet, som man måste känna till för att rätt förstå kyrkans väsensart, har Luther i klassisk form uttryckt i den lilla katekesen.

Reformatorn talar här närmast om det fyrfaldiga verk, »das der Heilige Geist an mir, dem einzelnen Gläubigen vollbracht hat» (»Der Heilige Geist hat mich . . .»). Genom Ordet överför han sedan sitt handlande till

kristenheten som en helhet (»gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden . . .»), vilken då närmast blir betraktad som en samling av enskilda människor. Men grammatikaliskt och logiskt omfattar detta »gleichwie» också relativsatsen, i vilken han beskriver kyrkan som den Helige Andes verkstad och verktyg (»in welcher Christenheit . . .»). Bek. Schr. 1930, s. 512; Sv. övers. 1944, s. 366). Kyrkan som congregatio sanctorum är tillika den handlande kyrkan, genom vars tjänst helgelsen genom syndernas förlåtelse alltid skänkes oss fram till den yttersta dagen. Kyrkans karaktär av anstalt och samfund är på liknande sätt och samtidigt given genom den Helige Andes verk i ord och sakrament.

Detta »gleichwie» betecknar närmast överensstämmelsen mellan den skapande verksamheten och dess verkan. Vad Anden gjort genom nådemedlet med den enskilde, vilken blir som en lem, likformiggjord med Kristus, som är huvudet, sker oupphörligt med helheten och genom denna. I det att förlåtelsens tilltal, evangeliet, höres, når Anden alla lemmarna i helheten, vilken härigenom växer både inåt och utåt.

Prioritetsfrågan kan alltså inte uppkomma. Det är meningslöst att fråga om ägget existerar före hönan, om gemenskapen bildas såsom frukt av anstalten eller om denna kommer till stånd genom att de enskilda fromma kommer tillsamman. Detta »gleichwie» understryker samtidigheten i detta dubbla skeende. Då den Helige Ande griper den enskilde, gör han honom samtidigt till en lem i kyrkan. Då han fyller kristenheten med gudomligt liv, rycker han den enskilde ut ur dödens sammanhang och försätter honom i livets. Den enskilde troende är aldrig lösgjord från de troendes gemenskap. Inte heller existerar kyrkan utan de enskilda troende människorna, vilka i henne får sitt personliga andliga liv. Allt har sin grund i Andens verkande. Han skapar något ur intet. Därvid griper han den enskilde på samma gång som helheten. Han gör den enskilde till kristen och utsöndrar samtidigt kristenheten ur världen. Jag hänvisar till hur i förklaringen till 2:a artikeln detta »gleichwie» (»gleichwie er ist auferstanden von den Toten . . .») uttrycker samma överensstämmelse och samtidighet mellan Kristus och de återlösta.

Här är icke platsen att följa denna lag om de polära spänningarnas samtidighet genom hela Luthers teologi: från »simul iustus et peccator» över samtidigheten av Kristi gudomliga och mänskliga natur fram till det oerhörda likställandet av deus absconditus och deus revelatus. Jag erinrar

här blott om, att Andens handlande i och genom kristenheten ingår i ett soteriologiskt, kristologiskt och teologiskt sammanhang. Vi betraktar nu i stället kristenheten i den mån som den är den ort, där det nya livet genom Anden gives oss i nådens medel.

II. *Kyrkan som anstalt.*

När vi trots alla betänkligheter i detta sammanhang använder begreppen »anstalt» och »samfund», kan vi se dubbelheten i Andens verk: å ena sidan det andliga skeende som äger rum inom kyrkan och kommer från henne, å andra sidan de verkningar, som detta skeende utlöser i kyrkans lemmar.

a) Däri består den Helige Andes ämbete och verk, »dass er auf Erden die Heiligkeit anfahe und täglich mehre durch die zwei Stück: christliche Kirche und Vergebung der Sünde» (Bek. Schr. 1930, s. 659; Sv. övers. 1944, s. 450). Kyrka och syndaförlåtelse hör samman inte bara i den formala meningen, att kyrkan är platsen, där syndaförlåtelsen ges, utan också i den instrumentala betydelsen, att Anden betjänar sig av henne som ett verktyg. I och genom förkunnelsen av Ordet utdelar Anden den dagliga förlåtelsen. »Darumb gehöret hieher, was von den Sakramenten zu predigen ist, und Summa das ganze Evangelion und alle Ampter der Christenheit» (Bek. Schr. 1930, s. 658; Sv. övers. 1944, s. 450).

Av denna andliga tjänst, som Ordets förkunnande innebär, är kyrkans existens och ordning bestämd. »Darumb ist alles in der Christenheit dazu geordnet, dass man da täglich eitel Vergebung der Sunden durch Wort und Zeichen hole» (Bek. Schr. 1930, s. 658; Sv. övers. 1944, s. 450). Inte blott ämbetsförfattning och gudstjänstordning bestämmas härav utan också gemenskapen mellan kyrkans lemmar. I henne råder »eitel Vergebung der Sunden», »beide, dass uns Gott vergibt und wir unternander vergeben, tragen und aufhelfen» (Bek. Schr. 1930, s. 658; Sv. övers. 1944, s. 450).

Därför är också tillhörigheten till kyrkan nödvändig för frälsningen. Den som inte vill helgas genom evangeliet och syndernas förlåtelse utan genom egna verk, har själv uteslutit sig ur kyrkans gemenskap. »Ausser der Christenheit, da das Evangelion nicht ist, ist auch kein Vergebung

nicht, wie auch keine Heiligkeit da sein kann» (Bek. Schr. 1930, s. 658, Sv. övers. 1944, s. 450).

b) Denna kyrkans tjänst och hennes verktygskaraktär har Luther för ögonen när han om henne använder den fornkyrkliga benämningen »moder». Med denna bild vill han framhäva inte så mycket de troendes fördoldhet i hennes sköte, utan fastmer den rent mottagande funktionen hos henne. Och då visar detta bildspråk på djupa sammanhang av kristologisk art. De troendes pånyttfödelse i kyrkans sköte motsvarar 2:a artikeln: »avlad av den Helige Ande, född av jungfrun Maria». De troendes nya liv är kristuslivet. Allt detta hör med, när stora katekesen kallar kristenheten »die Mutter, so ein iglich Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes» (Bek. Schr. 1930, s. 655; Sv. övers. 1944, s. 448). Kyrkans under består i att denna moder genom Andens kraft alltid föder nya barn som morgonrodnadens dagg.

c) Detta det nya livets under genom Ordet bestämmer kyrkans *universella* enhet. Hon är en *andlig* enhet. Augsburgska bekännelsens 7:e art. avgränsar henne från att vara en blott rättslig eller kultisk enhet. »Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum.» Doctrina evangelii betyder inte här den begreppsligt fixerade läran. Consentire betyder mottagande av det förkunnade Ordet. Rätt predikan och sakramentsförvaltning konstituerar kyrkan. Samtidigt är dessa symbolerna för hennes enhet. Genom hennes tjänst uppstår »ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden eitel Heiliger unter einem Haupt, Christo, durch den Heiligen Geist zusammen berufen, in einem Glauben, Sinne, Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohne Rotten und Spaltung» (Bek. Schr. 1930, s. 657; Sv. övers. 1944, s. 449).

d) Denna andliga enhet innesluter i sig en rumslig universalitet. Enligt Melanchthons beskrivning i Augsburgska bekännelsens apologi (Bek. Schr. 1930, s. 236; Sv. övers. 1944, s. 176) omfattar den »homines sparsos per totum orbem, qui de evangelio consentiunt et habent eundem Christum, eundem spiritum sanctum et eadem sacramenta». Säkerligen kan man göra invändningar gentemot Melanchthons formuleringar: det av honom använda begreppet *societas* (»*societas eiusdem evangelii seu doctrinae et eiusdem spiritus sancti*» (§ 8; jfr Werner Elert: *Societas bei Melanchthon, Das Erbe Martin Luthers . . . Ludwig Ihmels 1928 dargebracht*) kan tolkas

på flera sätt och är i mer än ett avseende farligt. I ovanstående citat har han otvivelaktigt hävdad åtskiljandet av synlig och osynlig kyrka. Trots detta måste vi taga Melanchthons utsaga på fullt allvar. Han vänder sig nämligen mot anspråket på att en bestämd nationalkyrka, den romerska, skulle vara den universella kyrkan. Tillika betonar han gentemot senmedeltida nationalkyrkliga strävanden, att den sanna kyrkan är övernationell. Olikheter i språk och kulturer får inte omintetgöra kristenhetens enhet.

e) Viktigast för de lutherska bekännelseskriterierna är fastställandet, att kyrkans andliga enhet och universalitet är *tidliga*. »Quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit», säger Augsburgska bekännelsens 7:e art. Med detta »perpetua» är blicken riktad såväl tillbaka till det förflutna som framåt mot framtiden. Om den framtida kyrkans fulländning skall vi senare tala. Nu ser vi med bekännelsen tillbaka till det förflutna. Att hela Augsburgska bekännelsen konsekvent bemödar sig om att hålla fast sammanhanget och enheten med den gamla, sanna kyrkan i tro och lära, behöver inte längre styrkas på enskilda punkter. Man skall inte taga de hårda domar över den gamla kyrkan, som finns i stora katekesen (Bek. Schr. 1930, s. 655; Sv. övers. 1944, s. 448) principiellt. De gäller påvekyrkans praxis. Och såtillvida fränkännes hon karaktären av en kristen kyrka, »denn wo man nicht von Christo predigt, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche machet» (Bek. Schr. 1930, s. 655; Sv. övers. 1944, s. 448). Men man skall inte säga, att det inte funnits någon kristen kyrka under påvedömet. Fastmer prisar Luther den gudomliga allmakten, som trots så mycken styggelse har sörjt för de små barnen genom dopet och tillika för många gamla. Luther har själv känt sådana, som till livets slut höll sig till Jesus Kristus. På grundval av sådana erfarenheter betygar han för papisterna »dass doch die rechte alte Kirche mit ihrer Taufe und Gottes Wort bei euch bleibt» (W. A. 51, s. 506). Under denna aspekt blir för honom sjungandet, bedjandet och bekännandet av den apostoliska bekännelsen ett kännetecken på den sanna kyrkans existens. »Denn wer mit der alten Kirche gleich glaubt und gleich hält, der ist von der alten Kirchen» (W. A. 51, s. 482).

Eftersom den upphöjde Kristus i all evighet är densamme och eftersom den Helige Ande utför samma verk, består alltid samma kyrka. »Ecclesia soll heissen das heilig Christlich Volk, nicht allein zur Apostel Zeit, die

nu längst tot sind, sondern bis an der Welt Ende, sodass also immerdar auf Erden im Leben sei ein Christlich heilig Volk, in welchem Christus lebet, wirkt und regieret per redemptionem . . . und der Heilige Geist per vivificationem et sanctificationem» (W. A. 50, s. 625).

I denna Luthers sats uttalas såväl kyrkans andliga enhet och universalitet i rumslig och tidlig mening som också identiteten av kyrkan som frälsningsanstalt och kyrkan som förening.

III. *Kyrkan som samfund.*

Det nytestamentliga ordet *κοινωνία* översätter Luther med »Genossenschaft» (Bek. Schr. 1930, s. 657). I överensstämmelse härmed bekänner han, när han ser på kristenheten: »Derselbigen bin auch ich ein Stück und Gelied, aller Güter, so sie hat, *teilhaftig und Mitgenosse*, durch den heiligen Geist dahin gebracht und eingeleibet, dadurch dass ich Gottes Wort gehört habe und noch höre» (Bek. Schr. 1930, s. 657; Sv. övers. 1944, s. 449). Och i förklaringen till 3:e artikeln omtalar han hur den kommer till stånd genom den Helige Andes verk, och vad var och en av dess lemmar undfår genom detta Andens verk.

Det är ett Andens fyrfaldiga verk, som här beskrives. Det består i kallelse, upplysning, helgelse och uppehållelse. Vart och ett av dessa uttrycker som vi tidigare framhållit, på en gång kyrkans karaktär av anstalt och dess karaktär av »samfund» eller gemenskap. Men vart och ett av dem innesluter också i sig de övriga tre, så att de var för sig från en annan sida sett, omfattar hela frälsningsskeendet. Dessa Andens verk kan föras tillbaka till ordets och sakramentens nådemedel. Och vart och ett innehåller syndaförlåtelsen som en väsenkärna, liksom vidare ett föregripande och en underpant på den slutgiltiga fullkomningen.

Man får alltså inte förstå dessa Andens olika verk, som länkar i en tidskedja, så att de kronologiskt följer på varandra. De är varken stadier i den enskildes själsliga utveckling eller stadier i kyrkans historia. Och eftersom hela frälsningsskeendet inneslutes i vart och ett av dem, kan man inte heller tala om något engångsskeende, utan endast om något som ständigt återupprepas. Detta skeendes mångfald motsvarar det andliga livets mångfald i kristenheten. I ett samfund, i vilken den ena lemman existerar för

den andra, finns det ingen likriktning, inga motsatser. Där utvecklar sig en spänningsrikedom av andliga gåvor, vilken ju också ligger innesluten i den Helige Andes fyra verk.

a) Vid *kallelsen* (*vocatio*) genom Ordet, som inte blott vänder sig mot den enskilde utan mot hela kristenheten, bildar församlandet (*congregatio*) en integrerande del. Församla återgives i den lilla katekesens latinska översättning med *congregare*. *Congregatio sanctorum* är alltså församlandet genom Ordet, då evangeliets budskap höres. De troende församlas härvid omkring den gode herden, vilkens röst de hör. Och så uppstår hjorden, som följer hans kallelse. »Denn es weiss gottlob ein Kind von sieben Jahren was die Kirche sei; nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäfelein, die ihres Hirten Stimme hören» (Bek. Schr. 1930, s. 459; Sv. övers. 1944, s. 335).

Så är gemenskapen i kyrkan inte någon *menings*gemenskap utan en *hör*gemenskap. Den bildas inte genom att likatänkande kommer samman, utan den är resultatet av att evangeliets kallelse höres. Denna kallelse höres visserligen i kyrkan, men den kommer utifrån varje enskild lyssnare till mötes; den Helige Ande verkar genom människans sinnen. Kyrkan kan inte i extatiska uttrycksformer visa, att Anden är henne given. I det ord, som traditionen givit henne, i det instiftade sakramentet döljer sig Anden. Han verkar alltid genom det yttre i riktning inåt. Tron möter honom just i mötet med det yttre ordet och sakramentet.

Nu finns det ett inre sammanhang mellan den andliga kraften i denna kallelse och den trohet, med vilken kristenheten under århundradenas lopp bevarat det yttre ordet och sakramentet. Kristenheten frambringar intetdera ur sitt eget inre. Men hon fasthåller det i sitt eget djup, så att det i henne och genom henne kan höras och verka. Det av Kristus instiftade sakramentet och det av honom åt apostlarna anförtrodda Ordet har skapat kyrkan. Och det apostoliska ordet, som också vittnar om sakramentets instiftande, finns i de apostoliska skrifternas kanon och föres vidare från släkte till släkte genom muntlig predikan. I sin sista Genesisföreläsning visar Luther, hur lagens ord och löftena från patriarkernas tid bevarats tiderna igenom. Så går också i det nya förbundet den gode herdens kallelse vidare till efterkommande släkten genom trons fäder.

Förvisso besitter dessa fäder ingen auktoritet utan det apostoliska ordet. Detta måste åter och åter vara måttstocken för deras vittnesbörd. Men

med och genom detta ord har de auktoritet. Och när denna auktoritet föraktas i en församling, höres inte längre evangeliets kallelse. Inte direkt ovanifrån genom omedelbara uppenbarelser, inte utifrån världen och dess historia, utan ur djupet av kristenhetens egen förgångna historia, genom fädernas mun kommer evangeliets kallelse in i den nu levande kristenhetens öron. Och denna kallelse är tillika en kallelse ut över hela »ekumene»: hela kristenheten skall härigenom samlas och kallas till trons enhet.

b) När människan hört Ordet, följer *illuminatio*. Från Anden mottages ardot och lux, värmande glöd och lysande klarhet. De är gåvor, som stammar från den nya äonen, vilka därför inte kommer dem till godo, »qui sunt extra locum iustificationis» (W. A. 40, I, s. 572). Uppllysning är alltså en delaktighet i den gudomliga härligheten, även om den inte innebär ett förgudligande, som den ortodoxa kyrkan menar. Den som mottager den, blir upptagen i den gudomliga frälsningsviljan, blir likformig med den, så att han vidareför evangeliets kallelse i testimonium och confessio.

Med upplysningen förlänas gåvan att pröva andar och skilja dem åt, att urskilja den gode herdens röst bland världens förvirrande röster. (Gal.br.föreläsning. 1531, W. A. 40, I, s. 572). Härvid upptändes i kyrkan en andlig och teologisk verksamhet. Man förmår skilja mellan kyrka och okyrka. I samma mån som upplysningen är fullkomlig, blir också detta urskiljande fullkomligt. Ett tecken på kristenhetens bristande upplysning är det ofullkomliga och villkorliga sätt, på vilket man skilt kyrka från okyrka och varom kyrkohistoriens blad bär vittnesbörd.

Ty inte blott kunskapens ljus, utan också kärlekens glöd är förbunden med upplysningens gåva. På sitt karaktäristiska sätt menar Luther i detta sammanhang främst kärleken till Guds Ord: man vill gärna höra och mottaga det (W. A. 40, I, s. 574). Denna kärlek blottar sitt väsen i *tacksamhet mot Gud* för det nya livets gåva, som Anden giver. Utåt tar den sig uttryck i *bekännandets* glädje, »dass ein Mensch frei eraus sage und sage, er wolle Leib und Leben, Weib und Kinder und was er auf Erdrich habe, alles über solchen Glauben lassen» (W. A. 45, s. 22).

Dessa kärlekens och kunskapens gåvor, vilka den Helige Ande meddelar i kristenheten, låter sig sammanfattas i *trons visshet*, vilken kommer från hörandet av det andefyllda Ordet. »Neben dem nun schreibt ers noch innerlich ins Herz; denn die es hören, kriegen auch inwendig eine Flamme, dass das Herz spricht: Das ist wahr, und sollte ich tausend Tode daüber

leiden». När jag hör Ordet, sker det »dass mirs der Geist ebenso im Herzen sagt, wie ichs mit den Ohren höre» (W. A. 45, s. 23; s. 24). Av sådan vishet hos sina lemmar växer kristenhetens kraft att bekänna.

c) *Sanctitas* är redan i Apostolicum huvudkännetecknet på kyrkan. Att giva denna är den Helige Andes främsta verk. Augsburgska bekännelsen framhäver detta, när den betecknar kyrkan som congregatio sanctorum. Likaså ställer Luther i sin stora katekes detta moment i centrum för sina utläggningar.

Eftersom heligheten är ett kyrkans väsenlelement, kan den inte saknas hos henne. »Denn es müssen immerdar Heiligen auf Erden sein; und wenn die sterben, müssen andere Heiligen leben, von Anfang bis zu Ende der Welt.» Eljest lärde den 3:e artikeln falskt: Kristus och en de heligas gemenskap skulle inte alltid ha funnits i kyrkan; hans rike vore i stället ett ändligt rike (W. A. 50, s. 593; s. 625). Det finns alltså, om också ingen fullkomlig helighet, så dock ett fortgående helgande av de kristna. Luther kallar dem, som visserligen predikar syndernas förlåtelse, men inte en verklig rening från dem »zwar feine Osterprediger, aber schändliche Pfingstprediger». »Denn Christus hat uns nicht allein gratiam, die Gnade, sondern auch donum, die Gabe des Geiligen Geists, verdient, dass wir nicht allein Vergebung der Sünden, sondern auch Aufhören von den Sünden hätten» (W. A. 50, s. 599; jfr s. 624). Visserligen är denna helgelse här på jorden alltid något pågående, ett blivande, och först efter vandringens slut, i himmelen, är målet nått. Avgörande är också här, att heligheten undfås genom nådemedlen. Att den Helige Ande har verkat den betygar Luther: »Das Wort rein, die Taufe rein, das Sakrament rein, die Schlüssel rein, und alles was zur rechten Kirchen gehört, haben wir heilig und rein, ohn allen menschlicher Lehre Zusatz und Unflat» (W. A. 51, s. 529).

Så vilar vid kristenhetens helgande inte blicken på tillståndet hos de enskilda lemmarna, utan på det, som den Helige Ande utför. »Darümb ist das Heiligen nicht anders, denn zu dem Herrn Christus bringen, solch Gut (der Erlösung) zu empfangen, dazu wir von uns selbs nicht kommen könnten» (Bek. Schr. 1930, s. 654; Sv. övers. 1944, s. 448). Därför är självhelgelse utesluten, såväl mortificatio i medeltida mening som självbildningen, i modern humanistisk mening. »Qui spiritum non habent, fugiunt et nolunt, opera Dei fieri, sed se ipsos formare», hade Luther förklarat redan i romarbrevsföreläsningen (Ficker, s. 205; jfr s. 194; s. 204).

Det medeltida helighetsidealet är därmed avvisat likaväl som det moderna. Kyrkans heliga förblir fattiga syndare. Deras helighet förblir dold för dem själva och deras omgivning. Man kan inte se den, ty den vilar utanför dem, i Kristus. »Non apparet quod in hac persona vivus sit sanctus, imo sibi ipsi verborgen; quia Christum non vides, so wenig ut meam Sanctitatem, et tamen in eo sum sanctus» (W. A. 34, I, s. 470).

Kyrkans helighet är inte något sammansatt. Den uppkommer inte därav, att de skilda lemmarna lämnar bidrag genom sin egen personliga helighet. Men den är ett helt, som överskyggar kristenheten och från denna överföres den på de enskilda lemmarna. I 3:e artikeln betygas, »dass der Heilig Geist sei bei der Christenheit und machs sie heilig, nämlich durch das Wort und Sakrament, dadurch er inwendig wirket den Glauben und Erkenntnis Christi; das sind die Werkzeuge und Mittel, durch welche er die Christenheit heiligt und reinigt ohn Unterlass» (W. A. 45, s. 616; s. 614). Först finnes heligheten, och ur denna och genom denna uppstår de heliga. Denna deras objektiva helighet — inte graden av dennas förverkligande i de enskilda troende människorna — utgör kyrkans egenart jämfört med alla andra jordiska sociala storheter. »Ecclesia Sancta ideo Sancta, quod habet remissionem peccatorum; damit unterscheidet spiritus sanctus regnum Christi et weltlich et omnia» (W. A. 34, I, s. 17; jfr ss. 468, 469, 470).

d) I kyrkans helighet bryter något av det nya liv fram, som kommit i världen genom Kristi uppståndelse. Men därmed visar denna helighet utöver sig själv fram emot alltings fullkomning. »Solches tut der Heilige Geist; der heiligt und erwecket auch den Leib zu solchem neuen Leben, bis es vollbracht werde in jenem Leben. Und das heisst die christliche Heiligkeit. Und solche Leute müssen immer auf Erden sein; und sollten gleich nur zween oder drei oder allein die Kinder sein» (W. A. 50, s. 627). Helighet och evigt liv hör tillsamman liksom strålen och ljuset. I och med sin existens betygar det kristna folket, att en himmelsk värld och ett evigt liv skall komma. »Es hats aber noch nicht; darumb muss es noch in diesem Leben und in dieser Welt sein und bleiben bis zur Welt Ende» (W. A. 50, s. 628).

Därför lär barnatron rätt, »dass ein Christlich heilig Volk auf Erden sein und bleiben müsse bis an der Welt Ende» (W. A. 50, s. 628). Och i stora katekesen förklarar Luther (Bek. Schr. 1930, s. 657; Sv. övers. 1944, s. 449) varför »der heilig Geist bei der heiligen Gemeinde oder Christenheit

bis auf den jüngsten Tag bleibet». Nämlich, er »braucht sie dazu das Wort zu führen und zu treiben, dadurch er die Heiligung macht und mehret, dass sie täglich zunehme . . .». »So eng sind Heiligung und Vollendung miteinander verknüpft, dass sich daraus die Erhaltung der Kirche als ein Postulat des Glaubens ergibt» (Jfr Bek. Schr. 1930, s. 659 f; Sv övers. 1944, s. 450 f).

TEOLOGISK LITTERATUR

GUSTAF AULÉN: *Hundra års svensk kyrkdebatt. Drama i tre akter.* 238 s.
Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1953.

Inom svenska kyrkan har de senaste hundra åren förts en kyrkdebatt, som varit livligare än inom någon annan evangelisk kyrka. Aulén skildrar nu denna debatt under formen av ett drama i tre akter.

Eftersom Aulén ser kyrkdebatten ur dramatisk synpunkt, blir analysen främst inriktad på följande frågor: »Vad kämpar man egentligen för? Vad vänder man sig mot? När börjar det brännas?» Denna uppläggnings förf. möjlighet att med välbekant skicklighet ge en intressant översikt över de allmänna dragen i kyrkdebatten. Boken är rik på intressanta synpunkter och fängslande som ett välspelat drama. Härtill bidrager också den omständigheten, att förf. som teolog och aktiv kyrkoman under många år personligen varit engagerad i den debatt han skildrar. Vi får inte blott en kritikers synpunkter från åskådarplats utan även lära känna hur en av scenens aktörer ser på publiken. Liksom skådespelaren noterar skiftningarna i publikens reaktioner, har Aulén ett visst intresse för de olika kyrkliga riktningarnas faktiska inflytande.

Detta intresse för att mäta kyrkolivet är en tämligen vanlig företeelse i vår kyrka för närvarande. Att t. ex. en stiftschef på något sätt måste skaffa sig en bild av det andliga läget i kyrkan är ju naturligt, men för en framställning av den systematiska innebörden i en kyrkdebatt måste frågan om den ena eller andra åskådningens kvantitativa anslutning vara av perifert intresse. För att rätt förstå Auléns arbete bör man hålla i minne, att förf. uppträder i den dubbla rollen av analyserande vetenskapsman och praktisk kyrkoman. Vi får dels en analys av de principiella problemen i kyrkdebatten, dels en skildring av kraftmätningen mellan olika kyrkliga »riktningar» och »rörelser» i det praktiska kyrkolivet.

Första akten av kyrkdebatten omfattar senare hälften av 1800-talet. Huvudaktörerna är här den lundsiska högkyrkligheten, den uppsalensiska lågkyrkligheten och den filosofiska statskyrkligheten. Lundateologerna E. G. Bring, A. N. Sundberg och W. Flensburg framlade sitt kyrko-

program i Svensk Kyrkotidning, som utkom åren 1855—1863. Lunda-högkyrkligheten hade enl. Aulén sin styrka i den teologiska orienteringen, som var bibliskt-luthersk, och sin svaghet i den kyrkopolitiska synen. Man betonade starkt Ordets och sakramentens kyrkoskapande aktivitet gentemot uppfattningar, där den enskildes troserfarenheter ställdes i centrum och kyrkan fick karaktär av förening. Kyrkan är i denna teologi uppfattad som en organism. Hegels filosofi påverkade emellertid lundateologerna, som senare blev inflytelserika kyrkoledare, till en negativ kyrkopolitik med försvar för den alltmer ohållbara religiösa tvångslagstiftningen.

När Aulén uppmärksammar organismtanken och det hegelska inflyttandet, har han därmed berört två väsentliga problemkomplex i lundahögkyrkligheten. Huruvida hans tolkning också är den enda möjliga torde böra lämnas öppet, tills vi fått en särskild systematisk undersökning av ifrågavarande teologi.

Den uppsaliensiska lågkyrkligheten får ganska lågt betyg av Aulén. Dess kompromissartade kyrkoteori hade alltför stor släktskap med »separatistiska» uppfattningar för att kunna vara det värn mot romerska och frikyrkliga tendenser den åsyftade att vara. Följden blev, att många, som fostrats i denna skola, i själ och hjärta blev frikyrkliga. Uppsala-teologin ledde vidare till en försvagning av nattvardens ställning.

För den filosofiska statskyrkligheten blev kyrkan blott en statens religiösa funktion. Denna kyrkoteori går tillbaka på filosofen C. J. Boströms »förförrelse» och saknar central religiös förankring. Något större inflyttande har denna form av statskyrklighet icke haft, men den dyker upp då och då i politiska sammanhang och utgör t. ex. bakgrunden till Arthur Engbergs kyrkopolitik på 1920-talet, innan nazismen övertygade honom om riskerna med en statsdirigerad kyrka.

1900-talets första år präglas av ett starkt försvagat kyrkomedvetande i svenska kyrkan. Häftiga angrepp kom både från kristendomsfientligt och frikyrkligt håll. I detta läge växer unglyrkligheten fram. Den kommer med så mycket nytt i debatten, att unglyrkligheten jämte en ekumeniskt orienterad kyrkosyn blir de nya huvudaktörerna i kyrkdebattens andra akt, som fortsätter till omkr. 1930.

Till unglyrklighetens fäder räknar förf. Einar Billing, J. A. Eklund, Manfred Björkquist och i viss mening Nathan Söderblom. Genom deras teologiska och kyrkliga verksamhet föddes en ny hänförelse för Sveriges kyrka. Jämte de centralt religiösa motiveringarna för svenska kyrkan förekom även nationella och allmänt idealistiska motiveringar. Samtliga kunde emellertid förenas i tanken på folkkyrkoorganisationen.

Vad som här närmast intresserar oss är Auléns utförliga framställning av Einar Billings folkkyrkotanke. Här möter läsaren en mycket skarp-sinnig och klargörande analys av Billings grundtankar om kyrkan. Utgångspunkten är evangeliet med dess budskap om den förekommande nåden och syndernas förlåtelse. Svenska kyrkan är just i sin yttre organisationsform ett uttryck för evangeliets egenart. Den vill nå till hela Sveriges folk med förlåtelsens budskap. Billing har även sinne för svenska kyrkans nationella insats genom århundradena, men det avgörande för honom är icke några nationella motiv utan just de religiösa. Folket blir aldrig religiöst subjekt. Det primära är evangeliet. Därför är det ingen svårighet för Billing att på samma gång tala om nåden och tron som utgångspunkt för kyrkan. När allt inriktas på, att Guds nåd må nå så långt som möjligt, då realiserar och tillväxer de heligas samfund. För en sådan kyrka är förbindelsen med staten ett sekundärt problem. Däremot är kyrkans andliga frihet och självständighet något väsentligt.

Billings »religiöst motiverade folkkyrka» är en ny utgestaltning av Luthers tankar om Ordet och sakramenten som kyrkobyggande faktorer. Däremot finner Aulén sambandet mellan Billings kyrkosyn och den bibliska ecklesian mera komplicerat. Han konstaterar, att Billings folkkyrkotanke saknar direkt anknytning till NT och att den står i »ett mycket påtagligt spänningsförhållande till hans bibeltolkning». En huvudsynpunkt hos Billing är nämligen, att han låter utkorelsen i gamla förbundet gälla *folket* och i NT den *enskilda* människan. I anslutning till ett uttalande av Billing, att de nytestamentliga församlingarna inte kunde organisera sig som folkkyrka, påpekar Aulén, att Billing uppfattade NT:s ecklesia som en individualistisk, föreningskyrklig organisation. Detta skulle sammanhånga med, att Billing icke på denna punkt lyckats genombräta »det i hans samtid dominerande exegetiska schemat».

Här synes Aulén pressa enstaka uttalanden av Billing för hårt med tanke på, att problemet folk-individ ej har accenten i Billings kyrkotanke. Accenten ligger, som Aulén i annat sammanhang påpekar, just på att folkkyrkan är religiöst bestämd och motiverad. Det torde icke gå att skilja folkkyrkotanken från andra huvudtankar i Billings teologi. Man blir därför mera böjd att ansluta sig till Fridrichsens uppfattning, som också refereras av Aulén, att Billings tankar om försoningen konsekvent måste leda fram till den nytestamentliga kyrkotanken. Eftersom folket aldrig hos Billing fattas som religiöst subjekt, kan man som Aulén med rätta ifrågasätta, om termen »folkkyrka» ger klart uttryck åt Billings intentioner.

Nästa aktör på scenen är den ekumeniska kyrkoorienteringen genom Nathan Söderblom. Det är befriande i nuvarande debattläge att läsa Auléns presentation av ekumenen Söderblom. Mer än någon annan har Söderblom bekämpat kyrkliga isoleringstendenser och på ett nytt sätt hävdad den evangelisk-lutherska kyrkosynen. Han såg svenska kyrkan särskilt skickad att bli ett redskap för ekumeniken. Dels ägde den obrutna traditioner (episkopat och apostolisk succession), som förenade den med kyrkan i alla tider; dels präglades den av en evangelisk anda, som aldrig skulle tillåta, att något institutionellt gjordes till *conditio sine qua non* för svenska kyrkans karaktär av verklig kyrka. Karakteristiskt för Söderblom var, att han aldrig tillmätte »kyrkoförfattningsfrågor» — och till sådana räknade han t. ex. episkopatet — någon principiell dignitet.

Aulén visar klart, att Söderbloms positiva inställning till andra kyrkor och till frikyrkosamfunden i vårt land uppbars av en genomtänkt kyrkosyn och icke dikterades av kyrkopolitiska skäl. Söderblom brottades mycket med frågan om förhållandet mellan det institutionella och det personliga. Härunder framträder då och då enl. Aulén ett spiritualistiskt drag. Detta är dock blott något tillfälligt. Huvudlinjen är Söderbloms »evangeliska katolicitet», som innebär, att han trots olika organisationsformer ser de kristnas verkliga enhet som en enhet i Kristus och hans Ande.

I tredje akten, som börjar omkr. 1930 och ännu pågår, kommer den nuvarande högkyrkligheten in på scenen. Aulén ger en bred framställning av den högkyrkliga rörelsen med anlitande av såväl dess större programskrifter som mera propagandamässiga uppsatser och tidningsartiklar. Rörelsen karakteriseras som en »andlig livsrörelse», som vill förnya gudstjänstlivet med nattvarden som centrum. I jämförelse med de närmast föregående aktörerna, unglyrkligheten och den ekumeniska kyrkoorienteringen, vilka var synnerligen inflytelserika ur såväl teologisk som kyrklig synpunkt, får den nuvarande högkyrkligheten spela en större roll i Auléns framställning än den verkliga gjort i de senaste två decenniernas svenska kyrkoliv. Hittills har ju rörelsen haft ett mycket begränsat inflytande på prästerskapet och ytterst ringa anslutning från lekmanahåll.

»Den nya högkyrkligheten är en planta med rötter i svensk kyrkomark — även om dess växtkraft befordrats genom utifrån importerad konstgödning», säger Aulén. Nathan Söderbloms ekumeniska kyrkosyn och ett sedan slutet av 1800-talet växande intresse för liturgiska frågor har varit de faktorer inom svenska kyrkan, som befordrat framkomsten av högkyrkligheten. Importen kommer framförallt från anglokatolskt håll. Dessa Auléns synpunkter är otvivelaktigt riktiga. Man kunde också tillägga,

att högkyrkligheten begränsat det öppna ekumeniska perspektivet hos Söderblom, vilket visar sig i rörelsens faiblesse för kyrkor med apostolisk succession och motsvarande reserverade inställning till protestantiska kyrkosamfund, som saknar denna succession.

Högkyrklighetens intresse för liturgiska ting ser Aulén mot bakgrunden av en långvarig liturgisk avmagringsprocess, som var särskilt markant under 1800-talet. »Torftighet och monotoni präglade 1800-talets gudstjänstordning och gudstjänstpraxis. Inte sällan förekom nonchalans och direkt vanvård». Trots uppenbara missförhållanden här och var förefaller dock denna teckning av gudstjänstlivet under de stora folkväckelsernas århundrade vara alltför mörk. De sista sextio åren har emellertid kännetecknats av oavbrutna strävanden att ge ökad helgd och högtid åt gudstjänstlivet. Denna liturgiska utveckling kan avläsas i de kyrkliga böckerna. Aulén nämner Handboken av 1894, Mässboken 1897 samt tillkomsten av ny handbok, ny evangeliebok och ny mässbok i början på 40-talet. Detta liturgiska arbete, i vilket förf. själv gjort en stor insats, har skett före och helt oberoende av den nya högkyrkligheten. Detsamma gäller den växande omsorgen om själva kyrkorummet, kyrkans skrud och prydnad o. s. v.

Aulén uppskattar mycket högkyrklighetens praktiska strävanden för att förnya nattvardslivet och den privata själavården, men har allvarsord om vissa ceremoniella excentriciteter, som är främmande och irriterande för svenskt kyrkoliv. Man vill gärna instämma med förf., när han framhåller, att rörelsens möjlighet att göra en insats inom svenskt kyrkoliv hänger på, om dylika barnsjukdomar övervunnits eller ej. Tyvärr torde det alltjämt snarare vara den radikala än den moderata falangen, som anger tonen inom högkyrkligheten.

Aulén granskar även några punkter i högkyrklighetens teologi, nämligen dess syn på nattvarden, kyrkans ämbete och helighet. Här träffar förf. själva nerven i rörelsen och hans kritik är om än mild i formen sakligt sett mycket hård. Han påpekar bl. a. G. Rosendals motsägelsefulla och oklara uttalanden i dessa frågor. Varken mässoffersläran eller uppfattningen att biskopsämbete med apostolisk succession skulle vara förutsättningen för sakramentens giltighet har enl. Aulén någon grundval i bibeln. Om prästens helighet heter det: »Satsen att prästen, religiöst sett, är heligare än en lekman avslöjar, att det är fråga om ett annat slags helighet än den som möter oss i evangeliet». En dylik kyrkosyn bär exklusivitetens prägel, påpekar Aulén. »Det finns klerikal exklusivitet likaväl som sekterisk».

Det är synnerligen förtjänstfullt, att Aulén gjort denna teologiska granskning av högkyrkligheten. Här får man nämligen en klarare bild av rörelsens tendenser än om man stannar vid en sådan diffus karakteristik som »andlig livsrörelse», »kyrklig förnyelse» o. s. v. Varje kyrklig eller frikyrklig riktning har ju alltid betraktat sig själv som en livsrörelse och haft en uppriktig vilja till kristen förnyelse. En *teologisk* granskning är nödvändig och innebär på intet sätt, att man underskattar en rörelses insatser på det praktiska gudstjänstlivets område.

Till sist träder en nyorienterad biblisk kyrkosyn in på scenen. Denna, som Aulén själv delvis varit med om att utforma, torde närmast motsvara hans egen kyrkosyn. Vi får en redogörelse för de senaste årtiondenas exegetiska och systematiska forskning angående bibelns kyrkoupfattning. Som karakteristiskt för denna nyvunna bibliska orientering citerar Aulén följande uttalande av A. Fridrichsen: »Kyrkan är Guds verk genom Kristus, resultatet av Kristi Gudsgärning i Israel och ett med den uppståndne, levande Herren i himmelen. Kyrkan har alltså sin rot i Guds eviga vilja och är målet för hans uppenbarelse i tiden och historien. Kyrkans liv och dess ordning, dess ämbete, gudstjänst och sakrament, är följaktligen icke mänskliga ordningar utan är inneslutna i Guds frälsningsvilja och får sin karaktär därav».

»För den teologiska behandlingen av kyrkofrågan kan ingenting vara viktigare än att söka ge en klar biblisk orientering», konkluderar Aulén. Detta är just det väsentliga. De senaste hundra årens svenska kyrkocodebatt visar, att Guds ord och sakramenten ännu icke fått den dominerande ställning Skriften och vår reformatoriska tradition ger dem som kyrkoskapande faktorer. Följden har blivit andlig splittring och en benägenhet att tänka kyrkan i rörelser och riktningar med fixerade program. Då uppkommer också sådana konstlade problemställningar som exempelvis frågan om »balansen» mellan Ordets förkunnelse och sakramenten. Ju mera den fortsatta kyrkocodebatten kunde frigöra sig från programtänkande och kyrkopolitik, desto bättre skulle den befordra en äkta ekumenik. Om Auléns bok fick bli ett incitament i den riktningen, fyller den en mycket stor uppgift.

ELON ISACSSON.

GUDSTJÄNSTLÄRANS HUVUDPROBLEM

PETER BRUNNER: *Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde. (Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Bd. 1.) Johannes Stauda Verlag Kassel, 1952.*

Läran om gudstjänsten är i dag ett av de mest brännande problemen i den kyrkligt-teologiska diskussionen. För att kunna skriva denna lära kräves emellertid en omfattande teologisk kunskap, som på grund av ämnets natur sträcker sig från religionshistoria över exegetik och liturgi-historia till systematikens mest centrala frågor, men givetvis också till den praktiska teologien. Systematikern i Heidelberg, professor Peter Brunner, är i dagens läge antagligen den ende teolog, som kan överblicka alla dessa områden och ge sig in på det krävande uppdraget att skriva en lära om gudstjänsten. Betecknande nog har han emellertid själv inte gjort anspråk på att ha skrivit *läran* om gudstjänsten utan betraktat sitt arbete i den stort upplagda handboken om den evangeliska gudstjänsten, *Leiturgia*, mera som ett *bidrag* till denna fråga. Även om denna anspråkslöshet på grund av ämnets karaktär och den i nutiden så lidelsefullt förda debatten utöver konfessionsgränserna kan vara motiverad, så måste dock genast sägas, att Brunners föreliggande bok ur anmälares synpunkt ingalunda kan betraktas såsom en episod i forskningen. Den är i stället det standardverk, som modern forskning har väntat på och som till sitt väsentliga innehåll är den mot evangelisk tro svarande läran om gudstjänsten. Vissa sidor i Brunners framställning kan vara diskutabla, i fortsättningen skall det pekats på sådana punkter, men dessa är endast uppgifter som manar till fortsatt arbete på en lärobyggnad, där strukturen står orubblig. Just ur denna synpunkt är Brunners bok en av de väsentligaste publikationerna på både systematikens och den praktiska teologiens område. Den betyder på sitt ämnesområde säkerligen också ett uttryck för en total nyorientering. Förf. bestämmer sin uppgift såsom dogmatisk (s. 114). Därmed menas, att framställningen skall vara bunden vid den historiska uppenbarelsen i Jesus Kristus. Således användes varken en empirisk-deskriptiv, en psykologisk-antropologisk eller en historiserande eklektisk metod. Utifrån uppenbarelsen skall gudstjänstens mening bestämmas.

Om emellertid frågan om gudstjänsten ställes till Nya Testamentet, kan svaret inte bli entydigt. Genomgången av hithörande nytestamentliga begrepp (s. 99—112) visar nämligen, att inga av de begrepp, varmed de gammaltestamentliga eller hos greker brukliga gudstjänsterna betecknas,

(latreia, threskeia, leiturgia etc.) kan uttrycka det, som sker, när kristna församlas till gudstjänst. Men just i *församlingen* (Versammlung) till gudstjänst (synagethai Mt. 18: 20 etc., och synerchesthai 1 Kor. 11: 18 etc.) finner förf. det karakteristiskt nytestamentliga begreppet för sitt ämne. Ty just denna församling skiljer sig från alla andra församlingar av människor. Här sker allt under bön, under åkallande av Jesu namn och i vissheten om den treenige Gudens närvaro, som är av annan art än hans allestädesnärvaro. Guds närvaro ställer också de församlade människorna i ett kritiskt läge. Därför blir frågan om det rätta bruket (usus) av gudstjänsten av avgörande betydelse även för läran om gudstjänsten.

Efter denna fixering av gudstjänstbegreppet presenterar förf. läran om gudstjänsten i tre stora avdelningar med rubrikerna »Der dreifach bestimmte Ort des Gottesdienstes», »Das Heilgeschehen im Gottesdienst» och »Von der Gestalt des Gottesdienstes». Det är kanske lämpligt att först redovisa något för hans tankegång.

Gudstjänstens ort fixeras först och främst inom Guds frälsningsplan. Från den första människan i paradiset, vilken efter den av Gud helgade vilodagen började sin arbetsdag, går en kedja av gudstjänster över syndafallets mänsklighet ända till den eskatologiska vändpunkten i Kristi inkarnation. Gud har talat till den första människan genom sitt ord, och det är nu hennes uppgift såsom lyssnande och troende människa att ta detta ord i sin mun och ge det vidare. Gudstjänstens primära element är således ordets vidareförande (s. 123). I syndafallet säger människan sitt nej till detta ord, varmed gudstjänsten förvränges och Kristi offerväg börjar i mänsklighetens historia (s. 125 ff.). Förf. uppehåller sig sedan utförligt vid hedningarnas avgudadyrkan och vid gudstjänsten i det gamla förbundet. Hedningarnas avgudadyrkan skildras såsom Unnatur, Widernatur. Förf. har med klarhet framhållit, att avfallet inte betyder ett lösryckande från gudstjänsten (gudsförhållandet) utan endast dess förvrängning, människans prisgivande till avgudar (s. 130). Sedan skildras det gamla förbundets kulthistoria såsom förskjutningen från Guds personliga närvaro till en genom skriftlärd konstruktion förment närvaro i lagen och dess studium (s. 133 ff.). Mot en uppfattning, som i det gamla förbundets offerkult endast ser människans försök till självfrälsning, ser förf. offerkultens egentliga väsen i Guds egen gåva för att utplåna synden och ge folket möjlighet att bevara förbundsgemenskapen med Gud (s. 137). Samtidigt hävdas dock denna offerkults ännu ofullbordade karaktär, ty i Kristi gärning såsom ett offer kommer den eskatologiska vändpunkten

såsom en fullbordan. I Kristi offer betonas dubbelheten, nämligen dess »för oss»-karaktär, som dock samtidigt är något, som sker »för Gud» (s. 141 ff.). Visserligen är alla människor inbegripna i Kristi gärning (»das virtuelle In-sein»), men ännu är det något, som saknas, varigenom denna gärning aktualiseras hos den enskilde (»das ontisch-reale und personhaft ergriffene In-sein»). Detta sker genom Andens sändning. Genom Honom träder Jesu Kristi kyrka fram. Således är gudstjänsten ett eskatologiskt skeende, varigenom Kristi frälsningsgärning appliceras på den enskilde. Samtidigt anteciperas den yttersta dagens måltid med härlighetens Herre.

Gudstjänsten har även en »antropologisk» ort, (s. 160 ff.), varmed förf. syftar till den individuella människans situation i Guds frälsningsekonomi. Genom dopet inlemmas den »för gudstjänst oduglige» (gottesdienstunfähig) i Kristi kropp och blir på så sätt genom ständig bot och tro »bärare av gudstjänsten», Guds förhärligande av de skänkta gåvorna. Just denna sida av gudstjänsten är evighetens försmak, som aldrig förgår utan sträcker sig in i det eviga himmelriket.

Den tredje Ortsbestämningen av gudstjänsten karakteriseras såsom den »kosmologiska» (s. 168 ff.). Ty gudstjänsten pågår »i mitten» mellan änglarnas och naturens lovsång men har med dem det gemensamt, att den har samma medelpunkt, nämligen den korsfäste och förhärligade Frälsaren på Guds högra sida.

Gudstjänstens ort bestämmas således i ett trefaldigt »mellan» (s. 179 ff.): nämligen mellan Kristi himmelsfärd och återkomst, mellan människans dopdöd och kroppsliga död, mellan de övermänskliga, himmelska skapelserna och de undermänskliga, jordiska skapelserna. Gudstjänsten sker också i en trefaldig, eskatologisk »transitus»: i denna världs transitus till Guds rike, i den döende kroppens transitus till sin uppståndelse från de döda och slutligen i den transitus, som befriar naturen till Guds barns frihet och medför änglaliknande tillvaro för Guds barn.

Framställningens hjärtpunkt är avdelningen om *frälsningsskeendet i gudstjänsten*. Efter att ha ställt frågan om nödvändigheten av gudstjänsten för den troende besvaras denna fråga med hänvisning till att även gudstjänsten vilar på syndernas förlåtelse (s. 183). Den som skulle avvisa dess nödvändighet för egen del, skulle misskänna sitt eget läge mellan dopdöden och uppståndelsen. Här är därför också medelpunkten i gudstjänstlivet, nämligen syndernas förlåtelse och samtidigt lovvoffret till Gud. Just Guds nedåtskänkande gärning och människans uppåtvändande i bön, be-kännelse och lovoffer utgör enl. förf. gudstjänstens tvåfaldiga pneumatiska

skeende (s. 191 ff.). De båda sidorna betecknas såsom »*der Dienst Gottes an der Gemeinde*» och »*der Dienst der Gemeinde vor Gott*».

Sedan förf. har skilt mellan »grundläggande» och »uppbyggande» ord, inledes skildringen av Guds egen tjänst i församlingen med en presentation av formerna för ordets förkunnelse, de direkta: skriftläsningen, predikan, absolutionen, salutationen och benediktionen, den bibliska psalmen och ekklesians psalmsång samt slutligen några s. k. indirekta former (credo, hymnus, böner). Särskilt om predikan säges tungt vägande ord, värda att komma ihåg (s. 196 ff.). Det framhålls där, att gudstjänstlivets förnyelse aldrig kan komma till stånd, där predikans andliga nödvändighet förbises. Predikonöden upphäves icke genom predikoförakt. Men det apostoliska ordet är inte något tidlöst ord utan konkret-historiskt. Sådant vill det bli även genom predikan. Detta sker inte minst därigenom, att skriftordet blir liksom fört på nytt i predikanten, vars vittnesbörd aktualiserar Jesu fullbordade frälsningsskeende.

Det huvudbegrepp, varmed förf. karakteriserar frälsningsskeendet i förkunnelsen, är *anamnesis* (s. 209 ff.). Däri ser han samtidigt förkunnelsens karakteristik såsom »das innergemeindliche Wort» motiverad. Påminnelsen sker så att »det grundläggande ordet», varigenom församlingen kallas till liv, återigen blir omvitnat. Härigenom blir Kristus närvarande med allt, som hände med honom under inkarnationen. Förkunnelsens åminnelse sammankopplar således det historiska engångsskeendet med nuet genom Kristi egen, pneumatiska närvaro, som är bunden vid Ordet. Förkunnelsen blir »die endzeitliche Krisis» för den genom ordet tilltalade människan (s. 218 ff.). Den yttersta domen liksom anteciperas i den dom, men också den barmhärtighet, som här förkunnas. Denna förkunnelse ställer oss in i den avgörelse, som först på den yttersta dagen blir uppenbar.

I förf:s framställning är *repraesentatio*-tanken centralbegreppet för frälsningsskeendet i nattvarden (se särsk. s. 229 ff.). Detta sammankopplas givetvis med den mera omfattande *anamnesis*-tanken, som dock får sitt särskilda drag genom att åminnelsen i nattvarden sker i brödets och vinets utdelning såsom Kristi lekamen och blod. Dessa särskilda »tecken», varigenom nattvardshandlingen särskilt framträder såsom Guds »för-oss-handlande», förbinder förf. med de profetiska »oth», i vilka det förebildande skeendet effektivt utlöses. Ty nattvarden har även i sin handling förkunnelsekaraktär (s. 228 ff.). Det historiska frälsningsskeendets »en gång» träder genom brödets och vinets distribution, som står i instiftelsens sammanhang med Kristi sista måltid med lärjungarna, in i detta »nu» och skänker frälsningen såsom närvarande gåva. Det betyder också, att natt-

varden redan på ett fördolt sätt anteciperar det tillkommande, nämligen delaktigheten i Kristi härlighets rike.

För nattvardens frälsningskeende är emellertid av avgörande betydelse, att det sker i instiftelsesammanhanget med Jesu sista måltid. Därom värnar instiftelseorden, som just förbinder brödet och vinet med Kristi lekamen och blod såsom för oss givna och utgjutna gåvor. Detta är konsekrationen (s. 238 ff.). I kraft av dessa ord kan kommunicanten äga vissheten om att mottaga Kristi lekamen och blod. På grund av denna instiftelseordens funktion bör man enl. förf. både räkna med efterkonsekration (s. 241) och med en realpraesens ante och post sumptionem, som dock är en orubblig del av usus sacramenti. Extra usum finnes ingen realpraesens. Efter de sista nattvardsgästernas avlägsnande från altaret är actio såsom sacramentum och därmed också usus slutfört. Utläggningen av nattvardens gåva såsom koinonia, nattvarden såsom den eskatologiska glädjemåltiden, såsom det eskatologiska mysteriet, såsom den eskatologiska krisen och slutligen såsom den treenige Gudens förhärligande avslutar denna laddade framställning av frälsningskeendet i gudstjänsten.

Gudstjänsten såsom församlingens tjänst inför Gud bygger på den gudomliga gåvan och härflyter ur den pneumatiska lydnaden (s. 254 ff.). Gudstjänsten blir då bön. Denna bön omgiver allt, som sker i gudstjänsten, och kan därför betecknas såsom dess »totaldimension» (s. 256 ff.). Den blir också bekännelse, som framföres inför människorna dels såsom syndabekännelse, dels såsom trosbekännelse, tack- och lovoffer (s. 259 ff.). I och genom allt detta blir gudstjänsten det eskatologiska genombrottet av den treenige Gudens förhärligande, sådant det varar in i evigheten (s. 261 ff.). Intressanta är förf:s utläggningar att vi i den gudstjänstliga acklamationen har teologiens urgestalt (s. 262), medan dess slutgestalt, som sträcker sig in i evigheten, återfinnes i hymnus (s. 264).

Den sista avdelningen tar sikte på *gudstjänstens gestalt* (s. 266 ff.). Med klarhet och skärpa tecknas här i full överensstämmelse med reformatorisk teologi i formens oundviklighet men också friheten från den på grund av den eskatologiska tidens inbrott. Bundenheten vid ordet och nästan innebär dock också, att det finns både påbjudna och förbjudna samt frivilligt för nästans skull påtagna former. Särskilt dessa sista tar hänsyn till kyrkans konkreta historiska gestalt genom seklerna.

Kapitlet om gestaltens förverkligande ger rikhaltiga bevis på förf:s både liturgihistoriska och praktisk-teologiska insikter. En längre framställning om gudstjänsten och konsten (s. 291 ff.) tilldrager sig också sär-

skilt intresse i detta sammanhang, där förf:s hemmastaddhet på konstens och litteraturens områden resulterar i teologiska utläggningar, som ingiver stor respekt på grund av sökandet efter en teologisk förståelse av konsten och dess uppgift. Under rubriken »formula missae» skärskådas slutligen särskilt nattvardshandlingens gestaltungsproblem. Förhållandet mellan instiftelseorden och nattvardsbönerna specialiseras i den eukaristiska epiklesisbönens dogmatiska och liturgiska problem. Författaren skisserar också ett lösningsförsök till detta så ofta diskuterade gestaltungsproblem.

Vi skall nu försöka att fixera några av gudstjänstens huvudproblem och särskilt peka på dem, som efter detta grundläggande arbete fortfarande kan vara öppna för diskussion.

Först då förf:s *begreppsbestämning*. Såsom vi ovan sett, orienteras förf:s gudstjänstbegrepp utifrån de nytestamentliga uttrycken för församlingen (Versammlung) av de kristna. Därmed gör förf. dock från början en begränsning, som han visserligen inte helt respekterar i sin framställning, men dock använder som den ofta återkommande grunden. Begreppsbestämningen innebär nämligen, att här med gudstjänst egentligen endast avses de troendes samling i bön kring ord och sakrament. Man saknar således ett systematiskt överbegrepp, som kunde sammanfatta både de troendes och de icke-troendes deltagande i den handling, där ord och sakrament bjudes.

Det antydda förhållandet kan uttryckas så, att gudstjänsten enl. förf. konstitueras utifrån den mottagande trons sida men ej utifrån den skänkande Guden. Nog utföres Guds skänkande handlande under framställningens gång på ett klart och otvetydigt sätt. Men det är icke orienteringspunkten. Resultatet är, att den icke-troendes deltagande i gudstjänsten visserligen skildras här och där såsom under domen stående. Det kan dock aldrig få sin riktiga skärpa, så länge utgångspunkten liksom ställer hela denna fråga i skymundan.

Om man utgår från Guds nådiga skänkande och till en början kopplar bort trons mottagande av denna gudomliga handling, så kommer genom tanken på Guds suveränitet även skymten av berättigandet i den icke-troendes betraktelse att försvinna. Otrons människa lever nämligen i inbillningen att Gud genom ord och sakrament endast skulle handla med den »troende». Samtidigt blir det också klart, att det är exakt samma Guds handlande, som verkar tro och otro, tro hos den nya, pneumatiska människan och otro hos den gamla och i fördärvsmakternas våld levande människan.

En sådan orientering av begreppsbestämmelsen skulle då också betyda,

att gudstjänstläran mera skulle ha anledning att anknyta till Kristi befallning och utsändning av lärjungarna till ordets förkunnelse och till sakramentens förvaltning (Mt. 10: 5 a, 7; 28: 18—20; Lk. 24: 46 ff.; nattvardsinstittelseorden etc.). »Såsom Du har sänt mig i världen, så har jag ock sänt dem i världen» (Joh. 17: 18). Gudstjänsten står i det sändnings-sammanhang, varigenom Gud för att bekämpa synden och döden sände sin Son i världen för att skapa tro på jorden. Visserligen spelar Jesu fullmakt till förkunnelse och sakramentsförvaltning en väsentlig roll i förf:s framställning, men denna roll bestämmes av den ur »församlingens» begrepp härstammande tendensen, som ger en annan valör åt sändningsbefallningen. Det blir här huvudsakligen fråga om förkunnelsen av det »innergemeindliche Wort» (s. 209) och firande av nattvardsmåltiden bakom »lyckta dörrar» (s. 164, 220).

Denna begreppsbestämning har sin viktiga konsekvens för förf:s åskådning beträffande förhållandet mellan *missionsförkunnelse och församlingsgudstjänst*. Det mest avgörande torde vara den bestämda distinktion, varmed dessa båda skiljas åt. En förkunnelse av ordet, som går ut i världen såsom ett till Kristi Rike kallande ord, är ingen »gudstjänst» enligt förf:s syn. Eller också positivt: först när processen av »församlingen» och inlemmandet i Kristi kropp genom missionsförkunnelse och dop är avslutad, börjar det som kan kallas »gudstjänst».

Givetvis rymmer denna betraktelse vissa sanningsmoment. Endast den i tron mottagna Gudsgärningen är ju människans sanna gudstjänst. Ty först i tron har Gud nått fram till sitt mål, först i tron har ordets utsändning utförts såsom Gud vill ha den. Först denna tro skapar den nya människan, som kan hembära det i paradiset förlorade lovoffret till Gud.

Men det är ur två synpunkter otillfredsställande att göra en sådan skarp distinktion.

Först måste ju konsekvensen av en även hos förf. normgivande reformatorisk tanke besinnas. Tron är enligt denna reformatoriska syn icke något mänskligt villkor, varigenom Gud kan tillåtas handla. Gud är Gud, hans gärningar är oantastade Gudsgärningar även om ingen tro mottager dem. Detta är trons stora upptäckt. Just härigenom berövas vi den minsta chans att kunna betrakta tron såsom en mänsklig prestation. Utgår man emellertid från denna premiss (och förf. är säkert enig med anm. om detta), så måste man kunna tala om gudstjänst *överallt, där ordet ljuder*, ty detta är kyrkans (»församlingens») kännetecken. Just tron bejakar ju profetordet: »ordet som utgår ur min mun: det skall icke vända tillbaka till mig fåfängt» (Jes. 55: 11). Att tron finnes där, varest ordet förkunnas,

är också en trons utsaga och kunde därför gott inrymmas i förf:s tankegång med tillämpning på hans gudstjänstbetraktelse.

För det andra kan tron aldrig betraktas såsom en statisk storhet. Detta är nog även förf:s utgångspunkt. Ty han kan tala om gudstjänsten såsom den eskatologiska krisens inbrott i den enskildes liv på ett mycket klargörande sätt. Just denna kris innebär kampen mot otron och som sådan är den trons kännetecken. Man kan alltså inte betrakta gudstjänsten såsom en över otron entydigt segrandes gudsförhållande. I stället betyder överskridandet av dopgränsen inträdet i den verkliga kampsituationen, där den gamla människan dagligen dödas genom ordet (särskilt också absolutionsordet), och genom syndaförlåtelsen i altarets sakrament, för att den nya människan skall kunna komma fram. Genom denna trons kamp, den egentliga eskatologiska krissituationen, ifrågasättes en skarp skiljelinje mellan missionsförkunnelse och församlingsgudstjänst. Ty själva gudstjänstförsamlingen är i vardande (im Werden) och framställer icke något statiskt trostillstånd (Sein, Stand).

Den ovan antydda bakgrunden avspeglar sig också i uppfattningen om *frälsningsskeendet i gudstjänsten*. Först och främst är det en återkommande tanke hos förf., att trons utveckling liksom är vägen från förkunnelsegudstjänsten till nattvardsmässan. Nu måste man visserligen ha i minne, att nattvardsmässans prioritet kan hävdas på grund av dess totalitet i alla Gudsgåvor. Den innefattar både predikan och bön samt ger dessutom Kristi lekamen och blod såsom reala presentiska gåvor. Men icke desto mindre må man fråga, om förkunnelsegudstjänsten endast var något ofullbordat, endast ett rop *till* den nattvardsmässa, som skänker den egentliga fullheten. En rangordning här ter sig ur en biblisk-reformatorisk teologis synpunkt något främmande. Det bör naturligtvis förutsättas, att en förkunnelsegudstjänst inte isoleras ifrån nattvardsmässan, varken genom att den överordnas den senare eller genom att den helt enkelt föraktas. Men det som skall ifrågasättas är, om det kan vara berättigat att utom modus distributionis förutsätta en annan distinktion, som hävdar frälsningsskeendets mer pneumatiska realitet i nattvard än i förkunnelse.

Det bör noteras, att en liknande distinktion icke existerar hos förf. betr. den förkunnelse som ljuder i nattvardsmässan, nämligen Kristus-anamnesen. Men just detta förutsätter, att förf. i själva förkunnelsen infört en distinktion, som knappast kan vara berättigad ur principiell synpunkt. Det är riktigt, att det enl. NT finns en förkunnelse, som sker under åminnelsens tecken. Men även förf. måste understryka, att detta »innergemeindliche» eller »auferbauende Wort» sker genom frambärandet av »das grund-

legende Wort», d. v. s. det missionerande ordet (s. 209). Att här införa en distinktion i själva ordets begrepp, är således ett systematiskt omotiverat tillvägagångssätt. Luther har betecknat Kristus-anamnesen rätt och slätt såsom förkunnelse utan att fästa någon uppmärksamhet på om detta budskap om den korsfäste och uppståndne Herren var riktat till en skara människor, som för första gången konfronteras med budskapet, eller till en församling, som nu efter upprepade tillfällen lyssnar till det på nytt och därför endast »påminnes» om sådant, som man har hört förut. Påminnelsen om Kristi frälsningsgärning är en förkunnelseakt utan sidoblickar på de lyssnande. Ty ordet kvalificeras icke genom mottagandet utan genom utsändandet. Eller: är icke Kristus-anamnesis förhanden i den missionsförkunnelse, som framföres till ett hednafolk? Förf:s distinktion har tendensen att utifrån mottagandets attityd influera den principiella betraktelsen av ordet. Detta är en konsekvens av hans begreppsbestämning.

En liknande iakttagelse är också näraliggande betr. frågan om realpresensen. Förf:s huvudbegrepp i detta sammanhang är *repraesentatio*. Den allra första invändningen mot detta begrepp är av terminologisk art. Ty termen borde inte få förekomma inom evangelisk teologi. Den härstammar ju från skolastisk teologi och har sin välmotiverade plats i det sammanhanget. Däremot är *repraesentatio* (även i dess tyska översättningar »Vergegenwärtigung» eller »Gegenwärtigung») ett omotiverat intrång på det reformatoriska *praesentia Christi*. Förf. introducerar visserligen *repraesentatio*-begreppet från Rudolf Otto (s. 231). Frågan är dock, om detta förhållande kan ha en så stark ställning, att därmed alla associationer hos den nutida läsaren i riktning till det i den samtida romersk-katolska litteraturen om mässteologien befintliga (och givetvis från skolastiken återupplivade) *repraesentatio*-begreppet kunna elimineras. Anm. ifrågasätter en sådan möjlighet och beklagar i stället, att förf:s terminologiska tillvägagångssätt säkerligen ofrivilligt och även omedvetet stöder en uppmjukningsprocess gentemot romerska »moderniteter» (alias stabil och patinerad skolastik).

Det hade varit högst motiverat, om förf. på denna punkt kritiskt tagit upp motsatta åskådningar för att kunna avgränsa sig och genom negationer också låta det positiva lysa fram i mera skarpa och omissförståeliga konturer. Sådant är dock främmande för förf:s framställningsmetod.

Den reformatoriska teologien sammankopplar nattvardens *praesentia Christi* med ubiquitetsläran. Just denna förknippning är av väsentlig betydelse för förståelsen av att Kristi lekamen och blod är närvarande under brödets och vinets gestalt i nattvarden. Ubiquitetstanken värnar om att

nattvardsnärvaron icke skall kunna förstås såsom en närvaro, som har åstadkommit. Kristus blir inte gjord närvarande, blir inte heller satt såsom närvarande (Christus wird nicht »vergegenwärtigt«, wird auch nicht »gegenwärtig gesetzt«) utan *är* (»est«) närvarande. Han är närvarande såsom härlighetens Herre, sittande på Guds Faderns högra sida. Såsom den närvarande, i himmelen och på jorden med makt utrustade, skänker han delaktighet i denna sin närvaro på ett särskilt sätt, nämligen under brödets och vinets jordiska fördoldhet, liksom han också skänker sin seger under sin motsats, under sin på korset för oss utgivna lekamen och det för oss utgjutna blodet. Det är ordet, som sammanbinder den närvarande Kristus med elementen, men därmed inträder substantiellt ingen annan närvaro än ubiquitetsnärvaron, bara att denna *skänkes* och *utdelas*. Vad som är det viktiga: i denna applikation av frälsningsgåvan sker icke en substantiell närvaroförändring (varken trans- eller consubstantionellt) utan endast en modus distributionis. Det är fråga om närvarons »est«. Detta kan fullt tillvaratagas genom termen praesentia Christi, medan »repraesentatio« (antingen det översättes med Vergegenwärtigung eller Gegenwartigung) lämnar en tolkningsmöjlighet öppen i en för reformatorisk teologi främmande riktning. Om ubiquitetsläran införes, är åskådningen skyddad mot missförstånd. Detta har dock förf. försummat, och det är därför nödvändigt att påpeka, hur denna »öppenhet« kan ge anledning till urspåringar, som står i kontrast till förf:s egen åskådning.

Repraesentatio-tanken hotar att införa en distinktion i *själva* det gudomliga handlandet, en distinktion, som ger uttryck åt den mottagandes situation men ingalunda åt den gudomliga realiteten. Det är därför Luther gjorde en så viktig skillnad mellan factum och distributio facti, meritum Christi och distributio meriti etc. Det är anm:s mening, att förf:s åskådning skulle kunnat uttryckas även inom denna begreppsvärld utan att han behövt införa belastade termer från en annan teologisk värld.

Dock bör det med bestämdhet sägas ifrån, att om man bortser ifrån hur oskyddad framställningen har blivit, så kan man med glädje instämma i förf:s huvudintention. Problemet är ju att bestämma förhållandet mellan försoningens engångsskeende och gudstjänstens nuvarande frälsningsskeende. Det är säkerligen både bibliskt och reformatoriskt att Kristi frälsningsgåva i kors och uppståndelse genom ord och sakrament är aktuell, närvarande, utdelad och skänkt åt dem, som i tron mottager och tillägnar sig denna gåva. Här ligger också framställningens centrum: att bestämma denna pneumatiska realitets teologiska innebörd är föremål för förf:s mödosamma strävan.

Den, som i dag ger sig in på gudstjänstläran, sysslar därför med nödvändighet med pneumatologiens grundproblem och avslöjar också hur litet evangelisk teologi ägnat sig åt denna arbetsuppgift. Orsaken till oklarheten i många bidrag, som serveras till läran om gudstjänsten bottnar också innerst inne i en desorienterad pneumatologi. Förf. rör med sin framställning vid frågor av yttersta vikt för evangelisk teologis framtid. Hans förblivande förtjänster på detta område är omisskänneliga, ty han har inte bara angivit riktningvisaren utan även skisserat vägen. Det är trots alla frågor, som ovan berörts, ingen tvekan om att förf. bör få ett öppet och ärligt erkännande för en förblivande arbetsinsats.

Flera frågor kunde beröras. Men av utrymmesskäl måste vi begränsa oss till en antydning om dem. Det kan t. ex. nämnas, att själva *tudelnigen i gudstjänstläran* (der Dienst Gottes an der Gemeinde und der Dienst der Gemeinde vor Gott), också torde kunnat prövas. Vi kan inte tveka om förf:s vittnesbörd, att han befinner sig på reformatoriskt område med denna distinktion (s. 268, not 218). Själva formuleringen är emellertid ett ytterligare exempel på den »öppenhet» i framställningen, som kanske alltför lätt kan resultera i mistolkningar, om nämligen offertanken i gudstjänsten (»der Dienst der Gemeinde vor Gott») inte sammankopplas med döden för den gamla människan, som är förutsättningen för att den pneumatiska människan skall kunna fullgöra sin gudstjänst. Det hade varit önskvärt, att förf:s framställning gjort hans antydning i denna riktning (s. 254) mera väsentlig i tankegången. Då skulle nämligen också identiteten mellan de båda delarna i framställningen bättre kunnat förebygga möjligheten av en klyvning mellan dem. Ty vi har här en tendens, som inte ens tycks vara främmande för många försök att uttrycka en offertanke inom evangelisk teologi. Offret (tjänsten inför Gud) kan endast i förknippning med döden, varigenom Kristus tager boning i människan (conformitas Christi), bevaras i sin renhet.

Man skulle också med intresse velat höra en bredare framställning av förhållandet mellan den kristnes gudstjänst i förkunnelse, sakrament och bön å ena sidan och å den andra hans gudstjänst i *kallelsens* olika gärningar. Även här ger förf. endast antydningar, även om han utifrån det nytestamentliga vittnesbördet, som för ut gudstjänsten utöver det kultiska, skulle varit i stånd att lämna besked.

En sista fråga, som säkerligen kommer att bli ett varaktigt debattämne, är frågan om *gestaltningen av nattvardsmässan*. Skall evangelisk gudstjänst ha epiklesis-bönen? Om så, med vilken teologisk motivering och i vilken utformning? Förf. besvarar för sin del frågan positivt och utarbetar

ett liturgiskt förslag. Anm. kan inte helt instämma i förf:s tankegång. Av det föregående kan också någon motivering utläsas, varför anm. är tveksam inför en bön som denna: »Dieses Brot und diesen Wein, deine Gaben, himmlischer Vater, stellen wir vor dein Angesicht / und bitten dich, du wollest sie heiligen und segnen durch die Kraft des Heiligen Geistes, dass dies Brot sei der Leib unseres Herrn Jesu Christi / und dieser Wein sei sein Blut, da wir jetzt nach seinem Befehl sein eigen Testament also handeln und brauchen: . . .». Ett kanske alltför ofta uttryckt argument är den icke oväsentliga frågan, om inte en rikligen utgestaltad eukaristisk eulogia skymmer bort just de enligt reformationen (och varför inte även Skriften?) mest väsentliga momenten: instiftelseorden och distributionen. Därmed är inte sagt, att icke även vid den sista måltiden, som firades mellan Frälsaren och lärjungarna, böner i samband med måltiden skulle förekommit. Men det är mest en lämplighetsfråga, var dessa böner placeras i den kristna nattvardsmässan. Ett välmotiverat krav är då, att inte nattvardens väsen-element skymmes bort. Men därom må liturgiker tvista.

Efter att kritiskt ha berört *flera* punkter i förf. framställning, måste slutligen den frågan ställas, om det härmed endast varit fråga om randanmärkningar eller om kritiken kan uppsamlas i *en* punkt.

Innan en antydan i denna riktning kan göras, måste dock en sak fastslås. Den framförda kritiken är förorsakad *dels* av öppna punkter, som förf. inte tagit upp till utförligare behandling eller helt enkelt låtit passera genom antydningar, *dels* av hans strävan att lägga accenten på vissa ibland förbisedda sidor i gudstjänstläran. Framställningen är från början till slut präglad av en beundransvärd systematisk fasthet. Tankegången är konsekvent och helgjuten. Men det är anm:s mening, att den framförda kritiken gott kunde rymmas inom ramen av denna tankebyggnad, vars struktur är värd allt erkännande.

Efter att detta har sagts, kan frågan framkastas, om icke de omtalade förhållandena i framställningen beror på att *problemet lag — evangelium* som den teologiska ordningsprincipen icke åtminstone från bakgrunden fått ställa frågorna och kräva en mera fullständig problembehandling.

Kanske kan avsaknaden av ett systematiskt överbegrepp för gudstjänst, den skarpa distinktionen mellan missionsförkunnelse och församlingsgudstjänst, klyvningen av ordets begrepp, realpraesensen såsom repraesentatio, offertankens bristande förbindelse med döden och slutligen bortfallet av kallelsens gudstjänst förklaras utifrån att den systematiska orienteringspunkten alltför ensidigt blivit evangeliet, som på grund härav förlorat något av sin jämvikt, blivit ensamhärskande utan att vara präglad av sin

motsats, lagen. Den i evangeliet självt liggande spänningen har kommit något till korta och tenderar till spänningslöshet. Eller uttryckt på ett annat sätt: samtidigheten i de båda äonerna och dess avspeglning på gudstjänstläran har trots fina tankegångar, som pekar i denna riktning, inte helt dominerat framställningen. Därav kommer de skarpa distinktionerna och avgränsningarna på sådana ställen, där det dock mera är fråga om övergångsställen, en ännu under kampen fördold seger. Allt detta är konsekvenser av en begreppsbestämning, som hänskjuter gudstjänsten mera till det sakrificiella än till det »sakramentala» (i detta sammanhang verkligen menat i dess ordagrannhet, nämligen såsom Guds i kärlek och vrede fördolda och hemlighetsfulla handlande i ord och sakrament). Detta senare skulle ingalunda förhindra att gudstjänstens pneumatiska realitet ses såsom försmak av evigheten, såsom inbrottet av den eskatologiska verkligheten, såsom den återvunna gudstjänsten. Därom har förf. odiskutabla sanningar att säga. Men det är fråga om att detta »schon hier» också får sin prägel av »noch nicht». Det är det innersta problemet i lag och evangelium. Vi kommer även såsom gudstjänstförsamling inte från evangeliet till lagen utan från lagen till evangeliet. Detta är med ett uttryck från förf. »Die Pilgrimseite des Gottesdienstes» (gudstjänstens pilgrimssida).

Peter Brunners gudstjänstlära — det bör sägas som ett slutord — är teologisk *skönlitteratur*. Med största estetiska njutning läser man den och är också villig att läsa vissa sidor i framställningen om och om igen. Boken är något av en illustration till en av förf:s ledande tankar, som å ena sidan betecknar gudstjänsten som det eskatologiska inbrottet och det evigt förblivande i denna mot änden gående värld samt å andra sidan framhåller konstens urgestalt som »das Gefäss, in dem der Mensch die über die Schöpfung ausgebreitete Glorie Gottes auffängt, ans Licht bringt und dem Schöpfer als Dankopfer darbringt» (s. 298). Boken är i denna mening både gudstjänst och konst. Den är något av det förhärlikande av den treenige Guden, i vilket förf:s framställning av den kristna gudstjänsten ofta utmynnar.

VILMOS VAJTA.

RIETSCHEL-GRAFF, *Lehrbuch der Liturgik, Göttingen 1951. 936 sid.*

År 1900 utkom första delen av Georg Rietschels »Lehrbuch der Liturgik». En andra del följde sedan 1909. Med denna lärobok hade den evangeliska kyrkan — arbetet var avsett för studenter, kandidater och fram-

för allt för »den praktischen Geistlichen» — fått ett vetenskapligt mycket högtstående verk, som numera hör till de klassiska och som även spelat en stor roll i vårt land. Sedan 1951 föreligger Rietschels stora arbete i en ny upplaga, utarbetad av författaren till det kända arbetet: »Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands» (1937 och 1939).

I förordet framhåller Graff, att Rietschels plan och anordning av stoffet bibehållits men att den moderna liturgiska forskningen nödvändiggjort en viss revidering. Särskild vikt har sålunda lagts vid en komplettering av litteraturhänvisningarna. »Trotzdem», heter det emellertid, »ist und bleibt es noch der 'Rietschel', denn das Ganze stellt sich als ein so gewaltiger Bau dar, dass an seinen Fundamenten eben nicht zu rütteln ist». Graff understryker dock, att andra uppfattningar än de som bestämde Rietschel numera mer eller mindre slagit igenom och att hänsyn härtill tagits »åtminstone i noterna». Så värst mycket mer har det dock icke blivit och läsaren frågar sig, om icke hela forskningsläget under de gångna 50 åren så grundligt förändrats och frågeställningarna blivit så pass reviderade, att ett helt nytt arbete hade varit långt mera önskvärt och till större gagn både för forskningen och för det praktiskt kyrkliga arbetet än en lindrigt reviderad och kompletterad upplaga av ett för sin tid klassiskt arbete. För evangelisk liturgisk forskning är dock här omnämnda arbete av grundläggande betydelse.

SVEN KJÖLLERSTRÖM.

G. NELSON: *Själavårdens elementa*. 96 sid. C. W. K. Gleerups Förlag, Lund 1951. Pris 4: 25.

Våren 1948 höll hovpredikanten teol. dr Gösta Nelson i Bokenäs en serie föreläsningar om själavård för deltagarna i den praktisk-teologiska övningskursen i Uppsala. Dessa föreläsningar ha senare utgivits under titeln »Själavårdens elementa» och rikta sig alltså i första hand till blivande eller unga präster men torde med lika stor rätt kunna sägas vända sig även till de äldre. Boken är en handledning i kristen själavård, och förf., som bygger på lång praktisk erfarenhet, citerar flitigt och med stor kännedom »fäderna» särskilt Schartau och den västsvenska kristendomstypens äldre företrädare, till vilka framställningen närmast kan sägas anknyta.

De 10 kapitlen bindas på ett utomordentligt sätt samman till ett helt därigenom att de alla ställas in under vad förf. själv kallar »den primära

faktorn» i själavården, detta att »all kristen själavård ytterst är en Guds gärning». Utan Gud eller — annorlunda uttryckt — utan Guds ord »blir själavården ett småpysslande med människor, ett beskäftigt människo- verk, där man antingen öser ut själavårdsinsatser med skopa eller skvätter litet Guds ord på dem» (s. 6).

Tanken på Ordets dominans inom den enskilda själavården sammanhåller och återkommer sedan ständigt i den följande framställningen. Denna behandlar först själasörjaren, prästen, och de kvalifikationskrav som kunna ställas på denne och ger därefter, ofta i anknytning till talande exempel, praktisk handledning i själavård.

Omdöme, kunnighet, människokänedom och erfarenhet kan enligt förf. sägas vara de allmänna kvalifikationer som en själasörjare bör äga. Härtill kommer att han också bör ha kunskap om det mänskliga livet i psykologiskt, medicinskt och socialt avseende. I samband härmed behandlar förf. frågan om förhållandet mellan läkare och präst och hävdar, att den sistnämnde icke skall lägga sig i föreskrifter, som läkaren ger på sitt område utan beträffande dessa ställa sig helt solidarisk med denne.

I de praktiska anvisningarna för enskild själavård kommer den primära faktorn åter ständigt till tals. Uppgiften för själasörjaren är Ordets förkunnelse och ingenting annat, ty den enskilda själavården är en organisk del av förkunnelsen. Därför måste det enligt förf. råda en ständig växelverkan mellan predikan och den enskilda själavården och båda skola ge vägledning. Här kommer förf. också in på den ställning som nådens ordning bör intaga inom den enskilda själavården. »Den är», säger han, »en själavårdsmässig explikation av evangelium» (s. 55), och den skall för själasörjaren utgöra den bakgrund mot vilken han är i stånd att 'ställa diagnos' och därefter ge den hjälpsökande människan den vägledning hon behöver.

Framställningen, som även behandlar sjukbesöken och en del påpekan- den med direkt eller indirekt betydelse för själavården, har genom den starka begränsningen ibland blivit något kortfattad. Så utgör hävdandet av den enskilda själavården som ett ämbetets prerogativ (s. 33) en av de punkter där man skulle önskat att förf. något utförligare givit den rent principiella synen på frågan. Detta inte minst med tanke på de rent själavårdande uppgifter som numera ofta tillkomma läkare och psykologer. Den allmänna hänvisningen till Luthers uttalande om kallelsen är knappast tillräcklig, särskilt som Luther i samband med själavård och avlösning kan tala om »själasörjaren, som har en sådan särskild befallning» och om »en kristen broder» såsom likaberättigade i detta avseende. Nyckel-

makten är enligt Luther icke överlämnad till en enskild utan till kyrkan med dess predikoämbete, som tillhör alla troende (G. Hök, Luthers lära om kyrkans ämbete, särskilt avsnittet om nyckelmakten, i En bok om kyrkans ämbete, 1951, s. 142 ff.).

I kap. om sjukbesöken tar förf. upp frågan huruvida prästen okallad skall besöka de sjuka. »I nutiden gäller det ju snart sagt som en dogm, att han bör göra detta» (s. 73). Förf. däremot menar att detta bör ske endast i undantagsfall. Uppfattningen om prästens uppsökande uppgift har emellertid inte uppkommit i sen tid. Man behöver bara erinra om bestämmelsen i KO 1571 i kap. »Ordning om the siukas besökning»: »the (präster) skola ock ellies ofta, när them så är belägit, sökia til them (de sjuka) okalladhe, och tilbiuda them theras tienst». Samma tanke återkommer i de olika kyrkolagsförslagen under 1600-talet och kommer till pregnant uttryck i kap. 17 i KL 1686, där det om de sjukas besökning heter: »The (präster) skola och ofta okallade besöka the Siuke, sädeles the Fattige, och af ett Christeligt Upsåt, them Tröst och Tienst tilbiuda».

Med sin bok har förf. emellertid lämnat ett viktigt bidrag både till den del av teologien som benämnes själavårdslära och till det praktiska kyrkolivet.

CARL-GUSTAF ANDRÉN.

PER BOREMAN: *Laestadianismen. Fennoskandiens märkeligaste väckelse och dess förhållande till kyrkan. Andra genomsedda och kompletterade upplagan. 296 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag. Stockholm 1954. Pris kr. 14: 50.*

Det torde inte höra till vanligheten, att efterfrågan på prästmötesavhandlingar blir så stor, att utgivning av en ny upplaga måste ske. Så har emellertid blivit fallet med Per Boremans bok om laestadianismen, Luleå stifts prästmötesavhandling år 1953. Detta förhållande är i sin mån ett talande vittnesbörd om hur stort behovet av en totalframställning av hela laestadianismens historia och religiösa åskådning varit. Det är också ett gott betyg åt den grundlighet med vilken Boreman genomfört sin uppgift. Han har haft ett väldigt material att genomarbota: Laestadius' och hans efterföljares egna skrifter, den sedan sekelskiftet inbördes splittrade rörelsens uppbyggeliga och polemiska publikationer samt ett stort antal specialframställningar, vetenskapliga och populära, om Laestadius och hans väckelse. Själv har Boreman under många år givit flera kyrkohistoriskt värdefulla bidrag till Laestadius-forskningen.

På grundval av detta material liksom nya primärforskningar har Boreman skapat en lättläst och stimulerande bok. Han söker hela tiden hålla en strängt vederhäftig och objektiv linje, men boken förlorar härigenom icke sitt starka grepp om läsarens intresse. Mot bakgrunden av de egenartade geografiska, demografiska och kulturella förhållandena i norra Fennoskandien framstår Laestadius och hans rörelse som något av det mest säregna vår kyrkohistoria äger. Bokens outhärlighet för teologie studerande, präster och kristendoms lärare liksom för var och en, som gör anspråk på att äga kyrko- och kulturhistorisk allmänbildning, ligger i öppen dag.

För den systematiska tolkningen av Laestadius' och hans väckelserörelses teologi ger Boremans bok icke så mycket nytt utöver tidigare framställningar. Men även härutinnan har boken givetvis sitt värde genom att den på ett lättillgängligt och sakkunnigt sätt refererar och diskuterar tidigare tolkningar, låt vara inom en ram, som på grund av arbetets planläggning måst bli ganska begränsad.

Boreman riktar (s. 215 f.) en viss kritik mot anmälares tolkning av Laestadius' försoningssyn. Att denna likväl har en annan nyans än t. ex. ortodoxiens torde väl ingen på allvar kunna bestrida. Laestadius talar alltför mycket om att Guds vrede stillas först, när han »känner sitt hjärta försonat» vid den subjektiva upplevelsen av försoningsögonblicket, för att man inte skulle inse detta. Att Laestadius lär den »objektiva försoningen» på sitt sätt har jag naturligtvis aldrig förnekat. I samband härmed måste man rikta den anmärkningen mot Boreman, att han i sin senare upplaga i förteckningen över tryckta källor medtagit Miettinens kritik i Finsk teologisk tidskrift av min avhandling om Laestadius men däremot icke mitt utförliga bemötande av denna kritik i samma publikation.

Av stort intresse i Boremans bok är självfallet teckningen av väckelsens historia efter sekelskiftet. Här har Boreman bl. a. genom rundfrågor till präster och lekmän, verksamma inom de laestadianska bygderna, kunnat berika materialet för förståelsen av de olika gruppernas egenart och laestadianismens allmänna inställning till kyrkan och övriga samfund. Trots oförsonligheten de olika stridande grupperna emellan, trots en ganska exklusiv hållning gentemot andra kristna grupper har laestadianismen förblivit kyrkan trogen. Bruket av kyrkans sakrament är t. ex. betydligt fastare förankrat inom laestadianismen än inom rosenianismen. Boreman har genom sin bok gjort det klart, att laestadianismen måste betraktas som en av den nordiska lutherdomens allra starkaste och värdefullaste tillgångar.

GUSTAF DAHLBÄCK.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

TRETTIO ÅR

Trettio år har förflutit sedan Svensk Teologisk Kvartalskrifts tillkomst. Syftet vid starten var att åstadkomma en allmän teologisk facktidsskrift på bred basis. Den anmälan, som inleder den första årgångens första häfte, återspeglar i viss mån den då rådande teologiska situationen: det talas om en brytningstid, men man finner det tryggast att tillsvidare lämna osagt om den kan betecknas som en nydaningstid. Tidskriftens intention vore att i högre grad än som tidigare skett uppmärksamma den internationella teologiska litteraturen. Men samtidigt ville den, heter det, vara ett språkrör för den svenska teologi, som börjat växa fram såsom en visserligen karakteristisk, men därför ingalunda slutet eller avgränsad storhet. »Tidskriften skulle svika sin uppgift, om den icke medvetet sökte utveckla och fullfölja förefintliga löftesrika intentioner.»

Många vindar har blåst sedan detta program skrevs, och den teologiska situationen är nu en helt annan än den var 1925. Någon närmare analys av vad tidskriften uträttat under de tre decennierna kan inte här komma i fråga. Sätillvida har i varje fall det ursprungligen skisserade programmet fullföljts som tidskriften hela tiden förblivit en allmän-teologisk facktidsskrift med internationell orientering och samtidigt fått tjänstgöra som språkrör för svensk teologisk forskning. Registret för den senaste tioårsperioden visar att det under denna tid förekommit 103 recensioner av svenska arbeten, 47 av övriga skandinaviska, 93 av tyskspråkiga (däribland ett större antal schweiziska), 48 av engelskspråkiga, 33 av franskspråkiga samt dessutom ett mindre antal från övriga språkområden. Den allmän-teologiska karaktären kan illustreras av de under samma tid införda artiklarna, som fördelar sig på följande sätt: »Allmän teologi» — 16, »Allmän exegetik» — 8, Gamla testamentet — 9, Nya testamentet — 17, Kyrkohistoria med angränsande discipliner — 13, Praktisk teologi — 10, Systematisk teologi — 27, Religionshistoria — 5, Monografier — 17.

Svensk Teologisk Kvartalskrift gläder sig åt att vid uppnådd mannaålder vara vid god hälsa och hoppas att också under kommande år få

tjäna såväl svensk teologisk forskning som den internationella teologiska gemenskap, vilken i ekumenikens tidevarv är både mer krävande och mer väsentlig än någonsin tillförne.

GUSTAF AULÉN.

A. F. PUUKKO IN MEMORIAM

I början på december i fjol avled i Helsingfors professor emeritus A. F. Puukko. Teologisk Tidskrift, vars huvudredaktör han hade varit i nära tre decennier, hade redan förberett ett hyllningsnummer till hans stundande åttioårsdag, den 25 februari, men hyllningen får nu den vemdiga prägel av minnesgård. Även den är dock välförtjänt. Ännu kort tid före sitt frånfälle hade Puukko, med det levande intresse och den soliga humor som utmärkte honom, lett förhandlingarna vid ett sammanträde i Exegetiska sällskapet i Helsingfors, och till julen utkom tredje delen av ett finskt bibelverk, som han utarbetat efter samma mönster som Herners kommenterade bibelupplaga, ehuru i större format. Den nyss utkomna delen innehöll skrifterna från Job till Höga Visan, men även manuskriptet till profeterna torde föreligga i tryckfärdigt skick.

Puukko var från först till sist en företrädare för den historiska bibelforskningen. Han ansåg att exegetiken borde bedrivas som ren vetenskap utan uppbyggliga, praktiskt kyrkliga eller andra bisyften. Tack vare denna princip, som han omsatte i sin akademiska gärning, sin levande kontakt med andra forskningsområden och sina personliga egenskaper åtnjöt han odelad aktning bland kollegerna också i andra fakulteter och kunde därigenom bidra till att skapa respekt för teologien som legitim akademisk forskning, en forskning vars intressen han troget bevakade som ledamot av en lång rad lärda samfund, stiftelser, styrelser och kommissioner för utdelande av vetenskapliga understöd.

Till hela sitt kynne var Puukko »milt konservativ» och försiktig. Sin exegetiska skolning hade han i stor utsträckning erhållit i Leipzig åren 1906—1909, under den historisk-filologiska källkritikens glansdagar. Dess metoder blev han väl förtrogen med, och hans avhandlingar över Deuteronomium utgjorde inte bara en sammanfattning av ditills vunna resultat, utan sannolikt också den konsekventaste tillämpningen av den då erkända metoden på detta material. Sin ungdoms »skola» förblev han trogen livet igenom. Man skall därför inte vänta att i hans ålderdomsverk finna många

spår av den nyare psalmforskningen, Jahves tronbestigningsfest, kungaideologi, hieros gamos-motiv o. s. v.

Vid sidan av sin akademiska verksamhet utförde Puukko en betydelsefull kyrklig gärning, främst som medlem av bibelöversättningskommittén. Helt i hans anda lämnade kommittén i andra läsningen provöversättningens stilideal och återgick till en både språkligt och innehållsligt konservativare och märgfullare återgivning av texten, till stort gagn för den finska kyrkobibeln, som därigenom blev synnerligen lyckad. Som mångårig dekanus för Teologiska fakulteten i Helsingfors framstod Puukko i sin trygga, nyktert kritiska, men samtidigt humorfulla, vänfasta gestalt både inom och utom landet som en värdig sinnebild för finsk teologi.

RAFAEL GYLLENBERG.

FRÅN REDAKTIONEN

Då under närmaste tid tidskriftens utgivare, professor Bring, vistas utomlands, har biskop G. Aulén åtagit sig att tills vidare bära huvudansvaret för tidskriftens redigering.

Universitetsbibliotek

31.MRS1955

LUND