

GOTTFRID BILLING OCH DEN KYRKLIGA BEKÄNNELSEN

AV DOCENT HOLSTEN FAGERBERG, UPPSALA

Gottfrid Billings teologi har hittills varit föga beaktad. Litteraturen om honom är även sparsam. Efter hans död 1925 utkommo några smärre skrifter,¹ av vilka ingen kan göra anspråk på att vara en vetenskaplig undersökning. Ett försök att karakterisera hans teologi har gjorts av E. Petzäll.² Betydelsefulla biografiska notiser om honom äro lämnade av B. Boethius i »Svenskt biografiskt lexikon». Intet av de nämnda arbetena innehåller dock någon utförligare analys av hans teologi.

Denna lucka skulle med det snaraste behöva utfyllas. Billing var en principiellt tänkande kyrkoman. Hans teologi ägde den fasta slutenhet, som kännetecknar en från början väl genomtänkt åskådning. Redan ett flyktigt studium av hans vetenskapliga specimen »Kateketikens begrepp. Ett försök i praktisk teologi» (1867, 1873³) ger stöd åt detta påstående. Tack vare sin slutenhet ägnar sig Billings teologi väl för en systematisk analys. Detta kunde visserligen te sig egendomligt, om man betänker, att Billing huvudsakligen sysselsatte sig med ämnet praktisk teologi, i vilket han innehade professur i Lund. Icke desto mindre torde omdömet gälla. För Billing stod det nämligen från början klart, att varje vetenskapsgren, den praktisk-teologiska lika väl som den systematiska, måste äga organisk slutenhet, om den vill göra sig förtjänt av namnet vetenskap. Vetenskapen måste, annorlunda uttryckt, uppsöka »den princip, som på samma gång utgör den sammanhållande enheten för och den lefvande begynnelsen, hvilken af sig föder alla vetenskapens momenter».³

¹ H. Larsson, Minne av Gottfrid Billing. Inträdestal i Svenska akademien (1926). — H. Larsson, m. fl. Gottfrid Billing (1926). — H. B. Hammar, Gottfrid Billing, skolmannen, kyrkomannen, statsmannen (1926).

² E. Petzäll, Gottfrid Billing som andlig talare och författare (1930).

³ Kateketikens begrepp, 5. Andra uppl. (1873) citeras.

En ingående undersökning av Billings teologi är väl motiverad. Här fatta vi den mera begränsade uppgiften i sikte att meddela några synpunkter på hans tankar om den kyrkliga bekännelsen. En sådan undersökning för mitt in i hans tänkande, ty bekännelseproblematiken berör inner- sidan av hans åskådning. Han ägnade bekännelsen en ingående fram- ställning i sitt största och mest lästa arbete, »Lutherska kyrkans bekän- nelse» (1876—78), i många prästhem ansedd nästan som en kanonisk skrift.⁴ I kyrkomöte och riksdag gav han de samlande formuleringarna, när bekännelsen där fördes på tal.⁵ Han återkom till bekännelsefrågan i ett föredrag (»Hvad innebär för den prästerliga verksamheten förpliktelsen till vår kyrkas bekännelseskriterier?», 1907), och han hade långt dess- förinnan berört en aspekt på den i en uppsats, som inflöt i det av Ebbe Gustaf Bring utgivna »Bihang till Linköpings Stiftstidningar».⁶ Men även när Billing inte direkt behandlade bekännelsen, rörde sig hans tankar i dess banor. Hans teologi skulle med en viss förenkling kunna karakteri- seras som en utläggning av den lutherska bekännelsen. Han eftersträvade icke att mekaniskt återupprepa men väl att organiskt utveckla densamma.

Billing har många gånger pekat på den kyrkliga bekännelsens betydelse för samfundet. I bekännelsen kommer det kyrkliga trosmedvetandet till synes.⁷ För att förstå hans tankegång är det nödvändigt att helt kort dröja inför hans kyrkouppfattning.

Liksom Stahl, Kliefoth och E. G. Bring utgår Billing från en organisk samfundssyn i polemik mot en »atomistisk».⁸ Kyrkan är den organiska enheten av Kristus och församlingen. Sitt bibliska underlag har denna kyrkotanke i metaforen av kroppen och lemmarna (1 Kor. 12: 12 ff., Ef. 1: 22—23). I bildanvändningen lägger Billing tonvikten vid det *organiska*. Kyrkan är en levande organism, som närmast kan jämföras med den

⁴ H. Pleijel, Svenska kyrkan och bekännelsen under sista halvseket. En bok om kyrkan (1942), 215.

⁵ Se t. ex. H. Pleijel, Vår kyrkas bekännelse (1941), 104 ff.

⁶ Hvilken uppfattning af traditionen är utmärkande för det lutherska reformations- verket? Bihang till Linköpings Stiftstidningar 1871, 57—72.

⁷ 1873, 91, 102, 108, 110, 113 f., 1876, 9, 10, 12 passim.

⁸ F. J. Stahl, Rechtsphilosophie II, 1 (1846), 406, Th. Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche (1854), 35, 126, 328, 348 ff., E. G. Bring i Svensk Kyrkotidning 1855, 2, 1856, 88, 308 o. 310, G. Billing, 1873, 21, 25, 28, 88 o. 97, 1876, 22 f.

mänskliga. Därför kan han t. o. m. — i likhet med Kliefoth och E. G. Bring — tala om kyrkan som en person.⁹

»Om kyrkan gäller detsamma som om den enskilde kristne», heter det hos Billing. (1876, 23) Liksom individen har kyrkan ett självmedvetande, och även kyrkan bör uppfylla den primära etiska förpliktelsen att lära känna sig själv. (1876, 3) Kyrkan skall veta vad den tror. Uttrycket för sin tro äger den i symbolerna, som äro exponenter för det kyrkliga trosmedvetandet.

I »Kateketikens begrepp», där Billing skisserar sitt teologiska och vetenskapliga program, återkommer ofta uttrycket »trosmedvetande». Kyrkan som samfund behöver veta, vad den är, och vad den tror på. Därför måste den formulera sin bekännelse. Denna uppgift är inte avslutad utan skall alltjämt uppfyllas, när förhållandena så påfordra. (1873, 91)

Enligt Billing är självmedvetandet förutsättning för det förnuftiga och ändamålsenliga handlandet. Kunskapen ligger till grund för viljan. (1873, 89 f.) Teorin föregår praktiken. För kyrkans vidkommande innebär detta resonemang, att bekännelsen är förutsättning för varje kyrklig verksamhet, för den författningsbildande lika väl som för den kateketiska, själavårdande och kultiska.¹⁰

I sin egenskap av personlig organism äger kyrkan i bekännelserna uttrycket för sin tro. Dessa värna därför om den kyrkliga enheten. Den lutherska kyrkan är bekännelsekyrka. Den har kommit till genom sin bekännelse.¹¹ Av sina medlemmar kräver den anslutning till bekännelsen men uppreser däremot icke, såsom den romerska och reformerta kyrkan, krav på enhetlig kult och författning.¹² Detta är också enligt Billing Augustanas uppfattning.

Bekännelsen är icke mindre betydelsefull för den enskilde kyrkemedlemmen. Lösgör sig den enskilde från bekännelsen, förlorar han förbindelsen med kyrkan. Och den enskilda människan behöver denna förbindelse, ty den hjälper henne att leva nära Kristus. »Det är omöjligt att stå

⁹ Th. Kliefoth, a. a., 368, 457 o. 489, E. G. Bring i SwKt 1858, 150 f., jfr SwKt 1856, 377 f., G. Billing 1876, 3, 1873, 127.

¹⁰ 1873, 92 ff., Allmänna kyrkomötets protokoll 1893, 153.

¹¹ 1876, 2, Det kyrkliga samfundet och den kristlige individen (1881), 10, Allmänna kyrkomötets protokoll 1893, 153.

¹² 1871, 70, 1876, 2. Jfr F. J. Stahl, Kirchenverfassung (1840), 49.

i lefwande samband med Kristus utan att på samma gång stå i organiskt samband med hans kropp, församlingen». (1876, 4)

Även förkunnaren behöver bekännelsen. Billing förutsätter ett samband mellan predikan och bekännelse. Han anser, att en behandling av bibeln utan hänsynstagande till bekännelsen och traditionen blir en abstraktion. Skjutes bekännelsen åt sidan kommer i stället den privata meningen att göra sig bred. Med bekännelsen i centrum »warder hjorden samlad kring sin herde, under det att deremot hwarje annat samlade kring embetsbärandens personlighet ej kan bli annat än bildandet af en skola eller en konventikel, hwilka i sig innebära frön till församlingens splittring och upplösning». (1876, 5 f.)

Under 1800-talet möter en strömning, som försökte tillvarataga den kyrkliga, lutherska bekännelsen och en annan, som strävade efter att lösgöra sig från den.

Oppositionen mot bekännelsen kom dels från dem, som ställde sig helt fiendliga till den kristna tron, dels från teologiskt håll. Vedersakarna ansågo bekännelsetroheten strida mot tanke- och samvetsfrihetens principer. Om den vetenskapligt arbetande teologen måste binda sig vid en gång fastslagna lärosatser, skulle detta inskränka hans frihet. Forskningens framåtskridande skulle förhindras. Opponenterna ansågo vidare, att bekännelsen stod i vägen för bibelordet. Frågan ställdes så: är Guds ord rättesnöret för de kristnas tro, varför skjutes då ett mänskligt bekännelseord emellan bibelordet och människorna? Kritiken bottenade i en förnummen motsättning mellan bekännelsen och bibeln. Att den framväxande historiska bibelforskningen kände sig hämmad av kyrkans symboler säger sig självt. Urkristendomen var enligt denna bibeltolkning främmande för långa bekännelser.¹³ Eftersom idealet var en återgång till »Jesu enkla lära» måste man lösgöra sig från kyrkans bekännelse.

Bekännelsens försvarare, till vilka Billing hörde, ansågo bekännelsen nödvändig för kyrkans liv och sunda utveckling. De försökte visa, att bekännelsetroheten icke ledde till de konsekvenser, som vedersakarna förde fram. Bekännelsetroheten var möjlig utan kränkning av samvets-

¹³ Jfr F. Fehrs yttrande i kyrkomötet. Allmänna kyrkomötets protokoll 1893, 193.

och tankefriheten. Den ledde icke till vetenskaplig stagnation. Bekännelsen stod icke heller i vägen för bibelordet.

På vilket sätt och med vilka medel försvarade de konfessionella teologerna sitt program?

Utgångspunkten för Billings tänkande över bekännelsen är en bestämd uppfattning av kristendomen. Han vänder sig emot föreställningen, att kristendomen i första hand skulle vara en lära. Detta var den lutherska ortodoxiens stora misstag. Vore kristendomen lära eller idé, skulle den ju vara föränderlig i den mening, som bekännelsens motståndare gjorde gällande. Då skulle dess innehåll förändras i samma grad, som den mänskliga kunskapen tillväxte.

Enligt Billing är kristendomen motsatsen till lära. Den är ett nytt liv, som Jesus Kristus fört in i världen. (1876, 21) Kristen tro bygger på Guds uppenbarelse i Kristus. (1873, 86)

Billing betonar med eftertryck, att uppenbarelsen ej får tänkas som en serie av en gång för alla fastslagna lärosatser. Ehuru Jesus uppträdde som lärare, påpekar Billing, framställde han aldrig ett lärosystem. Jesus valde oftast liknelsens form för att framställa de gudomliga sanningarna. Ett färdigt lärosystem blev ej heller frukten av den apostoliska verksamheten. Motsvarande gäller om reformationen. Den »har wäl haft till resultat äfwen ett wisst lärosystem, men den war dock ej i första rummet eller egentligen en tankeoperation utan en hela det kyrkliga lifwets gerning». (1876, 37)

Att kristendomen icke är lära utan liv förhindrar dock icke enligt Billing, att den under århundradenas lopp kommer att framträda i lärogestalt, dvs. som bekännelse. Förklaringen härtill ligger i det nyss angivna förhållandet. Det kristna livet föder människorna på nytt och skapar i dem nya erfarenheter, som taga gestalt i bekännelsen.

En personlig upplevelse föregår alltid bekännelseutbildningen. Bekännelsen kommer till stånd, när det gudomliga livet tändes i en människa, och den ger upphov till en tidigare icke gjord erfarenhet. Ett möte mellan den utanför människan liggande objektiva uppenbarelsen och det mänskliga subjektet har då kommit till stånd. När detta skett, kan en ny bekännelse formuleras.

En genomgripande upplevelse av det kristna livets innebörd föregår således bekännelsens framväxt. Bekännelsen är uttryck för ett kristet livs-

faktum. Den har sin rot i den kristna *erfarenhet*, som uppstår, när det mänskliga subjektet tillägnar sig det genom Kristus uppenbarade och förverkligade livet.

Erfarenheten¹⁴ blir ett huvudord i Billings bekännelsesteologi. När genomgripande erfarenhetsrön ha gjorts, växer en ny bekännelse fram. Detta skedde i reformationen. Billing är angelägen framhålla, att reformationen skall ses i sammanhang med den föregående kyrkliga läroutvecklingen. Den är icke en negation av det gamla eller en återgång till den äldsta kyrkans ståndpunkt utan en ny, positiv insats i kyrkans stora livssammanhang. I upptäckten av materialprincipens rättfärdiggörelse genom tro och formalprincipens sola scriptura gjorde Luther och övriga reformatorer den viktiga erfarenhet, som framtvungade den nya utvecklingen.

Billing räknar till följd av det anförda resonemanget med en nyskapelse på lärobildningens område. Teologien står liksom all annan vetenskap i kontakt med den levande utvecklingen. Den får icke förvandlas till en reparation av en gång fastslagna lärosatser.¹⁵

Innan vi skärskåda arten av denna kyrkliga utveckling, skola vi tillägga några ord om Billings erfarenhetsteologi.

Icke varje erfarenhet är av den art, att den motiverar en ny fas i den kyrkliga utvecklingen. Billing skiljer mellan grunderfarenheter och sådana, som blott äro betingelser för eller konsekvenser därav. (1876, 22 o. 30)

Grunderfarenheten bygger på avgörande kristna grundfakta. Ett exempel på en sådan erfarenhet är Luthers upptäckt av syndaförlåtelsen. Den föregicks av hans djupa syndakänedom. Konsekvenserna av den framträdde i det nya system, som växte upp på reformationens mark.

Billings tankegång är, så som den här refererats, enkel och klar. Uppenbarelserna ger upphov till en erfarenhet och denna i sin tur till bekännelsen. Men vidlåder inte samma svårighet Billings åskådning som övrig erfarenhetsteologi? Mot hans tyska föregångare, G. Thomasius, J. v. Hofmann och A. Vilmar har den kritiken riktats, att erfarenhetsståndpunkten leder till subjektivism och godtycklighet. Billing har känt dessa svårigheter och upptager dem till behandling.

Av två anledningar avvisar han invändningarna.

¹⁴ 1873, 2 ff., 1876, 4, 7, 20, 22, 24, 26, 28 ff., 40, 43, 77 ff., 117 ff., 241 passim.

¹⁵ 1873, 76, 1876, 17.

För det första är ej den enskilde kristne utan kyrkan subjekt för den erfarenhet, som leder fram till en ny fas i bekännelsebildningen. Erfarenheten göres visserligen till att börja med av några få eller av en enda men blir sedan »genom lemmarnas inbördes hjälpbevisning» hela församlingens. (1876, 23) Synsättet sammanhänger med den organiska kyrko-uppfattning, som vi stiftat bekantskap med i det föregående. »När Luther kommit till den medvetna trons wisshet, hade också kyrkan i denna sin äldste son gjort samma erfarenhet. I kyrkans utvecklingshistoria har stunden då denna erfarenhet göres samma genomgripande betydelse, som den stunden har för den enskilda människan, då hon kommer till trons wisshet. Från den stunden begynner ett nytt stadium i lifwet». (1876, 31 f.)

Den andra anledningen till att erfarenhetsteologien enligt Billing inte leder till subjektivism sammanhänger med hans vetenskapsuppfattning. Några satser ur »Kateketikens begrepp» skola klargöra detta påstående.

Billing utgår ifrån — i analogi med det om bekännelsens uppkomst redan sagda —, »att lifwet alltid måste föregå den vetenskap, som söker begripa detta lif». (1873, 1) Eftersom livet kan uppfattas endast genom erfarenheten, blir denna all vetenskaps begynnelse. Men erfarenhetsståndpunkten måste fördjupas. I den mångfald av fakta, som erfarenheten ställer fram för det betraktande sinnet, måste en ledande princip framletas. Forskaren behöver »en princip, som på samma gång utgör den sammanhållande enheten för och den lefvande begynnelsen, hvilken af sig föder alla vetenskapens momenter». (1873, 5) Med begreppet princip menar Billing helt enkelt idé. Principen eller idén skall likväl icke sökas utanför utan i erfarenhetsobjektet. Det ideala möter i det reala.

Utsagt på ett annat sätt betyder detta, att den vetenskap, »som ej vill förfalla till tom och ofruktbar abstraktion», skall räkna med erfarenheten »såsom den fasta basis, från hvilken betraktelsen utgår, och såsom den regulator, hvilken alltjemt åtminstone på ett negativt sätt måste leda betraktelsen». (1873, 5) Men vetenskapsmannen får icke stanna vid den empiriska mångfalden utan måste söka sig fram till den bärande idén och ledande principen i erfarenhetsmaterialet. »Är åter denna princip funnen, så är det alltid denna, som leder betraktelsen. Men principen kan ej vara något annat än, från en viss sida betraktad, sjelfva idéen uti det objekt, som nu blifver föremål för den vetenskapliga betraktelsen». (1873, 6) Har väl vetenskapsmannen fastställt principen, har han nått den punkt, varifrån

han kan utgå i sitt vetenskapliga arbete. Varje vetenskapsidkare måste sträva efter att framställa principen så ren och klar som möjligt samt draga de därur följande konsekvenserna.¹⁶

Om dessa tankegångar ur Billings vetenskapliga program överförs på bekännelsen, ger sig sammanhanget självt. I likhet med andra vetenskapliga objekt bygger bekännelsen på erfarenhetsmaterial men den har sin grund i den objektiva uppenbarelse, som är bekännelsebildningens princip.

Tankegången kan närmare exemplifieras med hänvisning till de reformatoriska material- och formalprinciperna.

Det kunde förefalla, som skulle materialprincipen till sin natur vara individuell och subjektiv. Billing poängterar i motsats därtill, att den är kyrkligt — objektiv. (1876, 33) Luthers revolutionerande upptäckt av rättfärdiggörelsen genom tron är en för alla tider giltig erfarenhet. Dess grund ligger ej i subjektet utan i objektet. Den »hwilar ej på sig sjelf utan dess natur är istället att icke fästa sig wid något *subjektivt* utan wid det i djupaste mening objektiva, wid *Jesum Kristum sådan han möter oss i den kyrkliga förkunnelsen, i nådemedlen*». (1876, 31)

Motsvarande gäller om reformationens formalprincip. Den bär samma ideala-reala prägel. Enligt Billing kom Luther fram till denna princip genom sin genomgripande erfarenhet av rättfärdiggörelsen genom tro. Denna hjälpte honom att läsa Skriften, och där fann hans subjektiva erfarenhet sin »objektiva grundwal och sin fasta form». (1876, 51)

Vi ha dröjt inför Billings tankar om bekännelsens *uppkomst*. Bekännelsen framkommer, när det kyrkliga subjektet gjort en avgörande ny erfarenhet. Vi ha funnit, att Billing, trots den subjektiva ansatspunkten, låter bekännelsen vara något i högsta mening objektivt. Dess grundval ligger i det genom Kristus uppenbarade liv, som blir människornas subjektiva tillhörighet, när Gud med sin Ande möter och handlar med en människa. Uppenbarelsen är bekännelseutvecklingens princip, det centrum, från vilket hela den följande kyrkliga utvecklingen utgår.

Att Billing räknar med en *utveckling*¹⁷ inom bekännelsen har också

¹⁶ Se också 1876, 36. — Billings syn överensstämmer i många avseenden med A. Harless vetenskapliga program i *Theologische Encyclopädie* (1837). Det hade sina rötter hos Schelling och Schleiermacher. Se Fagerberg, *Bekanntnis, Kirche und Amt* (1952), 70 ff.

¹⁷ 1871, 58, 61, 65, 68 f., 1873, 76, 1876, 11, 15, 17, 38, 44, 73 ff., 114 f. passim.

antytts i det föregående. Utvecklingen betingas av de nya erfarenheter, som det förunnas kyrkan att göra. Reformationen är ett exempel därpå; den bildar ett nytt steg i den kyrkliga läroutvecklingen.

I och med att Billing upptar och utnyttjar utvecklingstanken går han sina meningsmotståndare till mötes och vrider samtidigt ett anfallsvapen ur deras händer. Med hjälp av utvecklingstanken kan han avvärja anklagelserna för teologisk reposition.

Vi ha tidigare erinrat om Billings syn på reformationen. Den var inte en återgång till den gamla kyrkans ståndpunkt. Om detta varit förhållandet, så skulle den huvudsakligen vara en »negation».¹⁸ Nu är den i stället en nyinsats. Beviset härför finner Billing i konstaterandet, att i det reformatoriska trosmedvetandet ingen enda sanning uppträder i alldeles samma gestalt, som den hade under kyrkans första tid. Den bär spår av de lärdomar, som medeltidskyrkan lämnat i arv. Den lutherska kyrkan är icke »skriftkyrka» i den föraktliga mening, som de romersk-katolska teologerna och grundtvigianerna lade in i ordet. Lutherdomen söker sig inte tillbaka till bibeln utan hänsynstagande till den kyrkliga utvecklingen. Skriften skall betraktas i sitt sammanhang med den levande kyrkan. (1876, 49 ff.)

Bekännelsens utveckling betingas av kyrkans organiska natur. Eftersom kyrkan enligt Billings mening är en personlighet och bekännelsen uttryck för dess trosmedvetande, är det fullt konsekvent att tala också om en utveckling av trosmedvetandet. Ju mer kyrkans insikter öka, desto mer växer bekännelsen i djup och omfång, ty den är ingenting annat än ett bevis på den stigande kyrkliga erfarenheten. Kyrkan har haft sin »dö-pelsestund», då den blev delaktig av kristenlivets fullhet. Men den behöver tillägna sig detta på ett personligt sätt och så växa till i sanningen.¹⁹ Det liv, som inte har stagnerat, är stätt i ständig utveckling. Kyrkans lärobildning fortsätter.

När Billing använder sig av utvecklingstanken, får det inte betraktas som en eftergift åt meningsmotståndarna. Synsättet hör intimt samman med det teologiska system, för vilket han var *en* talesman. Förklaringen därtill är, att utvecklingstanken kunde användas på två helt olika sätt i 1800-talets teologi och filosofi.

¹⁸ 1876, 17. Jfr A. Vilmar, Die augsburgische Confession (1870), 7.

¹⁹ 1873, 76, 1876, 23 o. 31 f.

Det ena representeras av bekännelsens motståndare. Dessa krävde bekännelsens åsidosättande med hänvisning till utvecklingens krav. De menade, att den mänskliga kunskapen är stadd i ständig utveckling. Gamla uppfattningar måste revideras eller uppgivas, när det vetenskapliga sanningssökandet uppnått en ny position, som väsentligt förändrar verklighetsuppfattningen.

Billing och hans föregångare försökte i motsats därtill försvara bekännelsen med hjälp av utvecklingstanken. De tänkte sig en organisk utveckling i stil med vad som sker i växt- och djurvärlden. Fröet inrymmer hela fullheten av det liv, som skall utvecklas.

Det organiska betraktelsesättet kännetecknar Billings uttalanden om den kyrkliga läroutvecklingen. »Endast den utveckling är sann, hvilken är en utveckling af de i urchristendomen inneboende fruktbarande frön, och hvilken, på samma gång den är en utveckling, är detta såsom en ständig reproduktion af sin begynnelse». (1873, 76. Jfr 111) För att åskådliggöra samma tanke kan Billing också hämta en bild från det animaliska livet. »Den utan all jmförelse wigtigaste stunden i sitt lifs historia är den, då det födes. Sådant det då födes, sådant måste det wäsentligen under all fortsatt utveckling förblifwa, om det annars skall fortfara att wara lif». (1876, 54)

Förklaringen till detta betraktelsesätt ligger i det, som tidigare sagts om Billings syn på den teologiska vetenskapen. I den vetenskapliga principen äro alla de moment inneslutna, som vetenskapsidkaren organiskt skall härleda därur. Överfört på bekännelsen betyder detta, att alla lärosatser inom den lutherska kyrkan måste kunna föras tillbaka på den översta, grundläggande principen, rättfärdiggörelsen genom tro, »den centrala erfarenhet, med hwilken hwarje moment i detta lif måste stå och står i lefwande sammanhang, om det annars skall wara lutherskt». (1876, 38)

Regeln för den kyrkliga livsutvecklingen är, att det måste föreligga kontinuitet och organiskt sammanhang. Livet måste förbli identiskt med sig själv. Utvecklingen betyder icke ett upphävande utan ett fullbordande. Billing förutsätter ett centrum, varifrån rörelsen utgår.²⁰ Det finns ett fast och ett rörligt moment i bekännelseutvecklingen.

Den fasta utgångspunkten bildas av uppenbarelsen. Kristendomen är

²⁰ 1876, 38: »Lifwets rörelse jmföres ej rätt wäl med den räta linjens, bättre då med cirkeln. Lifwets källa sammanfaller med lifwets centrum».

färdig och avslutad i och med uppenbarelsen i Kristus. Ingenting nytt kan fogas till uppenbarelsen. Den innehåller alla de moment, som framträtt under den följande utvecklingsgången liksom stammen, bladen och blommorna först efter hand växa fram ur det planterade fröet. »Potentiellt» finnes allt i uppenbarelsen. Först efter hand aktualiseras det.

Konsekvensen blir, att Billing i likhet med övriga konfessionella 1800-talsteologer räknar med den kyrkliga traditionen. Han lägger stor vikt vid, att Luther, »ledd wid kyrkans hand» (1876, 44) nådde fram till sin reformatoriska insikt om rättfärdiggörelsen genom tro. Munken Staupitz hjälpte honom genom att peka på Apostolicums ord: jag tror på syndernas förlåtelse.

Reformationen bröt icke med den kyrkliga traditionen utan återförde den till sunda banor och utvecklade den ytterligare. Genom reformationen har »sjelfwa lifwet tagit ett steg framåt i sin utveckling».²¹

Lutherdomen avviker i detta hänseende från den schweiziska reformationen, som på grund av sin lagiska bibeluppfattning endast kunde acceptera, vad bibeln uttryckligen påbjuder. Den kunde därför icke taga det nya utvecklingssteg, som det förunnades lutherdomen att taga.²² Enahanda gäller om den romerska kyrkan, ehuru på annat sätt. Med denna kyrka har den lutherska hela det kyrkliga arvet gemensamt. Men den romerska kyrkan blev efter på vägen, när den ej ville tillägna sig den centrala trosärfarenhet, som Luther gjorde, och som motiverade ett nytt steg i den kyrkliga utvecklingen. (1876, 76 ff.)

Traditionstanken ligger i linje med Billings vetenskapssyn. Han ägnade den en särskild studie i den tidigare omnämnda uppsatsen »Hvilken uppfattning af traditionen är utmärkande för det lutherska reformationsverket?» Han har här närmare utrett, hur han tänker sig traditionen och samtidigt försökt visa, att hans uppfattning också är de lutherska bekännelseskriteriernas. Motiveringen för traditionen är dubbel. Dels hör traditionstanken samman med den organiska kyrkouppfattningen,²³ varom

²¹ 1876, 18. Se också 1876, 76 ff., o. 1871, 59 f.

²² 1876, 62 ff. Jfr den här framförda kritiken med Stahl, Die lutherische Kirche und die Union (1859), 30 ff. Billing gör själv hänvisningen.

²³ 1871, 72: »Såsom den enskilde kristnes lifsarbete ej är förspildt, utan det följande ögonblicket ärfver frukten af ett föregåendes seger; såsom barnet skiftar arf efter föräldrarnes arbete, och såsom hvarje sann medlem af ett folk benediceras af den ande

redan är talat, dels beror den av Billings realistiska syn på samspelet mellan den Helige Ande och kyrkan. (1871, 68 f.) Genom Anden ha både kyrkan och skriften blivit till. Anden verkar nu i kyrkan och ger upphov till den pågående och aldrig avstannade utvecklingen. Traditionen skall icke uppfattas såsom någonting blott och bart mänskligt. Den har kommit till under Andens ledning.

När Billing accepterar traditionen, kan det tyckas vara en eftergift åt den romersk-katolska åskådningen, som städse tillerkänt traditionen en plats vid sidan av Skriften. Antagandet kan förefalla så mycket mer berättigat, som han uppenbarligen ville avvärja de romerska anklagelserna mot lutherdomens förment abstrakta skriftprincip.

Till klargörande av frågeställningen måste vi undersöka, vad Billing säger om den inbördes relationen mellan bibel och bekännelse (tradition).

Traditionen har sin stora betydelse för bibeln. Billing betonar, att kyrkan ledde Luther fram till Skriften.²⁴ Det var frågan om en återupptäckt, ty kyrkan har alltid ansett bibeln vara den högsta auktoriteten, ehuru insikten därom blivit fördunklad i medeltidskyrkan.²⁵ När Luther hävdar Skriftens auktoritet, levandegör han endast en del av den äkta kyrkliga traditionen.

Traditionen hjälper sålunda till förståelse av Skriftens ställning och betydelse. Men den bidrar också till att göra Skriftens ord levande i predikan, bönen och den kyrkliga seden. Reformationen såg bibeln i »det organiska sammanhanget med den lefwande kyrkan». (1876, 50) Genom traditionen och bekännelsen kunna Skriftens ord bäras fram till varje ny generation.

På frågan, om Skriften är enda källa för kyrkans liv, svarar Billing med ett bestämt nej. »Skriften är ej en sådan källa annat än i lefwande sammanhang med andra källor. Skriften behöfver wid sin sida den ännu lefwande kyrkan och först i lefwande sammanhang med henne blir den en källa med springande watten». (1876, 52) Utan den bekännande kyrkan blir bibeln en död bok. Det tjänade ingenting till att sända biblar

som bor i folket, så tror ock Lutherska kyrkan, att den eger en rikedom uti den skatt, som de förra tidens kyrka samlat».

²⁴ 1871, 57, 1876, 50 f.

²⁵ 1871, 61, 1876, 45.

till ett hednafolk, om icke bibelordet samtidigt utlades i förkunnelsen, ty tron kommer av predikan (Rom. 10: 17). (1876, 53)

Att Billing tillerkänner traditionen denna plats vid sidan av Skriften sammanhänger med hans syn på Anden. (1876, 51 f.) Den Helige Ande lever i kyrkan. Den har frambragt Skriften men är icke innestängd däri. Bundes Anden vid Skriften, skulle följdén bli, att Anden efter bibelns fullbordande dragit sig undan kyrkan. Den nu verkande kyrkan skulle under sådana omständigheter sakna Andens bistånd. Detta kan emellertid inte vara förhållandet. Kyrkan behöver den av Anden skapade traditionen.

Men bibeln har samtidigt en utomordentlig betydelse för traditionen. Skriften är *norm* för den kyrkliga läroutvecklingen. (1876, 40, 42 o. 46) Det finns en sann och en falsk tradition. Eftersom allt kyrkligt liv har sin grund i den genom Kristus förmedlade uppenbarelse, som har fått sitt nedslag i Skriften, måste den följande utvecklingen organiskt kunna föras tillbaka på ursprunget i bibeln. Om traditionen stod i motsättning till Skriften, skulle det vara ett tecken på att kyrkan avvikit från sanningen och råkat i motsägelse mot sig själv. Detta hade skett under medeltiden. Luther bröt med den felaktiga traditionen; den blev dock fixerad i Tridentinum.

Olikheten mellan Billings syn och den romerska framträder även på ett annat sätt. Enligt honom är Skriften överordnad. Den är högsta norm för all kyrklig utveckling ehuru den icke är en enda källa.²⁶ I sig är den fullständigt viss och behöver inga yttre stöd. Den har auktoritet i sig själv. I romersk åskådning däremot sättes traditionen över eller jämföras åtminstone med bibeln.

Billing tillerkänner bekännelsen ett sekundärt normativt anseende.²⁷ En bekännelse, som har stöd i Skriften, kan icke förkastas. Skulle den

²⁶ Billing hänvisar 1871, 65 ff. o. 1876, 40 o. 48 till Konkordieformelns inledning, Svenska kyrkans bekännelseskriter 1944, 499 f. Jfr också Fagerberg, a. a., 164 ff. — I sin prästmötesavhandling, »Bibelns auktoritet» (1953), granskar R. Josefson kritiskt Billings bekännelseuppfattning. Kritiken, som mynnar ut i satsen, att kyrkan enligt B. blir »primär i förhållande till Skriften» (s. 15), är riktig, om den får gälla det historiska förloppet men ej om den skall vara en principiell utsaga om förhållandet mellan bibel och bekännelse nu. Hade Josefsons kritik varit riktig, skulle B. ha stått på den romersk-katolska linjen.

²⁷ 1871, 67, 1876, 48 f.

lutherska kyrkan övergiva sin bekännelse, måste det betraktas som ett avfall, inte ett framsteg. (1876, 115) Dock menar Billing inte, att någon enskild kyrkomedlem skall tvingas till bekännelsen. Varje slag av bekännelse tvång är honom främmande. Den enskilde kristne har rätt och plikt att pröva bekännelsen och sin egen tro inför Skriften.²⁸ En sådan prövning skall, det är Billings övertygelse, icke utfalla till symbolens nackdel utan bekräfta dess värde. De lutherska bekännelseskrifterna ha organiskt vuxit fram ur Skriften liksom blomman ur knoppen.

I sin syn på bekännelsen överensstämmer Billing i många hänseenden med 1800-talets tyska konfessionella teologi.²⁹ I motsättning till anstormande romersk katolicism och en protestantism, som ställde sig likgiltig eller fientlig till bekännelsen, sökte denna teologi slå vakt om bekännelsen. Dess program framfördes redan på 1830-talet i ett par skrifter av A. Harless. Th. Kliefoth, F. J. Stahl, G. Thomasius och A. Vilmar företrädde liknande synpunkter. De konfessionella teologerna försökte visa, att bekännelse och kyrka höra samman, och att bekännelseetrohet icke behöver leda till teologisk stagnation.

Vi ha redan påpekat sambandet mellan Billings åskådning och den tyska, konfessionella teologien och skola avslutningsvis belysa det något ytterligare.

I ett avsnitt av »Lutherska kyrkans bekännelse» hänvisar Billing till A. Vilmars arbete »Die Augsburgische Confession». Hänvisningen äger sitt intresse, ty berörda parti hos Billing är egentligen endast en utbyggnad av tankegångar hos Vilmar. Denne ser dogmhistorien såsom en pågående *utveckling* under Andens ledning. Utvecklingen förlöper i stadier. Varje nytt utvecklingsmoment är betingat av en avgörande *erfarenhet*. Ur den synpunkten skall också reformationen betraktas. »Die s. g. Reformation ist also eine *Position*, Fortschritt in den christlichen Lebenserfahrungen, notwendiger Fortschritt, eine katholische Erfahrung im eminenten Sinne».³⁰

Tankegångarna äro djupt rotade i den konfessionella teologien. Denna var till sitt väsen erfarenhetsteologi. Tanken på den andliga erfarenheten intog där en central plats. Genom erfarenhetsaspekten sökte de bekännelse-

²⁸ 1871, 69, 1876, 3 f. o. 45.

²⁹ Om denna teologi se närmare Fagerberg, a. a.

³⁰ A. a., 7.

trogna teologerna förklara såväl bekännelsens uppkomst som dess fortgående utveckling.

Erfarenheten är liksom hos Billing ett huvudord i denna teologi, men den är icke utgångspunkten, utan denna ligger i uppenbarelsen, uppfattad icke i första hand som lära utan som liv. Uppenbarelsen är gudomlig handling. Den är »Thatsache» (Vilmar), »Thatbestand» (v. Hofmann). Kristendomen säges vara »ein neues Lebensprinzip, das in die Menschheit eingetreten ist».³¹

Kristen tro tar sin utgångspunkt i den objektiva uppenbarelsen. Men den har samtidigt en subjektiv ansatspunkt i erfarenheten, vilken är ingenting annat än »die persönliche Beteiligung an jenen göttlichen Thatsachen d. h. an dem erlösenden, lebendigen Christus».³² Erfarenheten uppstår, när objektet, uppenbarelsen, träder i förbindelse med subjektet, människan. Ett annat uttryck i den tyska konfessionella teologien för erfarenheten är tron.

Den åskådning, som bygger på dessa tankegångar, blir i sin konsekventa utgestaltning en *theologia regenitorum*, vilket är fallet med Billings tyska förebilder. De nya erfarenheterna erbjuda stoff för den reflekterande tanken. Vad den troende omedelbart äger i sin erfarenhet, skall han med sin tanke försöka begreppsmässigt fixera. Detta sker i dogmen och bekännelsen.

Erfarenheten blir teologiens utgångspunkt. Men den blir samtidigt en förutsättning för all teologisk verksamhet. Ingen, som icke själv har gjort de andliga erfarenheterna, kan förstå teologiens föremål och ägna sig åt dess studium. — Tankegångarna ha sin rot dels i väckelsefromheten, med vilken den konfessionella teologien var befryndad, dels hos Schelling och Schleiermacher.

Föreningsbandet med den samtida filosofien är icke betydelselöst för bedömningen av erfarenhetsteologien. Erfarenheten är nämligen avsedd att icke vara rent immanent och subjektiv; den utgör föreningspunkten mellan det objektiva och det subjektiva. Erfarenheten grundar sig på uppenbarelsen, som blir erfarenhetens ledande princip. För den teologiska

³¹ G. Thomasius *Dogmengeschichte I* (1874), 1. Jfr Billing, 1876, 21: »Kristendomen är ej i första hand en ny lära, ett lärosystem wid sidan om andra lärosystemer utan ett nytt lif».

³² A. Vilmar, *Dogmatik I* (1874), 7.

vetenskapen gäller liksom för all annan vetenskap att i den empiriska mångfalden återfinna den ledande principen eller idén. Detta var också, som vi sett, Billings vetenskapliga program.

Liksom Billing försökte även den konfessionella teologien avvisa subjektivismen genom påpekandet, att på bekännelsebildningens fält icke gällde den enskilda människans utan kyrkans erfarenhet. I bekännelsen kom det samfällda kyrkliga medvetandet till uttryck.

Erfarenhetstanken satte slutligen de konfessionella teologerna liksom Billing i stånd att förklara den fortsatta bekännelseutvecklingen. Dogmhistorien betraktas som en *utveckling* under den Helige Andes ledning. När kyrkan gjort en genomgripande erfarenhet är den redo att taga ett nytt steg i utvecklingen. Detta betyder emellertid icke ett upphävande av det gamla utan en organisk fortsättning. På det sättet skall reformationen betraktas. Den fortsätter den äkta kyrkliga traditionsströmmen. Även utvecklingstankarna hade sina rötter i den samtida filosofien (Schelling och Hegel). Detta bakomliggande idealistiska tankegods förklarar deras genomslagskraft och stora användbarhet.

NYBILDNINGAR INOM MEDELTIDA LITURGI

AV DOCENT HILDING JOHANSSON, LUND

Den romerska kyrkans liturgi växte ut oerhört under medeltidens senare hälft. Mässornas antal ökades icke minst därigenom att votivmässorna alltmer specificerades. Samma utveckling genomgingo requiemmässorna, och den stora helgonvåg, som svepte över kyrkan vid medeltidens slut, krävde ständigt nya mässor.

Därjämte infogades nya moment i mässformulären. Karakteristiskt för den utgående medeltiden är insättandet av ytterligare en lektie, nämligen slutevangeliet »In principio erat verbum» ur Joh. 1: 1—14. Även i de svenska senmedeltida missalena har denna läsning, som betraktades som ett compendium mysteriorum, blivit introducerad, ehuru dess plats i mässan aldrig hann bli fast fixerad, innan den nya tiden inträdde med reformationen.

Även tidegården erhöll betydande tillägg vid medeltidens slut. Till de ordinarie bönetimmarna fogades under fastan gradualpsalmerna, vilka lästes i början av matutinen. Speciella psalmi familiares med förbönskaraktär insattes efter de enskilda bönetimmarna. Ett officium parvum beate Marie virginis, vilket var uppställt som det ordinarie officiet och lästes utöver detta, tillkom också.

En avart av denna mariakult, som inom hela ecclesia romana kännetecknade den utgående medeltiden, var den psaltarläsning till den heliga Jungfruns ära, som förrättades vid vissa svenska domkyrkor. Så sent som 1534 översattes till svenska dominikanern Alanus' de Rupe psaltare med sin läsning av 150 Ave Maria och 15 Pater noster. Denna psaltarläsning nådde sin höjdpunkt vid Strängnäs domkyrka, där biskop Konrad Rogge hade stiftat ett Jungfru Marie psaltares brödraskap. Man förstår mer än väl Olaus Petris opposition mot denna läsning i sina predikningar vid

Strängnäs domkyrka.¹ Det kan betecknas som en ödets ironi, att den svenske reformatorn kom i kontakt med mariakulten just på den plats, där den antagit sina mest osmakliga former.

Allra tydligast kommer den medeltida kultens utökning till synes i fråga om sakramentalierna, vilka vanligtvis voro samlade i ritualen eller manualet som denna handbok kallades i Norden. Ännu vid medeltidens ingång utgjorde dessa liturgiska akter ett fåtal, men deras antal växte sedan raskt. Denna utveckling är för övrigt uttryck för en strävan hos kyrkan att lägga ständigt nya områden under sig och få dem liturgiskt inramade.

Från medeltidens slut äro ett hundratal benediktions- och exorcismerna kända, av vilka många dock voro lokalt begränsade. Kyrkan följde i bokstavlig mening sina barn från vaggan till gravstenen. Sålunda funnos kyrkliga formulär mot sjukdomar hos människor och djur, mot oväder och vilda djur, för markens gröda, vid resor etc. Mer än en gång kände sig kyrkan nödsakad att omvandla seglivade hedniska ceremonier och sedvänjor. Så skedde exempelvis i fråga om ordalierna.²

Men icke bara antalet förrättningar utökades under medeltiden. Även de enskilda formuläerna växte ut i omfång under 1400-talet. Det uppstod en påtaglig tendens att hopa böner, lektier, exorcismer och benediktions- på varandra, säkerligen icke utan tanken att därigenom ge förrättningen större effekt. Ett analogt fall är utvecklingen i fråga om sista smörjelsen. Vid medeltidens slut ökades stundom antalet smorda kroppsdelar, varigenom sakramentet ansågs medföra en ännu större kraft.

Inom de enskilda bönerna märker man en liknande tendens att införa mängder av likartade bibelmotiv och hopa dessa på varandra. En kultisk massproduktion är i många avseenden iakttagbar under senmedeltiden, vilket icke får glömmas, när man betänker reformatörernas våldsamma kritik mot den medeltida kulten. Genom reformationen upphörde denna kumuleringstendens. Enligt reformatörernas syn kunde ingen som helst liturgi åstadkomma någon förändring i de timliga förhållandena. Den meritoriska uppfattningen av liturgien upphörde.

¹ Strängnäs-kapitlets dekanus doktor Nikolaus Kindbo, som 1523 lät granska Olaus Petris predikningar ur renlighets-synpunkt, lägger följande beskyllning i reformatorns mun: »Item confraternitates psalterii beate virginis et aliorum sanctorum non sunt admittende sed friuole, quia ex nullo loco sacre scripture trahunt originem». Aktstycket är tryckt i HSH 17 s. 135 ff.

² Se H. Johansson, Bidrag till den svenska manualetraditionen s. 103 ff.

Denna oerhörda tillväxt inom den medeltida kulten, vilken alltså visade sig såväl i fråga om antalet förrättningar som inom de enskilda formulären, ställde givetvis mycket stora krav på de liturgiska handböckerna. Det gällde att få fram nya formulär, som passade för de nytillkomna, senmedeltida förrättningarna. Här uppstodo stora svårigheter, vilket ofta visar sig i den planlöshet och heterogenitet, som vidlåda många senmedeltida formulär. Lektierna måste väljas med omsorg, så att de förbundo den nya handlingen med lämplig biblisk förebild. Antifoner, psalmer, responsorier och hymner måste avspegla aktens karaktär och mening, ofta därtill sätta in den på sin bestämda plats i kyrkoåret. Det senare var ju fallet beträffande de många viktiga detemporebenediktioner, som den senmedeltida liturgien kunde uppvisa.

I alla dessa fall hade liturgikerna dock ett rikligt och välkänt källmaterial att ta av. Lektierna liksom psalmerna voro ju hämtade ur bibeln. Antifonerna och många hymner voro hämtade ur Gamla testamentets poetiska böcker. Betydligt svårare blev det däremot att få fram ett tillräckligt antal böner, exorcismer och benediktioner för de nytillkomna handlingarna. I dessa gällde det ock att välja lämpliga bibelmotiv, som kunde ge den nödvändiga bibliska bakgrunden. Svårigheterna märkas icke minst däri, att liturgikerna gärna togo den apokryfiska och pseudepigrafiska bibellitteraturen till hjälp.

Under sådana förhållanden är det ganska naturligt, att handböckernas redaktörer stundom togo sin tillflykt till äldre formulär, varifrån man hämtade lämpligt material. Man utnyttjade sålunda gärna besläktade formulär med smärre förändringar. På så sätt kunde man raskt få fram nya liturgiska formulär, som motsvarade den nya tidens krav. Detta tillvägagångssätt kan förmärkas inom de mest skilda områden av den vittförgrenade medeltida kulten.

I de flesta fall var det emellertid icke möjligt att finna något formulär, varifrån moment lämpligen kunde överflyttas. Många nytillkomna handlingar voro av sådan art, att äldre förebilder icke stodo att erhålla. I sådana fall utnyttjades ofta analogibildningar. Man bildade ett nytt formulär med ett äldre som mall men gav samtidigt det sekundära formuläret en efter behov och karaktär lämplig form.

Dylika lån och analogibildningar ha haft en mycket stor liturgihistorisk betydelse och äro skönjbara inom de mest skilda områden av liturgien.

De ha underlättats genom att någon uniformitet ännu icke var genomförd och att det liturgiska handboksbeståndet icke underkastades någon ordentlig kontroll från stiftsledningens sida. Först i och med boktryckerikonstens tillkomst blev detta möjligt.

Mässan kom i den medeltida liturgien att utöva ett starkt analogibildande inflytande. Denna tillhörde ju de äldsta och viktigaste formulären. Vanligen voro också flertalet kyrkliga förrättningar kombinerade med mässa. Detta gäller ordinationerna och de flesta benediktioner. Sålunda voro *benedictio candelarum* på Marie renings dag, *benedictio cinerum* på askonsdagen, *benedictio palmarum* på palmsöndagen samt påskaftonens vigningar alltid förenade med mässa. Denna kombination har givetvis betydligt underlättat utbytet av moment mellan mässa och benediktion. Mycket talade således för att analogibildningar inom liturgien skulle komma att göras just efter mässan.

Detta förhållande visade sig måhända tydligast däri, att lektier infördes i vissa benediktionsformulär i analogi med mässan. Dessa formulär ha nämligen i sin ursprungliga form bestått endast av böner och exorcismer. Senare utvecklade sig en bestämd ordo. Lektier sänkades från början men infördes senare. Det tydligaste exemplet härpå erbjuder palmvigningsformuläret för palmsöndagen. Denna vigning har varit livligt representerad även i svensk liturgisk tradition.

Det äldsta västerländska palmvigningsformuläret föreligger i det keltiska bobbiomissalet från 600-talet.³ Formuläret består här endast av vagningsbönen »*Omnipotens sempiterne deus, qui in diluio Noe*». Här liksom i åtskilliga yngre formulär saknas alla lektier. Vårt lands äldsta formulär — i ett defekt skaramissale från 1100-talet — innehöll i sitt ursprungliga skick inga som helst bibelläsningar.⁴ Vid medeltidens slut ha däremot nästan alla palmvigningsformulär infört tvenne lektier. Även i det nyss nämnda skaramissalet ha lektier senare införts i form av marginalanteckningar. Därigenom har en anpassning ägt rum till yngre tradition.

Den första av dessa lektier var ämnad att efterlikna mässans epistel. Detta framgår icke minst av den i vissa formulär förekommande anvisningen att läsningen skall utföras av subdiakonen »*in cornu epistole*».

³ The Bobbio missal. A Gallican mass-book. Text. Ed. by E. A. Lowe s. 170.

⁴ Utgivet av H. Johansson, Bidrag s. 184 ff.

Läsningen utgjordes vanligen av 2 Mos. 15: 27—16: 7. Texten innehöll tydliga anknytningspunkter för den kommande palmvigningen.

Efter episteln sjöngs pro graduali responsoriet »Collegerunt pontifices», hämtad ur Joh. 11. Den följande läsningen, som vanligen utgjordes av berättelsen om Jesu intåg i Jerusalem, kallades oftast evangelium. Analogibildningen efter mässan framträder än mer i den framförvarande salutationen samt ingressen »Sequentia sancti evangelii secundum ...». Hela den yttre inramningen av palmvigningens bibelläsningar påminner således om det gamla sambandet med mässan.

Ett liknande fall föreligger i den särskilt genom augustinereremiterna vid medeltidens slut utbredda benedictio panis sancti Nicolai de Tolentino.⁵ I denna akt lästes berättelserna om Elia hos änkan i Sarefat (1 Kon. 17: 8—16) samt Jesus bespisar 5000 män (Joh. 6: 1—15). Analogibildningen har här nått så långt att den förra läsningen kallas epistel, den senare evangelium. De båda läsningarna visa sig också vara hämtade ur tvenne mässor i missalets proprium de tempore. Den förra läsningen är episteltext i tisdagens feriamässa efter söndagen Reminiscere, den senare evangelium på Laetare. Analogierna med mässan äro omiskännliga även i andra avseenden. Ett responsorium loco gradualis är inlagt mellan lektierna och även aktens avslutning påminner starkt om mässan. Den i Sverige förekommande benedictio panis noui har däremot icke innehållit några lektier.

I samtliga dessa fall har således mässan kommit att utöva ett dominerande inflytande på benediktionsformulären genom sina lektier. I andra fall ha visserligen inga direkta lektier överförts från missalet men inramningen påminner starkt om mässan. Ett sådant fall möter i det medeltida dopformuläret.

Evangelium infantium, som infördes i dopformuläret under 1000- och 1100-talen, kan nämligen icke sägas vara i sin helhet insatt efter analogi med mässan. Det har i stället tillkommit såsom en ersättning för de försvunna lektierna i skrutinierna. Läsningens inramning är däremot gjord efter mässans huvudlektie. Sålunda inledes evangelium infantium i Breviarium Scarense 1498 och Manuale Aboense 1525 med salutation. Ytterligare likheter med mässan erhålles genom de i åtskilliga formulär före-

⁵ Formulär utgivet av A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen 1 s. 274 ff.

kommande orden »Per haec sancta evangelica dicta deleantur universa nostra crimina atque delicta»⁶ eller ungefär samma slutord som vid evangelieläsningen i mässan.

Ett intressant liturgiskt moment, som lämpligen kan behandlas i samband med lektierna, utgör den ovannämnda perikopen »In principio erat verbum». Denna bibelläsning betraktades tidigt som ett compendium mysteriorum och ägde mycket högt anseende. Tidigt förekom johannesprologen vid sjukbesök,⁷ efter dop⁸ samt från och med 1100-talet även i väderleksexorcismer.⁹ Lokalt infördes så denna perikop i mässans slut. Härvid ha dominikanerna spelat en stor roll. Det är just i ett dominikanordinarium från 1200-talets mitt, som prologen förekommer första gången som slutevangelium i mässan.¹⁰ Under senmedeltiden blev dess förekomst i mässan allt vanligare och ingår numera som fast beståndsdel i den romerska mässan. I detta fall skulle vi således ha att göra med ett mera sällsynt förhållande, nämligen att mässan varit den mottagande parten.

Sedan prologen erhållit en fast fixering i den medeltida kulten, spred den sig ganska hastigt till liturgiska formulär av de mest skilda slag. Ofta är det omöjligt att avgöra, huruvida evangeliet överförts från exempelvis väderleksexorcismerna eller om det skett via mässan. I de flesta fall synes det dock med hänsyn till mässans starka ställning vara sannolikt, att mässan spelat en förmedlande roll.

Bland de formulär, som upptog slutevangeliet, må här endast nämnas några stycken. I den *benedictio uini sancti Iohannis*, som förekom framför allt i tysk liturgi, ingick som regel johannesprologen. Även svensk medeltida liturgi har haft kännning av prologens allt vidare användningsområde. Ett formulär för *benedictio maior salis et aque* har sålunda insatt denna perikop som avslutning och sammalunda är fallet i formuläret för järnbörd.¹¹ Prologen är således ett gott typexempel på huru ett moment från en gemensam rot grenat ut sig åt olika håll. Vid 1500-talets ingång utgjorde denna bibelläsning faktiskt ett av de flitigast använda liturgiska momenten.

⁶ *Liber agendarum ecclesie et diocesis Sleszwicensis*. Hrsg. von J. Freisen s. 56.

⁷ *De antiquis ecclesiae ritibus*. Coll. . . E. Martène 1 sp. 911.

⁸ *De antiquis ecclesiae ritibus*. Coll. . . E. Martène 1 sp. 215.

⁹ Franz, a. a. 2 s. 52 ff.

¹⁰ J. A. Jungman, *Missarum sollemnia* 2 s. 543.

¹¹ Se Johansson, a. a. s. 153; 205.

Även på andra sätt än genom lektierna utövade mässformulären inflytande på yngre liturgiska formulär. Detta skedde också genom prefationen, som ju var en av mässans äldsta och mest fasta delar. Den oerhörda mängden av prefationer i äldre liturgiska källor underlättade en överflyttning av prefationer till nybildade formulär. Sålunda innehåller sacramentarium Leonianum¹² icke mindre än 267 och sacramentarium Gelasianum¹³ 54 prefationer. I modern romersk liturgi har däremot prefationernas antal starkt reducerats och i det väsentliga inskränkts till mässan.

Som analogibildningar efter mässan infördes under medeltiden prefation i en mängd sakramentalier. De tydligaste exemplen härpå utgöra detemporebenediktionerna. Överföring av moment från mässta till benediktation underlättades såsom förut påpekats genom den omständigheten, att flertalet benediktioner voro kombinerade med mässta. Så var fallet med den benedictio candelarum, som förrättades i alla kyrkor på Marie renings dag. I denna akt ingingo prefationerna »Vere dignum . . . qui inter ceteras» eller »Vere dignum . . . fons et origo». Praxis växlade nämligen i olika stift.

Även den tidigare omtalade palmvigningen på palmsöndagen försågs med prefation. I svenska medeltida formulär utgöres denna av »Vere dignum . . . mundi conditor». Denna prefation är mycket intressant även ur strukturhistorisk synpunkt. I kontinentala formulär för palmvigning förekommer en bön, som förutom inledningsorden Vere dignum . . . är identisk med prefationen.¹⁴ Denna kunde m. a. o. förekomma än som praefatio, än som oratio. Detta ger en föreställning om huru oklara gränserna kunde vara mellan olika moment i den medeltida kulten. Det ständiga kravet på nybildningar medförde nödvändigheten att ge gamla moment ny användningsform.

Kombinerad med den berömda praeconion pascale förekom varje påskafteon prefationen »Vere dignum . . . toto cordis». Denna, som förekommer redan i Ordo Romanus vulgatus, användes i samtliga svenska stift. Ytterligare en prefation utanför mässan förekommer på denna ur liturgisk synpunkt rikaste dagen på hela kyrkoåret. Vi åsyfta den i benedictio

¹² Sacramentarium Leonianum. Ed. by C. L. Feltoe.

¹³ The Gelasian sacramentary. Ed. by H. A. Wilson.

¹⁴ Franz, a. a. 1 s. 491.

fontis ingående »Vere dignum . . . qui inter ceteras». Samtliga medeltida prefationer utmärka sig för sitt djupa innehåll och mängden av anspelningar på bibelställen.

Prefationerna kommo under medeltiden också in i andra liturgiska formulär, även sådana som hade mindre förbindelse med mässan än detemporebenediktionerna. Sålunda har prefation insatts i den tidigare omnämnda *benedictio maior salis et aque*¹⁵ samt i *exorcismus aque benedictae contra quoscunque vermes et contra quecunque animalia destruentia fructus terre*.¹⁶ De båda benediktionerna äro för övrigt starkt besläktade med varandra. Mot medeltidens slut äro starka krafter i rörelse att inskränka prefationerna till det ursprungliga användningsområdet, d. v. s. mässan.

Bland typiska mässmoment, som spredo sig till sakramentalierna må vidare nämnas *Gloria in excelsis deo*. I den avart av vattenvigningar, som benämndes *benedictio maior salis et aque*, ingick *Gloria*. Det hitintills enda publicerade svenska formuläret för denna akt avslutas med detta moment.¹⁷ Dess placering kan knappast betecknas som väl vald. Det svenska formuläret visar för övrigt en mycket heterogen struktur. Tvenne moment ha nämligen övertagits från mässan och hopats på varandra utan någon bestämd princip. Dessa äro *Credo in deum patrem* och *Gloria in excelsis*.

Även reminiscenser från mässans kollektböner visa sig i de medeltida ritualena. I hemsjömanualet bär en av bönerna i *benedictio cinerum* den ålderdomliga beteckningen *collecta*.¹⁸ Den erinrar därmed om det skede, då denna bön i de gelasianska och gregorianska sakramentarierna tjänstgjorde som kollektbön i mässan. Även den i palmvigningsformuläret ingående »*Deus quem diligere*» benämnes stundom *collecta*.¹⁹ Denna bön är också ursprungligen överförd från ett av *sacramentarium Gelasianum* mässformulär.

Ovanstående torde ha visat vilket dominerande inflytande mässan utövat på den medeltida liturgien i övrigt. Hela moment ha överförts till formulär, som varit väsensskilda från mässan. Den livliga kommunika-

¹⁵ Formulär tryckt hos Franz, a. a. s. 157 f.

¹⁶ Se *Manuale ad usum Lausanensem* 1500.

¹⁷ Utgivet av Johansson, a. a. s. 150 ff.

¹⁸ Johansson, *Hemsjömanualet* s. 114.

¹⁹ Johansson, *Bidrag* s. 185.

tionen mellan mässan och övriga liturgiska handlingar har underlättats genom mässans centrala ställning i den medeltida kulten.

Den medeltida liturgien kan emellertid uppvisa andra typer av lån och analogibildning, vilka haft minst lika stor betydelse. Även i fråga om tidegården märker man tydligt detta. Det betydelsefulla dödsofficiet, som omnämnes första gången hos Amalarius av Metz (död omkr. 850), är uppbyggt efter mönster av det ordinarie officiet. Närmast är det tidebönerna under triduum sacrum, som varit förebilden. Liksom under dessa dagar saknades alla glädjemotiv i dödsofficiet.

Ytterligare analogibildningar i breviariet äro de mariaofficier, som tillkommo vid medeltidens slut och äro ett uttryck för den tilltagande mariakulten. Dessa officier voro i allmänhet bildade med de ordinarie bönetimmarna som mönster och äro närmast att betrakta som tillägg till dessa.

Slutligen kan man märka huru även liturgiska detaljer överförts från officiet till andra akter. Ett intressant exempel härpå erbjuder antifonerna. Som bekant duplicerades vissa antifoner vid fester med hög dignitet. Detta skedde på så sätt att antifonen sjöngs såväl före som efter psalmen. Detta pompösa förfaringssätt har övertagits av en del begravningsformulär, där vissa psalmer utnyttjades som processionssånger. Även i andra fall har officiet fått ge riktlinjerna, när det gällde att ordna förhållandet mellan antifoner och psalmer.

Den tilltagande mängden av sakramentalier medförde ett ökat behov av framför allt exorcismer och benediktionser. Varje vigningsakt bestod som regel av tvenne mer eller mindre klart markerade delar, nämligen en negativ del med exorcism och en positiv med benediktionser. I den förra var huvudmotivet djävulens och demonernas fördrivande, i den senare mottagande av Guds välsignelse. Dessa båda motiv kunde ju icke varieras i det oändliga, varför det blev nödvändigt att anlita en formula communis som grundstomme och sedan göra smärre ändringar.

Tidigt utbildade sig regelrätta exorcismer inom dopformulärets skrutinier samt i de akter, som förrättades för att bota sinnessjuka. Sannolikt har det ursprungligen funnits en gemensam kodex av exorcismer. Man finner nämligen, att ursprungligen användes samma exorcism än vid dop, än vid läsning över sinnessjuka. Dogmatiskt underlättades denna korrespondens. Enligt medeltida åskådning betraktades den odöpte och jämväl

det odöpta barnet såsom besatt av onda andemakter.²⁰ Som bekant betraktades även sinnessjukdomar och epilepsi som demoners spel, vilket borde brytas medelst läsning av exorcismer.

Dessa fingo med tiden allt större användning. Demon- och djävulstron växte mot medeltidens slut. Förutom det av kyrkan föreskrivna sjukbesöket och sista smörjelsen utbildade sig ett antal exorcismer och benediktioner, som borde läsas vid mera speciella sjukdomstillfällen. Det är framför allt i dessa formulär, som det intima sambandet med dopskrutiniernas exorcismer röjer sig. Några exempel skall visa, huru exorcismer ha lånats från ett liturgiskt formulär till ett annat.

I svenska orationes super demoniacos förekommer »Omnipotens sempiternus deus, cuius facie», vilken visserligen närmast är en oratio men dock har ett starkt framträdande besvärjelsemotiv.²¹ Följer man bönens tillkomsthistoria bakåt i tiden, påträffar man den slutligen bland skrutinierna i sacramentarium Gelasianum.

Med den likaledes i Sverige förekommande »Domine sancte, pater omnipotens, eterne deus, uirtutem tuam» förhåller det sig på samma sätt. Den förekom ursprungligen i ett skrutinieformulär pro paruulo energumeno.²² I många fall kan man konstatera den stora roll de gamla sacramentarierna spelat vid tillkomsten av nya formulär. Gärna hämtade man under medeltiden lån och analogibildningar från Hucusque, d. v. s. Alkuins tillägg till sacramentarium Gregorianum. Härmed har ett nytt bevis lämnats för den epokgörande betydelse de tre äldsta sacramentarierna — Leonianum, Gelasianum och Gregorianum — haft för senare liturgisk tradition.

Att sent utbildade liturgiska formulär övertogo moment från äldre framgår än tydligare vid ett studium av de många vattenvigningar, som den medeltida kulten kunde uppvisa. Den vanliga vigvattens- samt dopvattensvigningen var den äldsta och har följaktligen fått lämna bidrag till sekundärt bildade formulär. Tydligast visar sig detta måhända i den vattenvigning som till skillnad från vigvattensvigningen kallades benedictio maior salis et aque, känd redan på 700-talet. I båda formulären förekomma tvenne avdelningar, en negativ med exorcism och en positiv

²⁰ Se exempelvis abrenuntiatio diaboli i dopformuläret.

²¹ Johansson, a. a. s. 146.

²² Se J. Pamelius, Liturgicon ecclesiae latinae 2 s. 475.

med benediktion. Hela det senare formuläret påminner till hela sin uppbyggnad om vigvattensvigningen. Flera böner äro gemensamma för de båda formulären.

Vigvattensformulärets betydelse som förmedlare av moment till nya formulär framgår med all önskvärd tydlighet av de svenska ordalieformulären. I *iudicium faciendum in aqua frigida* — det s. k. kallvattenprovet — ingick en *benedictio aque*. Flera av exorcismerna och bönerna i denna akt äro närmast en ren analogibildning till vigvattensformuläret.

Ett drastiskt exempel på överflyttning av liturgiska moment erbjuder det ovan omnämnda formuläret för kallvattenprovet. I formuläret för detta återfinnes bönen »*Deus qui maxima quoque sacramenta*».²³ En undersökning av dess olika beståndsdelar ger det överraskande resultatet, att bönens första hälft befinnes vara så gott som identisk med den i vigvattensvigningen förekommande »*Deus qui ad salutem*». Sista hälften av bönen är däremot speciellt inriktad på ordalen.

Släktskapen mellan vigvattensvigningen och den del av kallvattenprovet, som betecknades med *benedictio aque*, gjorde det möjligt att överflytta hela bönekomplex på detta sätt. En dylik överflyttning underlättades i fråga om ordalierna genom att dessa formulär utvecklade sig fritt utan någon effektiv kontroll från kyrkans sida. Gudsdomarna bekämpades nämligen av kyrkan och deras formulär lågo utanför kyrkans officiella liturgi.

Såsom ovan påpekats har även *benedictio fontis* lämnat bidrag till senare tillkomna vattenvigningsformulär. Detta framgår tydligt av de svenska ordalieformulären. Analogien med *benedictio fontis* var aktuell hos de medeltida liturgikerna, ty dessa hänvisade öppet till likheten mellan de båda formulären. De menade också, att detta var ett viktigt argument för ordalens berättigande.²⁴ Eftersom ordalieformuläret var bildat efter mönster av en så förnämlig vigning som den uråldriga *benedictio fontis*, så borde någon tvekan om gudsdomens äkthet icke råda.

Den starka släktskapen framgår tydligt av ordalydelsen i bönerna. Det vatten, som genom *benedictio fontis* invigts till sitt heliga ändamål, har en gång i dopet upptagit den anklagade i kyrkans gemenskap. Det vatten, som användes i ordalen och som likaledes välsignas genom en *benedictio*

²³ Johansson, a. a. s. 199.

²⁴ Se härom Franz, a. a. 2 s. 317.

aque, kan ej ånyo upptaga den anklagade, om han är saker till brottet i fråga. Förbindelsen mellan *benedictio fontis* och *iudicium faciendum in aqua frigida* underströks än mer genom att en speciell *litanía omnium sanctorum* förekom i båda formulären.

Ytterligare lån och analogibildningar förekomma inom det vittförgrenade medeltida benediktionsystemet. Som bekant förrättades en högtidlig *benedictio ignis noui* varje påskafton i kyrkorna, närmare bestämt utanför kyrkodörren. Från denna akt lånade liturgikerna moment till den *benedictio ignis*, som regelmässigt ingick i järnbörden.²⁵ Vigningsbönen är egentligen endast en variation av eldvigningsbenediktionen på påskafton.

Samma tendens att berika ett nybildat formulär med moment från äldre ritual är iakttagbar i fråga om husvigningen, *benedictio domus noue*. Detta formulär har starkt påverkat den *benedictio loci*, som plägade ingå i *iudicium faciendum per ferrum*. Den gemensamma ingressen till vigningsbönen löd nämligen »*Benedic domine deus omnipotens locum istum*». I båda fallen var det för övrigt fråga om invigning av en viss bestämd plats, varför det var möjligt att använda vissa gemensamma moment.

Ett utsökt exempel på den tidigare omnämnda formula communis, som samtidigt tydligt åskådliggör sättet för bildandet av nya moment, erbjuder den för varje medeltida liturgihistoriker välkända benediktionen »*Creator et conseruator humani generis, dator gratie spiritualis, largitor eterne salutis, tu domine, mitte spiritum tuum sanctum super . . .*»

Ursprungligen har denna formel haft sin plats i kyrkoinvigningsformuläret i *sacramentarium Gelasianum*.²⁶ På 1100-talet förekom den i flera ordines ad *benedictionem domus noue*. I dessa fall är formeln densamma och endast benediktionsobjektet växlar efter handlingens syfte.

Vid medeltidens slut hade samma formel i lätt förändrad form gjort nya landvinningar. I *Liber agendarum rubrice diocesis Wratislaviensis*, tryckt i Strassburg 1499, som återger den officiella liturgien i Breslau stift vid medeltidens slut, har »*Creator et conseruator*» fått sin plats i den för tysk liturgi egenartade *benedictio auene in die Stephani protomartyris*. Likaledes förekommer den i formuläret för *benedictio panis et uini*, en tysk benediktion, som förrättades varje skärtorsdag.²⁷

²⁵ Johansson, a. a. s. 113 f.

²⁶ The Gelasian sacramentary s. 133.

²⁷ Om denna se Franz, a. a. 1 s. 261.

Under sådana förhållanden måste man vänta att benediktionen »Creator et conseruator» skulle få en vidsträckt användning i svensk liturgisk tradition. Så är också fallet. I Breviarium Lincopense 1493 påträffas den som vigningsbön i en benedictio herbarum, en för Linköpings stift egentrad vigning, som förrättades årligen på Marie himmelfärds dag ($^{15}/_8$). I vamlingsdokumentet²⁸ — en uppteckning av medeltida födoämnesvigningar från Gotland — förekommer »Creator et conseruator» i benedictio byturi. I uppsalamanalet 1487 förekommer samma formel som benediktio för några icke närmare specificerade föremål, benedictio ad omnia.²⁹

Ett nära nog analogt fall av formula communis erbjuder formeln »Sanctificetur istud habitaculum». Redan på 900-talet förekommer den i husvigningsformulären. I det välkända florianritualet från 1100-talet är den däremot placerad som benedictio pistrini.³⁰ I svagt förändrad form kunde den vidare användas som benedictio sepulchri, vilket förekom vid varje medeltida begravning. I denna användningsform möter den bland annat i svensk medeltida tradition.³¹

De nu genomgångna exemplen, som lätt skulle kunna utökas, må vara nog. De visa med all önskvärd tydlighet, huru man gick tillväga vid kompositionen av liturgiska formulär. Liturgiens oerhörda tillväxt gjorde det nödvändigt att anlita lån och analogibildningar. Såsom ovan påpekats voro huvudmotiven oftast gemensamma i de flesta benediktioner, varför ett dylikt förfaringssätt kunde användas utan alltför störande inverkan. Till slut torde man icke ens ha varit medveten om de inlånade momentens ursprung. En svårighet var givetvis mångfalden av okontrollerade handskrifter, varigenom användningen av dåliga läsarter befordrades. Men detta gällde ju all medeltida liturgi före de officiella handböckernas tillkomst och behöver icke här närmare beröras.

Genom reformationen med dess väldiga avliturgisering upphörde sådana nu behandlade nybildningar. Mässan stod visserligen fortfarande i kultens centrum men upphörde att utöva dragningskraft på andra formu-

²⁸ Utgivet av S. Leijonhufvud, Gotländsk uppteckning af medeltida formulär för invigning av födoämnen (i Fornvännen. 1) s. 151 ff.

²⁹ Manuale Upsalense. Utg. af I. Collijn s. 114.

³⁰ Franz, Das Rituale von St Florian s. 102.

³¹ Se Johansson, Hemsjömanalet s. 98 f.; 181.

lär. Av utomordentlig betydelse blev det förhållandet, att nästan hela benediktionsystemet bortföll inom den reformerade kyrkans liturgi. Därigenom upphörde s. a. s. av sig självt det under medeltiden besvärliga problemet att anskaffa lämpliga moment till nytillkomna liturgiska akter. Det var ju — såsom vi sett — framför allt i fråga om benediktionerna, som kravet på nybildningar gjorde sig starkast gällande.

De fall, som nu behandlats ha antingen berört hela formulär eller mera väsentliga partier av desamma. Vi ha sett huru flera av liturgiens större moment, såsom lektier, böner, exorcismer och benediktioner, ha överförts från en äldre akt till en yngre eller utgjort mönster för en nybildning. Även i detaljer röjer sig samma förfaringssätt att låta äldre formulär utgöra grundval för nytillkomna liturgiska handlingar. Några sådana fall må ytterligare belysa de medeltida liturgikernas arbetssätt.

I samband med sjukbesök förekom i kontinentala kloster en benedictio cilicii et cinerum. Akten skulle symbolisera den sjukes syndaånger. I Norden kan man spåra denna ceremoni i *Consuetudines Lundenses*. Till sitt innehåll och mening erinrar denna handling om den benedictio cinerum, som förrättades på askonsdagen vid quadragesimalfastans ingång. I båda fallen var det ju fråga om botstämning. Denna inre släktskap går också igen i formulären för de båda askvigningarna.

Under askonsdagens vigning beströddes den i akten deltagande menigheten med aska. Härunder lästes den gamla ordo imponendi cineres: »Memento homo, quia cinis es et in cinerem reverteris». De uttrycksfulla orden erinra om de ord, varmed de första människorna utdrevos ur paradiset. I benedictio cilicii et cinerum förekommer exakt samma formel, vilken övertagits från den äldre och mera vanliga vigningen på askonsdagen. Den yttre anordningen är också densamma. Den ytterst vanligt förekommande invigningsbönen »Deus qui non mortem» förekom också i båda formulären.

I detta fall var det sålunda bland annat distributionsformeln, som övertagits från ett äldre formulär. I andra fall kan konstateras att lån och analogibildningar kommit till användning i fråga om de ceremonier, som regelmässigt åtföljde något moment. Ett typiskt sådant fall möter i formuläret för dopvattensvigning.

Formuläret för benedictio fontis, som är ett av den medeltida liturgiens allra äldsta partier, var försett med ett stort antal ceremonier, vilka prä-

ten utförde under läsningen av de olika momenten. Under orden »Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus spiritus tui totamque huius aque substantiam regenerandi fecundet effectu» stack prästen ned det stora påskljuset, som tidigare under dagen invigts, i dopvattnet. Meningen är som synes att ord och handling skola komplettera varandra. Det bör tilläggas, att påskljuset symboliserade den uppståndne Frälsaren.

Genom en senmedeltida analogibildning infördes i samma formulär en *infundatio vini* vid orden »qui te in Chana Galilee signo admirabili sua potentia convertit in vinum». Denna utsmyckning, som alltså icke tillhör den ursprungliga benediktionen, förekom framför allt i tysk liturgisk tradition³² men även i den tyskinfluerade danska liturgien. *Infundatio vini* förekommer sålunda i *Liber agendarum ecclesie et diocesis Sleszwicensis 1512*.³³ Ifrån svensk medeltida tradition, som alltid förhöll sig anmärkningsvärt måttfull, är någon sådan ceremoni icke känd.³⁴

Även i många andra detaljer är samma tendens iakttagbar. Smärre uttryck och vändningar äro övertagna från äldre liturgiska moment. Detta visar sig icke minst, när det gäller bibliska uttryck och motiv. Den medeltida liturgien var mycket *biblicistisk*. Vid nybildning av formulär gällde det att göra ett lämpligt val av passande bibelmotiv. Härvid övertog liturgikerna gärna motiv från äldre formulär vid komposition av böner och benediktioner. Den allegoriska bibeltolkningen banade här väg och gjorde det möjligt att använda ett bibelmotiv i mer än en form.

I de s. k. cyprianska bönerna från 500- eller 600-talet³⁵ förekommer en intressant grupp av bibelmotiv, som haft en mycket stor betydelse för den kommande liturgien. Motiven utgöras av ett antal gammal- och nytestamentliga händelser och personer, vilka i samma ordning förekomma i de mest skilda slag av medeltida liturgiska formulär. I svensk tradition återfinnes denna bönekodeks i ordalieformulären.³⁶ Även i efterreformatorisk litteratur märker man den stora roll de cyprianska bönerna verkligen spelat. I den omkr. 1540 tillkomna *Introductorium theologicum* återkommer nämligen en motivgrupp, som är nära nog identisk med den

³² A. Schönfelder, *Liturgische Bibliothek* 2 s. 73.

³³ Utgiven av J. Freisen.

³⁴ Se Johansson, *Hemsjömanualet* s. 134.

³⁵ Tryckta i PL 4 sp. 905 ff.

³⁶ Se Johansson, *Bidrag* s. 206.

cyprianska bönekodexen.³⁷ Just i fråga om bibelmotiven märker man tydligt, att den medeltida traditionen seglivat levat kvar efter reformationen, låt vara att det måst ske i en utomliturgisk fåra.

Ur strukturhistorisk synpunkt erbjuder den medeltida liturgien således ett mycket intressant studiefält. De medeltida liturgikerna ha utnyttjat alla tänkbara möjligheter att skapa formulär för de i antal ständigt växande liturgiska akterna. De senaste årens liturgihistoriska forskning har också alltmer tagit fasta på formulärens uppbyggnad och nya givande aspekter ha vunnits på det liturgiska källmaterialet.³⁸ En genomgång av exempelvis Manz' Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache visar tydligt, huru smärre liturgiska uttryck varit gemensamma för olika områden av liturgien.

Den medeltida liturgien kan av sitt ursprung att döma visa prov på skapelser av mycket skiftande standard. Man finner formfulländade böner med ett djuplodande bibliskt innehåll. I samma formulär kan dock förekomma ett moment, som uppstått genom analogi med ett besläktat formulär. En nödortfödig förändring har i ett sådant fall icke kunnat dölja den heterogena strukturen. Men allt detta är till sist ingenting annat än en del av den *complexio oppositorum*, som utmärker det medeltida fromhetslivet överhuvud taget.

Genom reformationen stabiliserades liturgien på ett helt annat sätt än som varit fallet under medeltiden. Antalet liturgiska akter fixerades och förblev i stort sett detsamma under de följande århundradena. Därigenom bortföll också nödvändigheten att använda lån och analogibildningar inom liturgien. Även de enskilda formulären bibehöll i fortsättningen den grundstruktur, som de erhöles under reformationstidevarvet. Några mera väsentliga påbyggnader ha icke gjorts senare och varje kumulerings-tendens har alltid varit främmande för den evangeliska kyrkans kult. De förändringar, som företagits i de efterreformatiska handböckerna, ha varit av sådan art, att de medeltida nybildningssätten endast i mycket ringa utsträckning ha behövt utnyttjas.

³⁷ Å. Andrén, *Introductorium* s. 214.

³⁸ Se Johansson, *Nyare former av liturgihistorisk forskning* (i STK 1952) s. 277 ff.

FIDES QUA OCH FIDES QUAE

REIDAR HAUGE: *Gudsåpenbaring og troslydighet. Om forholdet mellom det objektive og det subjektive i den kristne tro. 296 sid. Forlaget Land og Kirke, Oslo 1952.*

I förordet betecknar förf. sitt arbete som »et bidrag til den teologiske debatt om forholdet mellom det objektive og det subjektive i troen». Han har sålunda förelagt sig en strängt systematisk-teologisk uppgift. Hans behandling av visst teologihistoriskt material gör icke anspråk på att vara uttömmande, utan har till uppgift att belysa det upptagna principspörsmålet. Efter denna förberedande presentation av uppgiften preciseras den närmare i arbetets inledande parti (s. 9 ff.). För att förstå fides quae, tron i innehållslig eller objektiv mening, är det nödvändigt att förstå fides qua, tron i subjektiv eller formal betydelse (s. 10). Den teologiska utvecklingen har svängt mellan en ensidig objektivism och en ensidig subjektivism (s. 11), men numera börjar man inse, att en ensidig objektivism såväl som en ensidig subjektivism är ohållbar (ib.). Det gäller att ge lika uttryck åt det objektiva och det subjektiva (ib.). Tron är icke blott försant-hållande av en lära, utan tro på en verklighet, verkligheten av Gud och hans uppenbarelse (s. 12). Gud är sålunda trons både innehåll och grund (s. 13). Därför är det icke möjligt att skilja uppenbarelsens innehåll från själva uppenbarelseakten (ib.). Härmed har Hauge understrukt en viktig grundsats, som han hävdade i sitt tidigare stora arbete *Inkarnasjon og opstandelse* (1941), men som stundom missförstått (jfr *STK* 1943, s. 339 ff.). Då uppenbarelsen icke blott är ett innehåll, utan även en akt, som subjektivt tillägnas, hör till tron icke blott det objektiva fides quae, utan även det subjektiva fides qua. Men det subjektiva i tron representeras icke blott av det uppenbarelsen som akt motsvarande tillägnelsemomentet, utan då uppenbarelsen tillika är befallning, blir tron till sin subjektiva sida även troslydnad (troslydighet). En teologi av mystisk, rationalistisk, idealistisk, psykologistisk och moralistisk art är ensidigt subjektivistisk, medan en in-

tellektualistisk, deterministisk och naturalistisk teologi åter är ensidigt objektivistisk (s. 17 f.). Den sistnämnda talar om Guds handling, men har intet att säga om hans befallning, med den förstnämnda teologien förhåller det sig på omvänt sätt (s. 19). Den kristna tron på Guds uppenbarelse kan icke komma till uttryck i objekt-subjekt-schemat, framhålles (s. 20) av förf. erkännansvärt nog.

Sedan förf. på detta sätt bestämt uppgiften för sin undersökning, följer denna i nio kapitel. Det första (s. 22 ff.), som omfattar ett 50-tal sidor, insätter spänningen mellan det objektiva och det subjektiva i teologihistorisk belysning alltifrån gammalkyrklig teologi till Karl Barth och företrädare för nutida lundsisk teologi. Hos ingendera av dessa representanter för den allra nyaste teologien finner förf. problemet: subjektivt-objektivt på ett tillfredsställande sätt löst. Det kristna sanningsproblemet är ett verklighetsproblem, men det har Anders Nygren icke insett (s. 63). Därför kommer det objektiva icke alls till sin rätt hos honom och därmed icke heller det subjektiva som troslydnad (s. 65). Barth gör på ett annat sätt allvar av både det objektiva och det subjektiva. Enligt honom representerar Guds ord det objektiva i egentlig mening, medan det subjektiva kommer till uttryck i *die Entscheidung* (s. 66 ff.). Och dock är Barths teologi ett exempel på att en ensidig uppenbarelseteologi icke ger fullständigt uttryck åt det objektiva, enär det subjektiva i betydelse av troslydnad måste vara med för att det objektiva skall klart framträda (s. 69). Den teologihistoriska översikten ger sålunda enligt förf. vid handen, att en förnyad omprövning av problemet: objektivt-subjektivt är högst motiverad.

I enlighet med arbetets hela intention är det naturligt, att förf. vid utredningen av den normativa tron i kap. 2 (s. 71 ff.) fattar dogmatiken som troslära icke blott de fide, utan även in fide. Vid utredandet av frågan om tro och uppenbarelse i kap. 3 (s. 84 ff.) är det förf. angeläget att framhålla, att tron ej närmast är πιστεύειν ὅτι, utan πιστεύειν εἰς, alltså tron såsom tillit och lydnad (s. 84). Detta sammanhänger med förf:s huvudtes, att uppenbarelsens innehåll aldrig är skilt från uppenbarelseakten (s. 92). Gud handlar nämligen genom att tala. Guds ord är handling (s. 95). Detta gäller givetvis Ordet i exklusiv mening, Kristus såsom vere Deus och vere homo, den inkarnerade (s. 97). Han utgör uppenbarelsens och därmed trons hela innehåll (s. 98 f.). Uppståndelsen lägger intet nytt till inkarnationen, ty den är blott inkarnationens kunskapsgrund, såsom inkarnationen är uppståndelsens realgrund (s. 100). Med hänsyn härtill kommer kap. 4 om Jesus såsom Guds son (s. 105 ff.) att i undersökningen intaga en

mycket central ställning. Och då tron i Nya testamentet är sannings-tro såsom ett med verklighets-tro (s. 85), kommer Jesu historiska existens att bli avgörande (s. 106). Nya testamentets teologi är inkarnationsteologi, men ej i den exklusiva meningen, att inkarnationen är begränsad till hans födelse, utan den innefattar hela hans liv, hans ord och lära och hans död och uppståndelse. Men uppenbarelsen i och genom den inkarnerade innebär icke blott meddelelse av fakta — i så fall skulle tron stanna vid att vara en fides historica — utan den utgör även befallning (s. 122) och refererar därvid till tron såsom troslydnad. I kap. 5 om Kristus-tro och bibel-tro (s. 155 ff.) framlägger förf. tänkvärda synpunkter på frågan om biblicismen. Medan det kännetecknande för denna är att den identifierar Skriften själv med uppenbarelsen, såsom historicismen sätter likhetstecken mellan uppenbarelsen och historien såsom sådan, är den kristna tron icke bibel-tro rätt och slätt, utan tro på Kristus, sådan som han är given i den bibliska förkunnelsen (s. 155). Den med en biblicistisk uppfattning nära förbundna inspirationsläran sätter likhetstecken mellan inspiration och revelatio och låter Skriften själv vara revelatum (s. 156). Nyare biblicism delar med den ortodoxa synen på Skriften den uppfattningen, att Bibeln är ofelbar, och låter densamma helt enkelt vara en uppslagsbok (s. 157). Efter kritik av biblicismen framlägger förf. sin egen bibelsyn. Skriften är att förstå som uppenbarelsevittnesbörd, ett singulärt vittnesbörd om en singulär uppenbarelse (s. 162). Den är ett kerygma och såsom sådan inspirerad, men inspirationen betyder den helige Andes upplysning och vägledning att förstå uppståndelseverkligheten (s. 164). Det råder enligt förf. icke identitet mellan Skriften och Guds ord, ty Guds ord är ej något statiskt, utan dynamiskt: Skriften *är* ej Guds ord, men *blir* det genom Andens vittnesbörd (s. 171). Gamla testamentet såsom Guds ord är icke så att förstå, att Guds handlande med Israel är uppenbarelse, ty visserligen är all gudomlig uppenbarelse handling, men allt Guds handlande är icke uppenbarelse — det innebure historicism — utan Gamla testamentet är endast såsom förkunnelse av Kristus Guds ord (s. 173). I kap. 6 om kyrkan som trosartikel (s. 178 ff.) framhåller förf., att denna lika litet som Bibeln får identifieras med uppenbarelsen (s. 180). Icke heller får likhetstecken sättas mellan uppenbarelsevittnesbördet och kyrkan, ty den singulära uppenbarelsen förutsätter ett singulärt uppenbarelsevittnesbörd (ib.). Dock föreligger ett nödvändigt samband mellan dem, ty vi känna Skriften blott genom kyrkan (ib.). Med kap. 7 om den subjektiva tillägnelsen av det objektiva (s. 183 ff.) och kap. 8 om tron som convictio (s. 202 ff.) står förf. i centrum av det till undersökning upptagna problemet. Tron inne-

bär ej vetande i betydelse av förnuftskunskap (s. 184) eller historisk kunskap (ib.) eller fiducia (ib.) eller Entscheidung (s. 184 f.), utan är lydnad och enhet av assensus och fiducia (s. 185). Den häremot svarande enheten av det subjektiva och det objektiva kommer till uttryck i Guds ord såsom lag och evangelium (ib.). Tron såsom lydnad har sin motsvarighet i uppenbarelsen såsom befallning (s. 183). Icke blott lagen, utan även evangeliet är befallning (s. 190). Allt Guds ord utgör befallning, som skall mottagas i lydnad (s. 192). Detta får sin tillämpning både med avseende på rättfärdiggörelse, helgelse och sakrament (s. 192 ff.). Sakrament är att fatta icke blott såsom ett verbum visibile, utan även som verbum actuale (s. 193), vilket har sin motsvarighet däri, att i uppenbarelsen innehållet icke är skilt från akten. Förutsättningen för tron såsom convictio är den personliga övertygelsen, att uppenbarelsen är en Guds befallning (s. 202). Vid utredandet härav kommer förf. närmare in på visshetsproblemet, som gäller icke frågan om den mogna vissheten (certitudo), utan den grundläggande överbevisningen (convictio) (s. 204). Om detta problem har man i nyare evangelisk teologi ej vunnit full klarhet (ib.). Man har nämligen här satt visshetsproblemet i samband med kunskapsteoretiska och religionsfilosofiska överväganden (s. 205 ff.), förkantisk metafysik (s. 207), ponrandet av ett allmänt religiöst anlag (s. 208) och hänvisning till den subjektiva religiösa upplevelsen (s. 209), men ej utgått från uppenbarelsen, som allena är i stånd att skänka den fullständiga vissheten (s. 204). Karl Barth hävdar visserligen, att man måste utgå från den objektiva uppenbarelsen (s. 210), men han ägnar visshetsfrågan alltför liten uppmärksamhet (s. 211). Enligt Nya testamentet är det Gud själv, som i sin uppenbarelse överbevisar genom sin Ande. Imperativet i uppenbarelsen går före indikativet (s. 211 f.). Belysande härvidlag är Jesu ord i Joh. 7: 17: »Om någon vill göra Guds vilja, så skall han förstå om denna lära är från Gud eller om jag talar av mig själv.» Det etiska utgör början, ej det metafysiska (s. 212). Ett ja till Guds vilja i Kristus är ett ja till hela uppenbarelseinnehållet (s. 215). Men denna överbevisning kan icke religionspsykologiskt konstateras (s. 215 f.) och icke heller rationellt demonstreras (s. 211). Den är av pneumatisk art (ib.). I tron fattad på detta sätt som convictio kommer det objektiva och det subjektiva på en gång till sin rätt (s. 202).

I det avslutande kap. 9 om allmän uppenbarelse och allmänt ansvar (s. 230 ff.) drar förf. en del tänkvärda konklusioner av den föregående undersökningen med avseende på frågan om kristendomen som religion och kristendomen som uppenbarelse. Då förf. hävdar, att teologien har att klart åtskilja Kristus-uppenbarelse och religion (s. 244), visar han, att

han representerar den allra nyaste fasen av aktuell systematisk teologi, som arbetar på att frigöra sig från det religionshistoriska och religionspsykologiska grepp, som hållit det teologiska tänkandet bundet alltifrån Schleiermacher. Likaså är det synnerligen tänkvärt, då det framhålles, att det säregna för kristendomen icke är uppenbarelsetanken eller inkarnationstanken eller över huvud någon tanke eller idé, utan inkarnationens verklighet.

Hauge har behandlat principiellt samma problem som Emil Brunner i *Wahrheit als Begegnung* (1938) (sv. översättning *Tro och sanning*, 1938), men det måste sägas, att Hauges behandling därav är lyckligare än Brunners. Denne har nämligen från början varit alltför bestämd av den filosofiska frågeställningen: objektivt-subjektivt, varför också lösningen hos honom sker med tillhjälp av det filosofiskt fattade jag-du-förhållandet, medan problemet hos Hauge såsom gällande fides qua och fides quae från början har genuint teologisk innebörd och lösningen därför blir klart teologisk.

Inställd i Hauges egen teologiska produktion visar sig hans skrift *Gudsåpenbaring og troslydighet* å ena sidan arbeta med samma stora problem om uppenbarelsen, som hans tidigare undersökning *Inkarnasjon og opstandelse* (1941) behandlat, och ligger sålunda helt i linje därmed, men betecknar å andra sidan icke en upprepning av det tidigare arbetet, enär frågan om uppenbarelsen i de båda undersökningarna behandlas från alldeles olika aspekter. Medan förf. i det tidigare arbetet *Inkarnasjon og opstandelse* fattade uppenbarelsen väsentligen som Guds självmeddelelse i betydelse av kunskapsmeddelelse, fattas i *Gudsåpenbaring og troslydighet* uppenbarelsen väsentligen som Guds viljemeddelelse, som refererar till tron såsom lydnad. Analysen präglas i det senare arbetet liksom i det tidigare av stor systematisk-teologisk kraft. Under den lugna, stundom kanske något omständliga framställningen porlar det fram ständigt nya synpunkter, vilka framläggas i nära kontakt med aktuell teologi av icke blott systematisk-teologisk, utan även exegetisk art. Den systematisk-teologiska undersökningens nära kontakt med exegetiken ger åt framställningen ett drag av fasthet och soliditet. Även i detta hänseende ger Hauges arbete prov på det mest löftesrika inom nutida systematisk teologi. Att det här anmälda arbetets författare nyligen knutits till en lärostol i systematisk teologi vid Oslo universitetet måste hälsas som en stor tillgång för det systematisk-teologiska forskningsarbetet i Norden i det aktuella nuläget.

Hj. LINDROTH.

KYRKAN OCH ARBETARRÖRELSEN

BERNDT GUSTAFSSON: *Socialdemokratien och kyrkan 1881—1890. (Samlingar och studier till svenska kyrkans historia 30.) Akademisk avhandling. XVIII + 420 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1953. Pris 27:—.*

Den moderna arbetarrörelsens uppkomst ställde kristenheten inför problem, som blivit föremål inte bara för inre kyrklig debatt utan även för ett stigande vetenskapligt intresse. Lundateologen Berndt Gustafssons avhandling *Socialdemokratien och kyrkan 1881—1890* är ett uttryck för strävandena inte minst från kyrkohistoriskt håll att ställa brytningarna mellan kristendomen och socialismen, den nya världsliga religionen, i vetenskaplig belysning. Berndt Gustafsson är dessutom synnerligen väl skickad att behandla ett sådant ämne, då han ju själv är djupt engagerad i och ytterst väl förtrogen med svensk arbetarrörelse.

Gustafsson har begränsat sin undersökning till åttiotalet. Mot detta kan den invändningen resas, att socialdemokratien under decenniets första hälft var så gott som obefintlig och att den vid decenniets slut bestod av ett nybildat parti på några tusental själar. Någon partiledning i vår moderna mening fanns ännu inte, tidningspressen var liten och föga spridd, agitationen sporadisk och osystematisk. Rörelsen var till övervägande del sammansatt av hantverksarbetare och i huvudsak koncentrerad till rikets största städer och ett begränsat antal smärre tätorter. Man kan då fråga sig, om inte mycket mer kunnat utvinnas, om undersökningen utsträckts åtminstone fram till sekelskiftet.

Avhandlingen är icke någon vare sig social- eller idéhistorisk studie utan en undersökning av arbetarnas, fackföreningsmedlemmarnas och — främst — de socialdemokratiska medlemmarnas attityd till kyrkan. Attitydmetoden arbetar under kravet på kvantitetskriterier. Därför blir denna metod projektiv, den måste begränsa sig till det som är åtkomligt för en kvantitetsbestämning, det som är gemensamt. Detta understryks också av en av de främsta experterna på området, amerikanaren Allport, och dessa »common attitudes» måste helt naturligt bli ytterst grova bestämningar av de mänskliga beteendena, då ju en klassifikation av de otaliga, från individ till individ starkt varierande »attityderna» är en omöjlighet. Om man sålunda, i likhet med anmälaren, är starkt benägen att betrakta denna attitude research-metod som ett tämligen grovt instrument med begränsad användbarhet, blir tveksamheten så mycket större, när denna metod används på ett historiskt material.

Författaren har med all rätt påpekat, att av de tre metodgrenarna observation, verbalisering och härledning det endast är den sistnämnda, som kan komma till effektiv användning, när det gäller detta slag av historiskt material. Under sådana förhållanden måste då ett synnerligen rikt material stå till förfogande för att väga upp den olägenheten att man ej kan observera och fråga ut folk. Såvitt anmälaren kan bedöma är det endast två materialgrupper med ett så pass fylligt siffermaterial, att det skulle kunna ge en bild av ifrågavarande medlemmars inställning till kyrkan: tidpunkten för föreningsmötenas förläggande samt nattvardsfrekvensen.

Vad mötestiderna beträffar menar författaren, att dessa av fackföreningar och socialistiska klubbar i stor omfattning förlades till gudstjänsttid på söndagarna — till skillnad från andra sammanslutningar. Detta skulle alltså indikera en klart negativ attityd från arbetarrörelsens sida mot kyrkan. Nu visar det sig emellertid, att även andra sammanslutningar, bostadskooperativa föreningar, sjukkassor o. d. också började sammanträda under gudstjänsttid vid åttiotalets början, alltså före tillkomsten av fackliga och socialistiska sammanslutningar. Förklaringen torde vara tämligen enkel: det ökade föreningsbildandet ledde till att det började bli trångt om möteslokaler och att söndagsförmiddagen, en utmärkt mötestid, därför utnyttjades i stigande omfattning. Någon antikyrklig attityd behöver sålunda ej utläsas ur det förhållandet, att Bostadsföreningen Norden, Ladugårdslandets Allmänna Sjuk- och Begravningskassa m. fl. sammanslutningar i Stockholm redan på hösten år 1880 hade sina sammanträden på söndagsförmiddagarna.

Nattvardsfrekvensen ger en tämligen klar och tydlig bild. Minskad kyrklighet och minskat intresse för den kristna religionen framstår som en tendens främst i rikets största städer och inte minst då bland hantverksarbetarna. Då det ju var bland hantverksarbetarna i de större städerna, som både den fackliga och socialistiska arbetarrörelsen främst vann anslutning, är det här fullt riktigt, när författaren påpekar ett samband mellan en negativ attityd mot kyrkan och utbredningen av arbetarrörelsen i allmänhet och socialismen i synnerhet. Men är inte detta egentligen en truism? En rörelse som i sin strävan och allmänna målsättning måste komma i konflikt med och ha som sina naturliga fiender alla de organ och institutioner, som tillsammans bildade den dåvarande överhetsstaten, hade ju ingen anledning att intaga en annan hållning gentemot kyrkan, en av de institutioner, som i så hög grad framträdde som försvarare av den rådande makthierarkin. Hade en attitydundersökning

kunnat göras på arbetarrörelsens inställning till länsmän, poliskommissarier, landshövdingar, statsråd etc., skulle säkerligen samma siffror ha kunnat presteras.

Det är beklagligt att författaren så exklusivt använt attitydmetoden. Han har samlat ett utomordentligt rikt material, som han behandlar med stor skicklighet och exakthet, ett material som skulle ha fått ett ökat värde om det ej bara ställts i siffrornas tjänst utan också ställts in i sitt historiska och framför allt idéhistoriska sammanhang. Det är dessa perspektiv på det statistiska materialet, som man oupphörligt efterlyser. De attityder, som författaren iakttar beträffande åttiotalets hantverksarbetare och deras frånvaro av djupare kyrkliga intresse blir enligt anmälares mening föga begripliga så länge de betraktas som momentana »attityder», »an *actual* disposition», som Allport uttrycker det. Om man däremot sätter in det statistiska materialet i det historiska sammanhanget och besejnar, att det är ett element i den allmänna sekulariseringsprocessen, får materialet genast ett helt annat liv, erbjuder ett helt annat intresse. De hantverksarbetare, som på åttiotalet røjde så föga intresse för kyrkliga angelägenheter men ett så mycket större intresse för fackföreningsbildande, hade i mer än två decennier läst Fäderneslandet och liknande publikationer, de hade gått på föreläsningar om de nya naturvetenskapliga landvinningarna, de hade bildat sjukkassor, bostadskooperativa föreningar, bildningscirklar och diskussionsklubbar. Under decennier hade de europeiska storstädernas arbetare, i omedelbar närhet av och ofta i direkt personlig kontakt med den radikala intelligentian i dessa storstäder, fått en grundlig skolning i sekulariserande tänkesätt. Kulminationspunkten blev en ny, en världslig religion — socialismen. Sammandrabbningen mellan de båda religionerna kristendomen och socialismen — en strid, som är långtifrån avslutad — kommer förvisso att bli föremål för många vetenskapliga undersökningar. Många frågor väntar därvidlag på sitt svar, och Berndt Gustafsson bör vara väl skickad att även i fortsättningen ge vetenskapliga bidrag, bidrag, som säkerligen skulle vinna i värde och tyngd, om den sociometriska entusiasmen svalnade en smula.

TAGE LINDBOM.

HANS HOF: *Scintilla animæ. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie.* 260 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1952. Pris kr. 20: —.

Eckhart av Hochheim kan knappast räknas till tankehistoriens förgrundsgestalter; likväl hör han till dem som ständigt attrahera forskningens

intresse. Skälen äro lätta att finna. Mycket i hans skrifter verkar dunkelt eller rentav paradoxalt, och det måste vara en eggande uppgift för den vetenskapliga ambitionen att söka ge en harmonisk upplösning av de skenbara motsägelserna. Därtill kommer emellertid också, att den kättardom, som efter hans död avkunnades över honom, ger åt studiet en särskild dramatisk touche: varje tolkning av hans lära måste, explicit eller implicit, utgöra ett svar på frågan »Dömdes dominikanernas berömda 'Lesemeister' rättvist, eller var han ett offer för de ordenspolitiska mot-sättningarna?». Särskilt efter det att Eckharts latinska skrifter 1886 börjat publiceras har litteraturen om honom också snabbt svällt. Från svenskt håll föreligger ju redan sedan länge Konrad Lönnborgs lilla fina, ehuru populärt hållna, skrift, och under det senaste året ha vi även fått en rent vetenskaplig specialstudie: Hans Hofs doktorsavhandling »Scintilla animæ. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie».

Med tanke på den nämnda intensiteten — och f. ö. även brokigheten — hos Eckhartforskningen är det naturligt, om Hof börjar sin undersökning med en översikt över sina mest prominenta föregångare — en revy, som formar sig till en, delvis i mycket skarpa ordalag hållen, kritisk uppgörelse. Otvivelaktigt har förf. också i stor utsträckning fog för sina anmärkningar, inte minst då han reagerar mot försök att parallellisera Eckharts lära med moderna tanke-system som Fichtes eller Hegels och Kirkegaards. Dylika idéhistoriska jämförelser äro alltid en farlig sysselsättning och böra under alla omständigheter göras först *efter* det att man menar sig ha kommit fram till en hållbar interpretation av den behandlade tänkaren. Kanske skulle man dock önskat ett något kraftigare framhävande av de positiva moment, dessa studier trots allt rymma. Eckhart är en tillräckligt fasetterad tänkare för att även konstruktioner, vilka som helhet äro förfelade, skola kunna ha en kärna av riktiga iakttagelser.

Sin egen tolkning anknyter Hof till en analys av analogibegreppet hos Eckhart, och trots avhandlingens titel kommer denna undersökning i själva verket att utgöra dess huvuddel, medan framställningen av det speciella scintilla-animæmotivet upptar knappt en tredjedel av texten. Enligt förf:s mening kan nämligen läran om »själsgnist» rätt förstås, endast om man har en riktig helhetsbild av Eckharts åskådning, och nyckeln till denna åskådning ligger just i hans egenartade analogikonception. I kort-het torde resultaten av hans undersökningar på detta område kunna sammanfattas så:

Hos Thomas ab Aquino uppträda (Hof följer här Caietanus' uppställning och terminologi) tre analogityper: analogia attributionis, analogia

inæqualitatis och analogia proportionalitatis. Metafysiskt betydelsefullast är den sistnämnda. Den innebär, att analogon, d. v. s. det som analogivis utsäges om de olika objekten (analogata), verkligen och med nödvändighet är förhånden hos dessa, ehuru inte på samma sätt och i samma grad. När vi ge både Gud och världen bestämningen »varande», så är detta ett exempel på proportionalitetsanalogi: det är bokstavligen sant, att en människa, en sten, en växt *är* liksom Gud, men deras vara är långt blekare och svagare än Hans.

Hos Eckhart däremot är attributionsanalogien allenarådande — och det är detta, som åstadkommer den grundläggande skillnaden mellan honom och hans store läromästare. Vid denna analogi förekommer analogon endast hos ett av de berörda leden, den s. k. terminus principalis. Med Aristoteles' och den helige Thomas' eget exempel ha vi sålunda ett fall av analogia attributionis, då man använder begreppet »sundhet» både om levande väsen, om urin och näring. Sundheten, som alltså är analogon, finns egentligen endast hos de levande organismerna men tillägges i språkbruket även sådan näring, som är ägnad att skapa sundhet etc. Vi ha också, med en annan av Eckhart ofta använd illustration, ett attributionsförhållande mellan vinkransen utanför ett värdshus och det vin, som man genom denna reklamerar sig äga. (Inom parentes sagt äro de två fallen ju från nutida synpunkt påfallande heterogena: i det senare ha vi ett konventionellt symbolförhållande, i det förra snarast ett elliptiskt uttryckssätt: sund föda = sundhetsbringande föda.) — Attributionsanalogien hör alltså helt hemma på det verbala planet; den är *secundum dici*, som det heter. Tillämpad på relationen Skapare-skapat gestaltar den sig som ett dynamiskt avhängighetsförhållande. Endast Gud besitter *esse*; från denna sin källa flyter det i en ständig ström ut till skapelsen, som »hungrar och törstar efter Vara». Utan detta kontinuerliga tillflöde skulle de skapade tingen icke bestå ett ögonblick — Varat blir aldrig deras egendom utan är ett lån, som i varje moment måste förnyas. Att existera betyder för denna världen att oupphörligen skapas. Men härmed har Eckhart tydligen trots sina thomistisk-aristoteliska utgångspunkter kommit den nyplatoniska emanationsläran nära — attributionsanalogien utgör m. a. o. den port, genom vilken nyplatonismen bryter in i hans tankevärld och sätter hans rättrogenhet på spel.

I denna konturteckning av Hofs analys torde det framförallt vara en punkt, som lämnar läsaren otillfredsställd: uttrycket att den attributiva analogien gestaltar sig som ett dynamiskt avhängighetsförhållande. Denna analogi är ju en rent språklig figur; kan den då ha något sakligt samman-

hang med ett uppenbart reallt förhållande som »dynamisk avhängighet»? Oklarheten i min formulering går emellertid tillbaka på en oklarhet i själva avhandlingen. Man kan i själva verket inte värja sig för intrycket, att denna avhängighet enligt förf:s mening ligger i den attributiva analogiens väsen och att man med nödvändighet hemfaller åt en emanations-teori, om man anser det råda ett attributionsförhållande mellan Gud och skapelsen. Vi ha här en glidning mellan det metafysiska och det verbala planet, som inte kan undgå att verka konfunderande. Och ännu mera förvirrande blir situationen genom att man måste fråga sig, ifall det inte rentav existerar en motsättning mellan analogi- och emanationsmotiven, som förf. synes vilja slå samman. Utmärkande för den aktuella analogi-typen var ju, att analogon *icke finns* hos mer än ett av leden — men om det nu sker en kontinuerlig överföring av gudomligt Vara till de jordiska tingen, så *finns* ju ett sådant Vara hos dem. Att det inte är statiskt, oföränderligt hos dem utan snarare liknar en ström, som utan vila rinner genom dem, förmår inte ändra saken. En enkel bild kan kanske förtydliga anmärkningen: Antag, att det rinner en bäck genom en öken. Avdunstningen är så stark, att den torkar ut i samma ögonblick, som tillflödet upphör — detta hindrar oss inte från att med anspråk på att tala bokstavlig sanning säga, att det *finns* vatten i öknen, så länge rännen inte är torr. Något som helst krav på att vattnet skall vara stillastående ligger inte i satsen »Det finns vatten i X». På samma sätt med det gudomliga Varat. Situationen är där helt otvetydig, eftersom de skapade tingen enligt skolastiken (och Hof hävdar inte, att Eckhart hyser avvikande åsikt) äro sammansatta av essens och existens, väsen och vara. »Skapelse» innebär ju just, att existens av Gud meddelas tingens essenser, och att de sägas vara beroende av kontinuerligt stöd från Gud för att existera, måste betyda, att predikatet »existens» tillerkännes dem då och endast då det verkligen hos dem förekommer från Gud utflödad existens. Men i så fall kan man ju omöjligen påstå, att det endast är ett talesätt utan reel täckning, när vi om hinsidesvärlden säga, att den *är* — och en attributiv analogi skall ju vara ett sådant talesätt. Saken kan också turneras så: över den attributiva analogiens giltighet bestämma människorna — det är vi som avgöra, om det är korrekt att kalla hälsobringande föda »sund» — men över sinnevärldens existens bestämmer Gud: alltså ha vi inte här ett fall av denna analogi.

I den attributiva analogiens släptåg följa nu åtskilliga andra egendomligheter. Endast en punkt skall här markeras. Det betonas ständigt, att det är det gudomliga Varat som helhet, vilket tränger in i och ger existens åt

essenserna. Detta är oundgängligt, ty analogon är i den attributiva analogiens schema en enhet och överföres (nämligen i begreppet) odelad till de berörda leden. Vinkransen symboliserar allt vin, som finns på värds-
huset, och inte heller har man (vilket ju annars ligger nära till hands för en modern människa) tänkt sig någon specifikation av den »sundhet», som tillägges vissa näringsämnen. Frappant blir däremot konsekvensen, att Gud i sin helhet skall rymmas inom varje skapat ting, att Han, som det heter, skall vara fången i dess av Honom själv skapade essentia. Det är det ändliga, som omfattar det oändliga, liksom samma oändliga på *en* gång förekommer på tallösa olika ställen. Nu kan man inte utan vidare förneka, att Eckharts tankar verkligen gått i dessa banor, men i så fall måste det konstateras, att vi här äro framme vid en punkt, där de mänskliga begreppen inte längre räcka till, utan där vi med nödvändighet råka in i paradoxer vid försöket att säga det outsägliga. Hof gör icke något sådant konstaterande.

Det har varit ofrånkomligt att här så pass utförligt framställa dessa anmärkningar, eftersom de berört, vad förf. själv synes uppfatta som kärnpunkten i sin undersökning. Emellertid skulle det vara orättvist att låta dem helt dominera bilden. Otivelaktigt innehåller Hofs avhandling mycket som kan bli av värde för den kommande forskningen. Sålunda har förf. dragit fram intressanta citat, som peka på att analogi och attributionsanalogi för Eckhart var detsamma, och på förekomsten av en nyplatoniskt färgad emanationslära ges talrika och pregnanta belägg. Den ovan anmärkta konflikten mellan de båda tankegångarna skulle alltså eventuellt förekomma redan hos Eckhart, även om den onekligen blir mera irriterande i Hofs studie på grund av dennes uppfattning, att de icke blott kunna stå harmoniskt bredvid varandra utan rentav höra systematiskt samman. Hans undersökning låter sig därigenom fattas som ett handfast försök att rationalisera mäster Eckhart, och han ger med detta prov på en tendens, som nog icke är alltför sällsynt. Åtskilliga forskare synas gå ut ifrån, att Eckhart bör betraktas som en filosofisk systembyggare med motsägelsefriheten som högsta ledstjärna. Men denna förutsättning är på intet vis självklar. I första hand får Eckhart väl dock ses som en religiös personlighet. Det finns ingenting a priori absurt i antagandet, att han framförallt velat formulera en upplevelse och visserligen därvid använt den skolastiska begreppsapparaten och strävat efter en såvitt möjligt logiskt sammanhängande form, men ändå låtit troheten mot de inre erfarenheterna vara det väsentliga — det som avgjort, hur långt konsekvens och logik varit möjliga.

Kanske är strävan att upplösa motsägelserna hos Eckhart en vilseledande ambition — kanske uttrycka just dessa motsägelser hans djupaste egenart.

ERIK RYDING.

OVE NORDSTRANDH: *Den äldre svenska pietismens litteratur. Akad. avh. LVII + 349 sid. (Samlingar och studier till svenska kyrkans historia. 26.) Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1951. Pris kr. 15:—.*

I Kyrkohistorisk årskrift 1912 skrev Samuel E. Bring i inledningen till ett publicerat aktstycke: »Ingen grundlig undersökning af våra arkiv och bibliotek har gjorts för att få utrönt, hvilka skrifter med religiöst innehåll de fångna karolinerna haft till sin läsning, hvilka af dem bevarats till vår tid i deras afskrifter eller öfversättningar och ej heller om några af dessa befordrats till trycket.»¹ Nordstrandh har företagit ungefär en sådan undersökning, som Bring där för fyrtio år sedan efterlyste, ehuru han låtit den gälla hela den äldre svenska pietismens religiösa litteratur. Arbetet vill närmast vara en bibliografisk undersökning och ingår som ett nytt led i den rad av studier över den äldre religiösa litteraturen i vårt land, som sett dagen under de senaste årtiondena. Det kommer också likasom dessa att bli till stor nytta för den kommande forskningen.

Språkligt och formellt är avhandlingen synnerligen välskrivnen. I fråga om uppläggningsen har författaren följt en annan metod än den, som begagnats i Estborns (1929), Lindquists (1939) och Hellekants (1944) avhandlingar över äldre andaktslitteratur. De sistnämnda beskriva i en speciell avdelning varje andaktsbok för sig, varefter de för litteraturen i fråga gemensamma problemen behandlas i en systematisk avdelning. Nordstrandh vill ge en någorlunda allsidig bild av hela den litteratur, tryckt och otryckt, som den tidigare svenska pietismen haft till sin läsning, sålunda icke endast den från denna fromhetsströmning själv utgående litteraturen. Han låter därför — efter en inledande skildring av den ortodoxa bakgrunden, censuren och den antipietistiska litteraturen — undersökningen sönderfalla i tre huvuddelar: utländsk originallitteratur, översättningslitteratur och inhemsk originallitteratur. Framställningen föres fram till år

¹ S. E. Bring, »En swensk gudfruchtig fångas hiertröriga bref, skrifwit utur Sibirien» och något om fångarnas öfversättningsarbete (i KÅ 1912, Meddelanden och aktstycken s. 164).

1727, då med konventikelpakatets definitiva stadfästelse ett nytt skede tog sin början i den svenska pietismens historia.

Med stor energi har författaren verkställt en synnerligen tidsödande genomgång av biblioteks- och arkivbestånden av tryckta och otryckta skrifter från denna tid, och arbetet ger en god inblick i hela den äldre svenska pietismens litteratur. Beträffande den utländska originallitteratur, som pietisterna läst, är givetvis ingen fullständighet möjlig. Om den inhemska originallitteratur utanför pietismens eget författarskap, som ingick i pietisternas läsning, säger Nordstrandh också med rätta, att det är omöjligt att ge en allsidig bild därav. Han har dock i dessa avsnitt gett en ganska representativ bild. Större fullständighet har han kunnat uppnå t.ex. i det avsnitt, som behandlar de i tryck utkomna översättningarna av pietistisk litteratur, sammanlagt 37 tryck. Värdefulla äro också de bokförteckningar, som avtryckts som bilagor.

Författaren tar icke upp frågan om pietisternas andel i arbetet för den intensifierade bibelspridningen på 1720-talet, vilken kunde förtjänat ett omnämnande. Det är ganska tydligt, att incitament från pietistiskt håll här bidragit att sporra prästerskapet till ökade ansträngningar. Frågan om bibelspridningen intog ju exempelvis ett betydande rum i Cederhielms förslag om tillsättande av en ecklesiastik deputation i april 1723.² Beträffande den av pietisterna mycket uppskattade s. k. praktisk-mystiska uppbyggelselitteraturen är att märka, att prästeståndet rekommenderade och bidrog till spridningen av flera av dessa uppbyggelseböcker, såsom *Scriveris Själaskatt*, som spreds på domkapitlens rekommendation över hela landet.³

Titeln på assessorn och lagmannen Jonas Rothåfs av änkan 1726 utgivna sångsamling, »Helgonens grönskande ben uti grafwen eller åtskillige gudelige och anderike sänger . . .», har stundom verkat frapperande. Nordstrandh talar om »den egenartade titeln», och Liedgren fann den vara »sällsamt klingande».⁴ För människor som levde i bibelns fromhetsvärld torde den icke ha tett sig så märklig. Den är icke heller någon alldeles enastående eller originell skapelse. I boktryckaren H. Keysers 1685 och ånyo 1688 utgivna »Ett nytt manuale af 82 böcker . . .» har en av

² Se t. ex. H. Pleijel, *Bibeln i svenskt fromhetsliv*, Lund 1941, s. 31 ff., Hj. Nordin, *De ecklesiastiska deputationerna under Fredrik I:s regering*, Strängnäs 1895, s. 15 ff., C.-E. Normann, *Cleri comitalis cirkulär*, Sthm 1952, s. 53 ff.

³ B. Olsson, *Från Martin Luther till Sven Lidman*, Lund 1943, s. 54, Normann a. a. s. 281 ff., 56 f.

⁴ E. Liedgren, *Svensk psalm och andlig visa*, Sthm 1926, s. 359.

»böckerna» titeln »The dödas grönskande been, eller Tröst aff upståndelsen». ⁵ Keyser nämner i annat sammanhang denna lilla predikan bland en del traktater, som han på egen bekostnad låtit översätta och infört i sitt stora manuale, ⁶ varför den synes återgå på ett utländskt original.

Beträffande den otryckta litteraturen hade det varit till gagn för framställningen, om författaren mer beaktat de utnyttjade handskriftssamlingarnas och de i dem ingående dokumentens proveniens. Författaren bygger vissa slutsatser på antalet bevarade avskrifter. I och med att ett memorial eller betänkande spreds i avskrifter, fick det karaktär av litteratur, och handskriftssamlingarna innehålla nu »många avskrifter, som en gång varit i cirkulation» (s. 183). På sista sidan gör dock författaren själv en viss reservation mot att bygga för mycket härpå i sitt uttalande, att många av de avskrifter, vari den äldre svenska pietismens handskrivna litteratur bevarats till våra dagar, »torde av utseendet att döma ha gjorts först under senare delen av 1700-talet». Antalet bevarade avskrifter är alltså icke någon tillförlitlig gradmätare för den handskrivna litteraturens spridning under 1720-talet och ännu mindre för ett aktstyckes historiska betydelse.

På några ställen har författaren kommit att dra oriktiga slutsatser på grund av otillräcklig kännedom om samlingars proveniens. Om Grubbs intressanta skrift »Kyrkostatens i Sverige förfall och upprättelse», tillkommen 1721 och spridd i avskrifter, uttalas t. ex. (s. 212): »Det ges inga vittnesbörd om att den inlämnats till och behandlats i riksdagen eller hos Kungl. Maj:t, men då ett exemplar återfinnes bland prästeståndets bevarade handlingar, kan man dock antaga, att skriften blivit överlämnad till författarens ämbetsbröder, ehuru dessa icke uttalat sig om den till protokollet.» Det åsyftade exemplaret finnes i I-serien i prästeståndets arkiv. Grundstommen i denna serie, som till stor del består av avskrifter, är emellertid hopbringad av en kämnär Pahl och såldes till prästeståndet vid 1746—47 års riksdag. ⁷ Pahls samling av handskrifter kom alltså först

⁵ Ett nytt manuale af 82 böcker . . ., Sthm 1688, s. 1102 ff. (Ex. i LUB.)

⁶ Se Kongl. Maj:tz nådigste almenne privilegium angående alle dhe böcker och wärck, som booktryckaren Henrich Keyser antingen effter sin afledne fader ärffft, eller och sielfff först begynt at låta vertera, trycka och upläggia. Daterat 19/9 1685 och tryckt av Keyser. Det är i sin helhet avtryckt bland annat i H. Schüek, Den svenska förlagsbokhandelns historia, 1, Sthm 1923, s. 225 ff. Jfr I. Collijn, Sveriges bibliografi. 1600-talet, 1, Upps. 1942—1944, sp. 453.

⁷ S. Landahl, Bidrag till ständsriksdagarnas arkivhistoria (i Meddelanden från Svenska riksarkivet 1937 s. 103 ff. och 1938 s. 178 ff.) samt Normann a. a. s. 186 ff.

på 1740-talet i prästeståndets ägo. Den omständigheten att ett exemplar av Grubbs nämnda skrift ingår i I-serien i ståndets arkiv, utgör alltså utan närmare undersökning av exemplarets härkomst intet som helst stöd för antagandet, att skriften på 1720-talet överlämnats till prästeståndet. Ett annat liknande felslut förekommer på s. 193.

Ur den Nordinska samlingen i Uppsala universitetsbibliotek har författaren hämtat mycket material, som i källförteckningen upptar icke mindre än fem sidor. Författaren synes dock icke ha undersökt dessa handlingars proveniens. En stor del av pietistica i denna samling synes ha kommit i Nordins ägo med de Ekholmska samlingarna, som Nordin efter Ekholms död 1784 inköpte av änkan. De innehöllo avskrifter av Ekholms hand i stor mängd. Ekholm, som själv var ivrig herrnhutare, var svärson till krigskommissarien Johan Breant, en av de mera framträdande pietisterna under den tidigare frihetstiden.⁸ Detta kan förklara, att en del koncept o. d., som varit i pietisters ägo, hamnat hos Nordin. Som exempel kan anföras ett av P. Cedersparres memorial 1723. Nordstrandh anför (s. 204), att ett *exemplar* därav finnes i N 9, UUB. I själva verket är det fråga om ett *koncept* till memorialet, ursprungligen skrivet för riksdagen 1720 men med senare ändringar.

Bland otryckt anti-pietistisk litteratur nämnes bland annat (s. 31) »Någre wälmente påminnelser . . .», som utsändes från prästeståndet till konsistorierna 1723. Författaren anger åtta exemplar av denna skrift i olika handskriftssamlingar. Därtill skulle kunna läggas ytterligare exemplar i H 85 i Linköpings stifts- och landsbibliotek och i Wallquistiska samlingen i Strängnäs stifts- och läroverksbibliotek. Ofantligt mycket viktigare ur historisk synpunkt än dessa exemplar äro dock originalexemplaren i domkapitelsarkiven. Påminnelserna ha via konsistorierna vid prästmöten eller på annat sätt delgivits i stort sett hela rikets prästerskap. De äro icke som författaren anger »tryckta» i Wallquists Ecclesiastique samlingar, utan där ges endast ett kort referat av dem. Författaren nämner icke prosten Grubbs ironiska kritik av dessa påminnelser.⁹

Författarens tillvägagångssätt synes stundom ha varit något mekaniskt. Kombinationen av olika skrifter med varandra kunde på en del punkter gett mer utbyte, och mer uppmärksamhet kunde ha ägnats åt orsaks-sammanhangen vid särskilt de polemiska skrifternas tillkomst. Det ligger

⁸ S. Ågren, Om Nordinska handskriftssamlingen i Uppsala universitetsbibliotek (i Uppsala universitetsbiblioteks minneskrift 1621—1921, Upps. 1921) s. 477 f.

⁹ Den är tryckt i KÅ 1905 s. 33 ff.

visserligen i undersökningens natur, att den, som författaren framhåller, i stor utsträckning måste bli bibliografisk, men man skulle ha önskat litet mer hänsynstagande till skrifternas proveniens, karaktär, syfte, innehåll och betydelse. Ett par exempel må belysa det sagda.

I avhandlingen anföres (s. 214), att David Silvius' »Oförgripeligt beteckande angående ett öfwer-consistorii inrättande i Sweriges rijke» av den 19 oktober 1726 blev tryckt 1730, möjligen i Riga. (Vad tryckorten beträffar synes uppgiften hos Warmholtz,¹⁰ att tryckandet skett »til äfventyrs i Revel», vilken undgått författaren, vara mera sannolik än Wallquists uppgift om Riga som tryckorten.) Men man frågar sig här: Varför trycktes det just då? Vad var syftet, då man utgav detta betänkande från 1726—27 års riksdag i tryck ett par tre år efter riksdagens avslutning? Rec. har senare i annat sammanhang uttalat sin uppfattning, att avsikten säkerligen var att propagera för frågans förnyade upptagande.¹¹

Om Nils Langs skrift »Några bedröfliga satser, som nu i några åhr hafft stort anseende . . ., jemte korta anmärkningar» säger Nordstrandh (s. 198 f.), att »Lang här icke vänder sig mot en bestämd antipietistisk skrift utan mot av honom själv såsom typiska för motståndarsidans argumentering sammanställda satser». Nordstrandh anger icke, på vilka grunder han stöder denna uppfattning, men samma mening har tidigare uttalats av Hjalmar Nordin.¹² I själva verket utgör denna Langs skrift en vederläggning av hovpredikanten Magnus Sahlstedts betänkande om religionsväsendet den 4 maj 1723, vilket betänkande Nordstrandh omnämner i annat sammanhang. Att förhållandet mellan de båda skrifterna är detta, framgår både av yttre och inre grunder och har upplysts av Lang själv i eklelesiastika deputationen vid 1726—27 års riksdag, vars protokoll Nordstrandh i andra sammanhang utnyttjat. »Några bedröfliga satser» upplästes i sagda deputation $15/8$ 1727, och $21/4$ upplästes de ånyo, varjämte man beslöt uppkalla Lang och anmoda honom ange författaren till satserna. $1/5$ inställde sig Lang i deputationen och tillfrågades, vem som egentligen vore auktor till satserna, vilka Lang syntes vilja »imputera hr. kyrkioherden Possieth», ehuru han »likwäl icke så positive honom derföre beskyller». Lang svarade enligt protokollet, att han »wäl gifwit anledning på kyrkioherden Possieth, som dem och lærer widkiännas, men elljest woro de till finnande uti en af hr. probsten Sahlstedt samman-

¹⁰ C. G. Warmholtz, Bibliotheca historica sveo-gothica 4 s. 106.

¹¹ Cleri comitalis cirkulär s. 96 f.

¹² Nordin a. a. s. 52 och 86 f.

skrefwen tractat eller remonstration om kyrkiowäsendet, hwilken tractat, som kyrkioherden Possieth med sin underskrift approberat, och Sahlstedt woro långt frånwarande, så har han egenteligen welat nämna honom». Lang hade Sahlstedts memorial med sig, och han utnyttjade nu tillfället att opponera mot ännu ett ställe i detsamma.

Vid ecklesiastika deputationens upplösning uppräknas bland de akter, som deputationen anser böra remitteras till Kungl. Maj:t, även »Langs dito memorial och anmärkningar emot kyrkioherden Sahlstedts tractat». ¹³ Det råder alltså icke någon som helst tvekan om att Langs nämnda skrift riktar sig mot Sahlstedts betänkande av den 4 maj 1723. Därtill kommer, att i ett av de bevarade exemplaren av Sahlstedts betänkande, det i K 112, UUB, finnes en tablå med överskriften: »Förtekning som utwijsar paragrapherne ock paginas utj h:r probsten Sahlstedts skriff, hwarutur de excerpterade ock ingifne satserne samt hielpemedlen emot det religions onda, som här i Sweriget skall wara inkommit, äro till finnandes.» I denna tablå anges punkt för punkt, i vilken paragraf och på vilken sida i Sahlstedts betänkande var och en av satserna är hämtad. Det är ganska egendomligt, att Nordstrandh icke observerat detta, då han (s. 30) nämner K 112, UUB bland de bevarade exemplaren av Sahlstedts betänkande. Måhända är det rentav detta exemplar Lang hade med sig i ecklesiastika deputationen den 1 maj 1727.

I avsnittet om polemisk litteratur ger Nordstrandh endast exempel på denna litteratur. Det är därför meningslöst att här ange en del alster, som han icke medtagit. Men man kan beklaga, att han icke mer än som skett sätter in denna litteratur i dess delvis rätt dramatiska historiska orsaksammanhang. Grubbs förslag 1721 om ett kyrkokollegium, vilket bland annat skulle examinera och avdöma prästers förseelser, hänger uppenbart samman med det mot Grubb själv pågående målet. Före 1723 års riksdag förberedde pietisterna en aktion och bedrevo både före och under riksdagen ivrig propaganda för sina planer. Åtskilliga kvarlevor av denna propaganda äro bevarade, och Nordstrandh nämner en del därav, men sammanhanget kommer icke klart fram, och de olika skrifterna sättas icke i önskvärd grad in i sin aktuella situation med analys av syfte och innehåll.

Det är väl en följd av den bibliografiska målsättningen, att Nordstrandh koncentrerar sin uppmärksamhet mer på skrifternas spridning och antalet bevarade upplagor och avskrifter än på vad de egentligen innehålla och

¹³ Eckles. dep:s prot. 15/3, 21/4, 1/3, och 23/7 1727. Frihetstidens utskottshandl., 1726—27: 23, RA.

vad de vilja säga. Den vetenskapliga analysen och interpretationen av materialet är därför i regel mycket knapphändig. Denna reflexion gäller särskilt kapitel 3 B om den äldre svenska pietismens eget författarskap, vilket huvudavsnitt i avhandlingen icke omfattar mer än ungefär 80 sidor. Det sagda får dock icke undanskymma det faktum, att Nordstrandh med sin avhandling lagt en god grund för fortsatta studier i denna litteratur och över dess betydelse och roll i kyrko- och fromhetslivet, där den, eller rättare en del av den, i viss mån jämte andra faktorer verkat som ett sprängstoff i enhetskyrkosystemet med dess enighet i religionen och den rätta gudstjänsten och dess mindre individualistiska, mer kollektiva kristendomssyn och fromhetsliv.

CARL-EDVARD NORMANN.

HERMAN SCHLYTER: *Theodor Hamberg, den förste svenske Kinamissionären (Skrifter utgivna av svenska sällskapet för missionsforskning, 4.) 266 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1952. Pris kr. 12: 50.*

I en nyutkommen monografi har teol. dr Herman Schlyter, Lund, lämnat en utförlig skildring av den svenske pionjären i den evangeliska Kinamissionen, Theodor Hamberg. I förordet till sin 1946 ventilerade doktorsavhandling, »Karl Gützlaff als Missionar in China», framhåller Schlyter, att han ursprungligen tänkt skriva en biografi över Hamberg, men att det då visade sig oundvikligt att först företa en undersökning rörande den man, som i viss mån utgör förutsättningen för Hambergs livsverk, Karl Gützlaff. Denna hans utredning har nu fått ett komplement genom den föreliggande avhandlingen om Hamberg.

Ämnet har förut behandlats av G. W. Lindeberg (Märkesmän i missionshistorien, 1929), K. B. Westman (Svensk missionstidskrift, 1931) samt B. Sundkler (Svenska missionssällskapet 1835—1876, utg. 1937). En utförlig biografi över Hamberg har emellertid hittills saknats.

I första kapitlet tecknas Hambergs uppväxt och utveckling före missionsutbildningen. Han var född i Stockholm 1819. Att han tidigt fick plats hos den engelske konsuln och affärsmannen George Foy fick stor betydelse. På grundval av Hambergs självbiografiska uppgifter och G. Foy's dotter Mathilda Foy's dagbok lämnas en ingående skildring rörande Hambergs ungdomstid. Hans flitiga deltagande i huvudstadens umgängesliv bland annat som amatörskådespelare och sångare vid konserter och kabaréer framstår som en effektiv bakgrund till den förvandling, som

skedde med honom, sedan han 1842 kommit under inflytande av C. O. Rosenius. De intryck, som Hamberg förut fått från George Scott och dennes metodism kan man emellertid ej bortse från. Likaså måste det väl ha varit av stor betydelse, att han sedermera under sin utbildningstid i Basel påverkades av den württembergiska pietismen. Någon direkt teckning av Hambergs personlighet och fromhetstyp får man emellertid ej i avhandlingen.

Genom Peter Fjellstedts förmedling inlämnades Hambergs ansökan om inträde vid Basels missionsinstitut, och i september 1844 kunde han börja sina studier här, sedan han vid avresan från Sverige försetts med rekommendationer och respengar från Svenska Missionssällskapet. Den inställning, som Johan Ternström gav uttryck åt i sin »Nordisk Kyrkotidning», får i detta sammanhang också sin belysning. Ternströms kritik av Svenska Missionssällskapet, emedan det anbefallt och givit understöd åt Hamberg som missionärselev men vägrat understöd åt den prästvigde P. W. Böckman för dennes verksamhet bland svenskar och indianer i Nordamerika, motiverades säkerligen icke blott av att Hamberg var, som Schlyter skriver, »ur kyrklig synpunkt diskutabel», utan också av att hans utbildning skedde genom det okonfessionella Baselsällskapet. Vidare hade P. W. Böckman tjänstgjort som präst i hemlandet, något som av Ternström räknades honom som merit. Med sitt avvisande av sällskapsmission och sitt betonande av missionen som en hela kyrkans angelägenhet att utföras av prästvigda missionärer hade Ternström en inställning, liknande den som sedermera förfäktades av schartaulärjungar sådana som exempelvis G. D. Björck.

Huvudavsnittet i Schlyters framställning upptages av Hambergs verksamhet i Kina, dit han anlände i mars 1847. Här möttes han av Karl Gützlaff, ledaren av den Kinesiska föreningen. Dennes storslagna och fantastiska plan gick ut på att med »snabbevangalisation», utförd av infödda medarbetare, inom en mansålder sprida evangelium över hela det väldiga landet. Hamberg var full av beundran över dennes missionsmetod och dess föregivna resultat. Men icke så långt efter ankomsten till Kina vaknade hos honom kritiken beträffande Gützlaff. Framför allt var han kritisk mot dennes stora ytlighet i missionsarbetet. Här frågar man sig dock, om inte bakgrunden till Hambergs gradvisa brytning med Gützlaff i sista hand bör sökas i olika läggning och fromhetstyp. Vad Gützlaff beträffar, har författaren i sin ovannämnda undersökning (sid. 164, 216) framhållit, att denne missionsuppfattning hade att göra med inflytelser från herrnhutiskt håll.

Utförligt och detaljerat skildras i kronologisk ordningsföljd Hambergs fortsatta verksamhet i Kina, hans upprepade försök att med sin evangelieförkunnelse tränga ett stycke inåt landet och hans ledning av Kinesiska föreningen under Gützlaffs besök i Europa åren 1849—1851. Den definitiva brytningen med denne vid hans återkomst till Kina sistnämnda år, Hambergs fortsatta försök med inlandsmission och hans kontakt med Tai-ping-rörelsen utgör ämnen för intressanta skildringar i bokens senare hälft. Hamberg dog 1854, sålunda blott 35 år gammal.

I slutkapitlet i Schlyters avhandling bedömes Hambergs betydelse. Han var enligt författaren den, som »lade den verkliga och förblivande grunden» till Basels Kina-mission. B. Sundkler har även framhållit hans stora betydelse för de svenska relationerna med Baselmisionen. Schlyter lägger tonvikt vid Hambergs språkliga och litterära insatser. Denne samlade sålunda sina kunskaper i den kinesiska hakka-dialekten i ett handskrivet lexikon, som sedermera blivit grundvalen för studiet av denna språkvariant.

Till avhandlingen är fogat ett tillägg om de kinesiska ordens stavning och uttal, författat av t. f. läraren i kinesiska vid Lunds universitet, fil. mag. Olov Bertil Anderson. Ett par kartor höra även till det material, som kompletterar framställningen.

Det är resultatet av ett i många fall mycket förtjänstfullt forskningsarbete, som Schlyter framlagt genom sitt arbete om Theodor Hamberg. Avhandlingen bygger på ingående studier av ett värdefullt källmaterial, för vilket noggrant redogöres i den utförliga notförteckningen. Bland primärkällorna spela Mathilda Foys dagbok samt Hambergs brev en framträdande roll.

ALLAN ARVASTSON.

CARL-ALLAN MOBERG: *Die liturgischen Hymnen in Schweden*. 24 + 398 sid. Einar Munksgaard, Köpenhamn 1947. Pris kr. 50:—.

År 1927 utkom Carl-Allan Mobergs stora arbete »Über die schwedischen Sequenzen.» Som ett komplement till detta har prof. Moberg jämmt tjugo år senare utgivit en första del av ett brett upplagt arbete med titeln »Die liturgischen Hymnen in Schweden». Om i det förra verket mässans speciella poetiska sång, sekvensen, tagits upp till behandling, har i det nya arbetet sekvensens motsvarighet i officiet, *hymnen*, blivit föremål för en undersökning.

Dispositionen i det nya arbetet följer i stort sett det äldre. Band I omfattar sålunda »Quellen und Texte», och ett andra band blir en notbilaga, innehållande melodierna från de olika källorna jämte varianter. Men till skillnad från det förra arbetet infogas icke den musikvetenskapliga bearbetningen av melodierna i band I utan utbrytes och kommer att bilda en särskild sista del, band III (s. XIII).

Att prof. Moberg såsom musikforskare främst har de musikvetenskapliga problemen i sikte är ju självklart. Tyngdpunkten i det nya arbetet torde man därför ha att söka i den utlovade tredje delen. Men för att komma fram till denna del ha krävts omfattande förundersökningar av rent liturgihistorisk art. Dessa ha koncentrerats i det utkomna första bandet, som är av största intresse och betydelse för teologien, speciellt liturgiforskningen. Förf. har m. a. o. icke skytt mödan av omfattande och tidsödande forskningar inom ett område, som främst tillhör teologien. Han har för att kunna genomföra sin uppgift fått underkasta sig en dubbel forskarmöda.

Arbetet har begränsats till hymnerna i vårt land, en naturlig begränsning för en svensk forskare. I förordet heter det emellertid, att uppgiften icke endast gäller svenska förhållanden utan utvidgats till »eine Geschichte der liturgischen Hymnenmelodien . . ., die alle mir erreichbaren Quellen Europas umfasst» (s. XI). Uppgiften är sålunda av imponerande format. Den tidsrymd, som arbetet omspannar, sträcker sig från hymnens ursprung över missionstidens hymner och fram till den utgående medeltidens hymnarium. Förf. har även gått in på reformationstiden i avsnittet »Hymnus und Reformation». Helt visst har denna utvidgning av uppgiften, vilkens tyngdpunkt givetvis måste ligga på medeltiden, icke skett utan orsak. Det är nämligen varje liturgihistoriker bekant, att det ofta knappa medeltida inhemska materialet i icke ringa mån kan belysas av källor från reformationstiden (se t. ex. det utförliga hymnariet i »Toreunds boken»: »Strängnäs Messbok» Nr 2, s. 162 f.).

I fråga om källproblemet kanske en liturgihistoriker, som icke har möjlighet att beakta de musikaliska problemen, hade velat göra den till synes berättigade invändningen, att det icke hade varit nödvändigt att i framställningen medtaga en så stor mängd källor. För en musikforskare torde en sådan invändning vara lätt att bemöta. Det torde nämligen förhålla sig så, att den rent musikteoretiska framställningen kräver ett stort material. I stort sett var ju den gamla kyrkans sång tämligen likartad i hela den dåtida romerska kristenheten. Skiftningarna framträda i de till synes ringa detaljerna. En musikalisk figur el. dyl. kan förefalla bety-

delslös, om den påträffas i en enda källa. Men om den återkommer i ett större antal källor från exempelvis ett stift eller en kyrkoprovins, kan den till synes obetydliga detaljen bli av icke ringa bevisvärde.

Den imponerande mängden av källor har emellertid ställt förf. inför betydande problem ifråga om datering och proveniens, icke minst beträffande fragmenten. Här kunna förf.:s egna ord citeras: »Die Fragmente, die unten verzeichnet sind, wurden demnach in den meisten Fällen hagiologisch heimatlos, und wenn man versucht, die schwedischen Quellen auf Diözesen zu verteilen, so ist ersichtlich, wie wenig Bestimmtes in dieser Beziehung gesagt werden kann» (s. 95). Men daterings- och proveniensfrågor torde vara en uppgift icke för en forskare utan för flera, i synnerhet i fråga om de många medeltida källorna i framställningen. Här väntar i själva verket en angelägen teologisk, liturgihistorisk uppgift inom den omfattande praktisk-teologiska disciplinen. Icke minst gäller detta fragmenten, som förekomma i en sådan mängd i våra bibliotek och arkiv, att de kräva närmast en hel forskargrups insats.

Rec. vill här peka på en detalj. — Handskriften A 54 från Kungl. biblioteket innehåller icke, som uppgives, ett protestantiskt kyriale utan ett romerskt sådant, ett av de få bevarade från Sveriges medeltid och av stort intresse för kännedom om det medeltida linköpingsstiftets kyriale. Som belägg kan t. ex. pekas på förekomsten av *Ite missa est*, en i evangelisk tradition otänkbar slutformel.

Efter avsnittet »Hymnentexte und Textvarianten», som närmast är av tabellarisk-registrerande karaktär, följer den egentliga historiska framställningen i avsnittet: »Der Hymnus im schwedischen Kirchenjahr» (s. 265 ff.). Det första avsnittet behandlar »Die Hymnen der Missionszeit». Källmaterialet från denna första tid i kyrkans historia i vårt land är dock sparsamt och osäkert. Ofta får framställningen stanna vid antaganden och förmodanden. Förf. har även gjort en skicklig och intressant rekonstruktion av denna tids hymnologiska »standardrepertoar.» Några av hymnerna ha dock icke kunnat beläggas med inhemskt material.

Ett följande avsnitt söker påvisa ett cisterciensiskt inslag efter missions-tiden. Nästa avsnitt handlar om franciskanska influenser, dock med förbehållet: »Die Quellen sind jedoch äusserst spärlich» (s. 279). Ingen orden har dock betytt mer för den medeltida svenska kyrkoprovinsen än dominikanerna. I hymnologiskt avseende är emellertid deras inflytande svårare att påvisa: »Gehen wir nun zu unseren liturgischen Quellen über, so ist das Bild nicht ganz eindeutig.» Anledningen är givetvis främst bristen på källor: »Das beruht zunächst darauf, dass die uns zu Gebote

stehenden schwedischen Dominikanerhymnare nur aus recht wenigen und fragmentarischen Hss bestehen ...» (s. 287). Det största intresset tilldrar sig måhända avsnittet om de nationella insatserna på hymnologiens område (s. 293 ff.), dock även här med relativt sparsamt källmaterial som grund för framställningen.

Ett intressant avsnitt är »Hymnus und Reformation». Den hymnologiska framställningen inramas av en ganska bred historik, givetvis av värde för den på detta område mindre orienterade utländske läsaren. Kanske dock de historiska notiserna skulle ha fått en något mer undanskynd ställning, varvid större koncentration på själva ämnet: hymnen och dess historia under reformationstiden, vunnits. Det material, som förf. begagnat sig av, utgör en ganska ringa del av den mängd källor av antifonariekaraktär, som finnas i våra bibliotek och arkiv och vänta på vetenskaplig bearbetning. Dock ligger ju tyngdpunkten i framställningen icke på reformationstiden utan på medeltiden.

Rec. vill här peka på några detaljer. — Förf. talar om den gregorianska sångens »lidandeshistoria» under reformationstiden (s. 313), och visst är det sant, att genom slarv och okunnighet mycket av den gamla sången gick förlorat. Men ej långt därefter skyndar sig förf. att infoga en mycket välgrundad anmärkning: svårigheten att i avlägsna landsändar även under medeltiden tillämpa domkyrkans liturgiska praxis, helst som resurserna i landskyrkan i regel voro ytterst begränsade. I själva verket blev icke övergången från torftigt romerskt mässfirande till evangelisk gudstjänst så markerad, som man i allmänhet föreställer sig. Koncentrationen på angelägnare ting och det minskade intresset för det liturgiska under reformationstiden medförde automatiskt, att mycket av det gamla försvann. I den evangeliska frihetens sak kunde man behålla eller slopa, vad man fann för gott. En helt annan anda präglar Johan III:s tid, då det stora intresset blir ått söka återuppliva så mycket som möjligt av det medeltida liturgiska arvet. Det kan tänkas, att man i denna strävan kunde anknyta till mycket av det gamla, som fortfarande levde kvar, en tes, som man ej sällan hör uttalas. Förf. har emellertid alldeles riktigt pekat på, att utvecklingen icke stod att hejda. Den medeltida traditionen gick alltmer mot sin undergång (s. 332). Här torde emellertid förf. kraftigare ha kunnat understryka, att denna process redan vid Johans tid var så gott som avslutad. Okunnigheten i de bevarade dokumenten från denna tid — icke minst i musikaliskt avseende — förräder i själva verket, att den evangeliska traditionen vuxit sig stark. Den medeltida åter hade fallit i glömska. Därför kunde man icke automatiskt och helt bekvämt anknyta till

en ev. levande katolsk tradition, utan denna måste med stor möda återupplivas med ett i många fall mycket klen resultat. Av denna anledning är det ej alls märkligt, att hymnariet i den s. k. Tunhemsboken präglas av »eine fast unbegreifliche Verwirrung» (s. 333). — Överhuvud taget utmärkes förf.:s framställning av denna märkliga epok av många fina iakttagelser.

Genom »Die liturgischen Hymnen in Schweden» har ett imponerande verk tillförts vår icke alltför omfattande liturghistoriska litteratur. Förf. har beträtt ett område, som är så gott som outforskat: det som ligger på gränsen mellan liturghistoria och musikforskning. Att penetrera just detta forskningsfält är så mycket mer angeläget som ju flertalet liturghistoriska uppgifter icke kan förbigå musiken. Mässan under medeltid och reformationstid var ju till större delen även en musikalisk företeelse. Detta gäller också officiet, i mindre mån de biskopliga och prästerliga förrättningarna. Framtidens linje torde sålunda bli ett intimt samarbete mellan teologi och musikforskning. Det känns då tryggt för den musikintresserade teologen, som vill beträda den antydda jungfruliga marken, att kunna ha prof. Mobergs hela omfattande kunnande i hithörande ting att tillgå. Det är heller icke märkligt, att prof. Moberg som en erkänsla för sina tjänster mot teologien fick mottaga teologisk doktorsvärdighet i Uppsala. — Man motser nu med intresse de följande utlovade delarna, även om de väl icke komma att ha så stort teologiskt intresse som den första delen.

JACOB JACOBSSON.

WALTER GÖBELL: *Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung von 5. März 1835. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihr theologischer Gehalt.* 283 sid. Duisburg 1948.

Då Liermann i Deutsches Evangelisches Kirchenrecht beskriver källorna till den tyska kyrkorätten, tillerkänner han 1800-talets kyrkoordningar i stort endast historiskt intresse. Händelserna 1918 ha skapat ett helt nytt utgångsläge. Ett viktigt undantag bildar dock kyrkoordningen för de evangeliska församlingarna i Westfalen och Rhenprovinsen av den 5 mars 1835. Genom att utkomma i reviderad gestalt 1923 har den fortfarande sin giltighet. Men genom att bilda utgångspunkten för gestaltandet av den tyska kyrkorätten i synodal riktning utgör den därjämte förbindelseledet mellan reformatorisk och modern synodalförfattning. Ett studium av källorna till denna kyrkoordning är därför en god skola, då det gäller

att lära känna det tyska evangeliska författningsproblemet, dess historia och dess teologiska innehåll. Det är denna uppgift Göbell söker lösa i sin lärda och grundliga avhandling.

Under reformationstiden saknade de evangeliska i länderna kring nedre Rhen en världslig överhet, som skyddade och befordrade reformationsverket. Under hård kamp bildades här »kyrkor under korset». De yttre förhållandena förlänade här församlingarna en prägel av motsättning mot världen och gjorde, att kyrkan blev en från världslig överhet oavhängig kyrka, sammanhållen av en sträng kyrkotukt och en aristokratisk presbyterial- och synodalförfattning. Den man, som främst gav dessa kyrkor denna karaktär, var Johannes a Lasco. Med Genève's kyrkoordning från år 1541 såsom förebild hade han 1550 författat en kyrkoordning för den nederländska flyktingförsamlingen i London. Denna ordning kom sedan att ligga till grund för Weselkonventet 1568 och synoden i Emden 1571, båda viktiga led då det gäller förstadierna till den rhensk-westfaliska kyrkoordningen 1835. Synoden i Emden var en synod för de nederländska flyktingförsamlingarna under korset. Dess protokoll innehåller den synodala organisationen för dessa kyrkor. Dess beslut gäller inte något bestämt land eller folk, utan vill samla alla de reformerta församlingarna i ett förbund. Först synoden i Duisburg 1610 skapade en tysk reformert kyrka vid nedre Rhen. Men också detta var en reformert kyrkogemenskap av särskild art. Den bestod av frivilliga medlemmar, som av fritt val underkastade sig den stränga kyrkotukten.

Det som givit dessa kyrkoordningar deras särprägel är det presbyteriala författningselementet i förbindelse med kyrkotukten. Av Calvin och Bucer har Lasco tagit detta i arv. Den calvinska principen att församlingen innehar kyrkoregementet och ledningen av det kyrkliga livet, kommer hos honom till fullt uttryck och betecknas såsom en gudomlig ordning.

Då den lutherska reformationen gick fram i dessa länder, tog också den intryck av de rådande förhållandena. De äktlutherska kyrkoordningarna hade utvecklats i områden, där det fanns en skyddande överhet. I författningen blev den innerliga gemenskapen mellan stat och kyrka, mellan världslig och andlig överhet, till ett uttryck för det lutherska väsendet. I de nedre-rhenska länderna var förhållandet ett annat. Då överheten icke trädde hjälpende till, måste en självständig kyrkoförfattning utvecklas. Därför visar också de ursprungligen lutherska församlingarna i Cleve och Mark på kyrkoförfattningens område ett starkt inflytande från reformert

håll. Den evangelisk-lutherska kyrkoordningen av 1687 för dessa områden består till stor del av avsnitt av en tidigare reformert kyrkoordning.

På det presbyteriala författningselementet vilar det synodala. Det är hugenotterna i Frankrike, som först sammanslutit sig till ett reformert synodalförbund. Över huvud är synodalväsendet en nödlösning, framsprungen ur hårda yttre förhållanden, och icke en ursprunglig calvinsk ordning. För Calvin är församlingen den av Skriften givna utgångspunkten, medan synoden icke på samma sätt är konstitutiv för kyrkans väsen. I Genève blev kyrkan en »folkkyrka», men »under korset» måste den i andra länder bli »bekännelsekyrka». Därmed kom betydelsen att ligga på de enskilda medlemmarna mer än vad som var fallet i det lutherska Tyskland. Där träder fursten upp vid Luthers sida och drar sina undersåtar med sig. I hugenottkyrkan är det den enskilde och hans anslutning till kyrkan, som är det utslagsgivande. I förbindelse med den calvinska presbyteriala författningen skapar därför de yttre förhållandena en i grunden annorlunda uppbyggnad av hela kyrkan. Den enskilda församlingen hade i presbyteriet sitt ledande organ. Detta bestod av pastorer, äldste och diakoner, och här vilade kyrkoregementet och kyrkotukten. Då församlingarna slöto sig samman i större enheter, blev synoden det sammanhållande och ledande organet. Vändpunkten från en presbyterialordning till en utpräglad synodalordning utgör den första nationalsynoden i Paris 1559 med dess *Discipline Ecclesiastique des Eglises Réformées de France*. Denna utgör förebilden för de följande synodalordningarna. Över Nederländerna kom den att få inflytande i länderna vid nedre Rhen. Då kyrkan här tog gestalt i Duisburg 1610 blev den en presbyterial och synodal organism med presbyterier, klasser, provins- och generalsynoder, vilken självständigt tillvaratog kyrkoregementet och alla kyrkliga angelägenheter. Som sådan levde den sedan sitt liv under olika historiska betingelser i två århundraden.

Det intressanta i denna Göbells skildring av förstadierna till KO 1835 är bilden av hur mycket de rent yttre förhållandena ha betytt för kyrkans författningsmässiga utgestaltung. Det var de politiska förhållandena i långt högre grad än kyrkorättsligt grundade teorier, som framtvingade den egenartade bildning, dessa kyrkor utgjorde i reformationstidens Tyskland.

KO 1835 är en kompromisslösning. Den har framgått ur en kamp, där å ena sidan staten försökte införa landsfurstens summeepiskopat och å den andra kyrkan själv strävade efter att bibehålla den gamla kyrkoordningen och dess för kyrkan självständiga rätt. Vad kyrkan kämpade för var att

den nya KO skulle ge uttryck för en gentemot staten självständig kyrka. 1817 sammanfattas de bärande grunderna på följande sätt. 1. Presbyterier, krets- och provinsynoder är »die anordnenden, richtenden und verwaltenden Behörden der Kirche». 2. Först deltagandet av äldste, vilka valts ur församlingen, gör synoden till ett lagligt församlat organ. 3. Kyrkans styresmän väljas av synoder på viss tid. 4. Församlingarna välja själva sina predikanter. De två första punkterna är här de viktigaste. På varje punkt i synodalordningen skall äldste medverka. Synoden skall vara inte en representation för kyrkan gentemot staten utan en manifestation av kyrkan såsom en självständig storhet. Kyrkan själv innehar jus in sacra, staten tillerkännes endast jus circa sacra.

KO 1835 upptager en stor del av de ordningar, som kyrkan fordrade: de äldstes deltagande i synoden, superintendentens val vid dessa, församlingarnas predikantval. Men därigenom att synoden fräntogs varje slag av förvaltning och superintendenten blev en »landesherrlicher Aufsichtsbeamter», förlorade kyrkan sin karaktär av självständig kyrka. Synoden sjönk ner till att vara en kyrkorepresentation inför kyrkans styresman, landsfursten. »Aus der niederrheinischen Gemeindekirche ist endgültig eine Landeskirche geworden.» Frågan huruvida den rhensk-westfaliska KO av 1835 ger uttryck för en gentemot staten självständig kyrka, måste därför enligt Göbell besvaras med nej. Först »Kirchengesetz über die Leitung der evangelischen Kirche von Westfalen» av 1946 lägger på nytt kyrkans ledning på provinsynoden.

På den calvinska presbyterialförfattningens grund utbildade sig en synodalordning i de länder, där den evangeliska kyrkan saknade överhetens stöd. Utan att ursprungligen ha givit uttryck för en principiell calvinsk kyrkoupfattning kom denna ordning snart att betraktas såsom konstitutiv för kyrkan. Men samtidigt blev den ett uttryck för kyrkans självständighet gentemot staten. Utan en självständig synod ingen självständig kyrka. Att klart ha framvisat dessa båda linjer i den historiska utvecklingen är en av förtjänsterna i Göbells avhandling. Därjämte har han grundligt arbetat sig igenom en rad andra problem i samband med utvecklingen i rhenprovinserna. Som helhet måste sägas, att Göbell väl lyckats i sin uppgift, både då det gäller att skildra den historiska utvecklingen, och då det gäller att söka förstå det teologiska innehållet i den rhensk-westfaliska KO.

Supplements to Vetus Testamentum. I. Congress Volume, Leiden E. J. Brill 1953. XV + 229 sid.

Öppningsceremonierna vid den internationella Vetuskongressen i Köpenhamn 25—28 augusti 1953 präglades av vemod, ett vemod som ofta gjorde sig påmint under kongressdagarna. Förberedelserna för denna kongress hade tre år tidigare anförtrotts åt professor Aage Bentzen, som också hunnit tämligen detaljerat utforma programmet, då han plötsligt rycktes bort den 4 juni i år. När kongressen likväl kunde komma till stånd, var detta tack vare att nya krafter övertog ledningen, framför allt fru Bentzen och prof. de Boer, Leiden. Den senare fungerade som kongressens ordförande.

Kongressvolymen inledes med en minnesteckning över Aage Bentzen, skriven av E. Hammershaimb, Aarhus samt en bibliografi över Bentzens mycket omfattande vetenskapliga produktion.

Denna presentation av kongressens femton föredrag måste helt naturligt bli ytterst summarisk. Vill man börja med de filologiskt orienterade bidragen, kunde man först nämna kongressens tre engelska föreläsare. A. R. Johnson söker fastslå den ursprungliga grundidén bakom hebr. נָסַח och visar, att den betydelse som är gemensam för detta ords många skiftande användningar är »skydd», »täckning».

G. R. Driver undersöker Hebrew poetic diction. Han utgår från en gammal iakttagelse av Kautzsch, nämligen att den poetiska litteraturen i GT är rikare på aramaismer än prosan. Driver ställer sig starkt skeptisk till våra möjligheter att konstatera verkliga aramaismer i hebreiskan. De flesta s. k. aramaismerna är allmänsemitiska ord. Att poesien är rikare på aramaismer — så långt det är möjligt att fastställa dylika — beror på att skalderna vanligen ha behov av en rikare vokabulär.

Från denna lexikaliska undersökning av hebreisk poesi är steget inte långt till T. H. Robinsons metrisk och formella undersökning med titeln *Hebrew poetic form: the English tradition*. I en lärdomshistorisk översikt visar Robinson, att engelska orientalister i regel intagit en tämligen reserverad hållning till hebreisk metrik i trängre mening. Engelska forskare på detta område ha alltifrån Lowth betraktat parallellismen som den för hebreisk poesi konstitutiva faktorn framför alla andra.

Även amerikanen James Muilenburg — *A study in Hebrew rhetoric: repetition and style* — utgår från Lowth, men betonar att parallellismen är ett långt mera komplicerat fenomen än Lowth tänkte sig. Den form av

parallellism som Muilenburg uppehåller sig vid, är den s. k. synonyma eller upprepningen, som han analyserar som ett stilistiskt fenomen.

Ett mycket omstritt filologiskt och religionshistoriskt problem behandlas av Sigmund Mowinckel, *The Hebrew equivalent of Taxo in Ass. Mos. IX*. Övertygande visar Mowinckel, att den gåtfulla gestalt som i *Assumptio Mosis* kallas Taxo via grekiskan går tillbaka på hebr. קקח. I detta hebreiska ord ser Mowinckel titeln på den i åtskilliga judiska sekter förekommande religiöse ledaren och organisatören. Sålunda talar Damaskuskriften om קקח såsom den religiöse ledaren, som har studerat Lagen och fastställt regler som sektens medlemmar ha att rätta sig efter, intill dess att Rättfärdighetens lärare vid tidens ände återvänder. Mowinckel finner det sannolikt, att Ass. Mos. härrör från samma kretsar som Damaskuskriften och Dödahavsrollarna.

En elegant och skarpsinnig tolkning av det berömda Silo-stället i Jakobs välsignelse ger Joh. Lindblom i sin intressanta studie över *The political background of the Shilo oracle*. Genom en analys av de olika oraklen i Gen. 49 fastställer Lindblom den historiska bakgrunden till detta kapitel. Dessa stamvälsignelser måste vara tillkomna efter erövringen av Palestina och medan tolvstamsystemet ännu var levande. De tre dominerande stammarna är Ruben, Josef och Juda. I Juda regerar en konung, vilket däremot inte säges om Josef. Om Ruben förutsäges, att han i framtiden skall förlora sin dominerande betydelse. Lindbloms djärva men övertygande tes går ut på, att stamvälsignelserna i Gen. 49 tillkommit under de 7 år och 6 månader, då David var kung över Juda och residerade i Hebron. De dunkla orden i v. 10 bli med Lindbloms tolkning med ens begripliga och meningsfulla: »Spiran skall icke vika ifrån Juda, icke härskarstaven ifrån hans fötter, till dess han kommer till Silo —», d. v. s. det kungadöme som genom valet av David har grundats i Juda, skall inte begränsas till endast denna stam utan utsträckas till att omfatta även de nordliga stammarna, för vilka Silo står som en representativ beteckning.

I. L. Seeligmann skriver om *Voraussetzungen der Midraschexegese*. Utmärkande för den israelitiska — och överhuvud den semitiska — berättelsen är, att de litterära motiven aldrig stelna i fasta former, utan äga en böjlighet och smidighet som tillåter dem att ständigt skifta gestalt. I GT kan ordens mångtydighet och förkärleken för ordlekar och associationer låta ett enskilt motiv uppträda i högst olika former och blir i midraschen satt i system som den grundläggande faktorn för interpretation och exeges av bibeltexten. Det ligger något paradoxalt i midraschens arbetssätt. Å ena sidan vill den förklara en avslutad text, som just i den form i vilken

den föreligger, äger högsta auktoritet. Å andra sidan är den angelägen att hindra texten från att stelna och söker hålla den öppen för ständigt nytt innehåll och nytt liv.

G. von Rad skriver klart och koncentrerat om Josephsgeschichte und ältere Chokma. Josefsberättelsen är till sitt väsen didaktisk, en form av vishetsdiktning och kan styckvis läsas som en ad hoc tillkommen illustration till de vises förmaningar.

Under rubriken Die grosse Überarbeitung der biblischen Bücher skriver E. Auerbach om D och P. Ingenera kan kallas ett historieverk; de sakna egna källor och deras insats består uteslutande i en överarbetning av äldre berättelser, lagar och profetutsagor, en bearbetning som har givit GT dess karaktär av frälsningshistoria. När Auerbach vill i detalj ange omfattningen av denna överarbetning, blir han ofta mera kategorisk än övertygande, såsom t. ex. då han betraktar Jos. 24 som en typisk deuteronomistisk konstruktion av exilisk härkomst och frånkänner detta kapitel all historisk grund eller då han fastslår, att alla utsagor av de förexiliska profeterna är avfattade i strängt metrisk form, medan alla tillsatser är skrivna antingen på prosa eller med avvikande metrum.

M. Bič söker i sin studie Zur Problematik des Buches Obadja visa, att Obadjaoraklet är helt ahistoriskt och har sina rötter i kulten, närmare bestämt i ett liturgiskt utvidgat tronbestigningsfestorakel.

Under rubriken Sur les débuts de l'histoire araméenne fäster Dupont-Sommer uppmärksamheten på några texter som flyttar de första kända spåren av araméerna åtskilliga århundraden längre bakåt i tiden än som hittills varit känt.

B. Gemser undersöker en formell egenhet i de gammaltestamentliga lagtexterna, The importance of the motive clause i OT Law. Gemser gör det något överraskande påståendet, att de motiveringar som ofta är fogade till de gammaltestamentliga lagbestämmelserna, sakna varje motsvarighet i alla andra lagsamlingar från den gamla Främre orienten. Dessa motiveringar som är av olika slag, förklarande, etiska, religiösa och soteriologiska, måste, menar Gemser, ses mot bakgrunden av att de gammaltestamentliga lagarna ha en mera demokratisk prägel. De riktar sig inte så mycket till officiella juridiska instanser, utan till folket och appellerar därför gärna till det allmänna rättsmedvetandet och till folkliga religiösa och moraliska värderingar.

Ett betydelsefullt tema behandlar Th. C. Vriezen, Prophecy and eschatology. Om man vill tala om eskatologi i GT — och något annat, lämpligare ord finns inte för vad det här är fråga om — måste man ge en diffe-

rentierad bild av eskatologien. Vriezen finner efter en intressant analys av de enskilda profeternas budskap, att man kan särskilja fyra perioder, som visserligen gå över i varandra men likväl tydligt markera en utveckling:

- 1) den pre-eskatologiska perioden (före de klassiska profeterna);
- 2) den proto-eskatologiska perioden (Jesaja och hans samtida);
- 3) den aktuellt-eskatologiska perioden (Deutero-Jesaja och hans samtida);
- 4) den dualistiskt-eskatologiska perioden.

Eskatologien kan inte förklaras psykologiskt, t. ex. som en reaktion mot kulten, utan endast religiöst. Den har sin grund i Israels realistiska tro på Gud som den i historien oavslutligt verksamme.

En ytterst intressant redogörelse för de kultiska förhållandena i Mari från början av 3. årtusendet till 18. århundradet ger André Parrot, *Autels et installations culturelles a Mari*. Av de 25 tempel, som man vet har funnits i Mari, har man med säkerhet identifierat fyra. Templen ha en starkt traditionell topografi och tydligen ha också kulthandlingarna varit i stort sett oförändrade genom de många sekler.

Närmast med anledning av att 200 år förflutit sedan Jean Astruc publicerade sina *Conjectures* ger R. de Vaux en intressant översikt över pentateukkritiken nuvarande läge, *A propos du second centenaire d'Astruc. Réflexions sur l'état actuel de la critique du Pentateuque*. Det försök till källsöndring, som Astruc gjorde och som genom Wellhausen fick sin klassiska utformning, är i våra dagar utsatt för stark kritik. Att betrakta den hebreiska Pentateuken som en litterär komposition och underkasta den en litterärkritisk analys är, menar man, grundfalskt och vilar på en modern västerländsk uppfattning av texten. de Vaux visar med många exempel, att detta slag av litterär komposition, långt ifrån att vara resultatet av en *interpretatio europaeica moderna*, har talrika paralleller i den gamla Orienten, från Gilgamescheposet ända fram till arabiska och syriska författare. I GT kan man hänvisa till Kronisten, som ju begagnade Samuels- och Konungaböckerna som källor. Genomgående är det här fråga om en kopiering, kombination och glossering av äldre skrifter. Som källsöndringskriterium står sig alltså gudsnamnens växling men måste handhas mindre mekaniskt än som ofta skett och behöver även kompletteras med andra synpunkter.

Sammanfattningsvis kan man säga, att 1953 års Vetuskongress i Köpenhamn gav ett starkt intryck av att det arbetas med friska krafter på den gammaltestamentliga exegetikens vida arbetsfält. Man kan inte peka på

något visst område som f. n. tilldrar sig speciell uppmärksamhet. Snarare är det mångfalden som frapperar, och det är i hög grad denna mångfald i intressen och arbetsuppgifter som ger en kongress av detta slag dess charm.

GILLIS GERLEMAN.

EERO REPO: *Der Begriff »Rhēma» im Biblisch-griechischen. Eine traditions-geschichtliche und semologische Untersuchung. I. »Rhēma» in der Septuaginta.* 204 sid. Helsinki 1951. Pris 600 F. mk.

I den utombibliska, efterklassiska grekiska litteraturen förekommer ῥῆμα inte längre annat än som ett grammatiskt fackuttryck = verb. Däremot har ordet en tämligen hög frekvens i LXX och NT (i genomsnitt 34 resp. 17,5 % av den totala förekomsten av ῥῆμα och λόγος.) Repo ställer som sin första uppgift att förklara, varför ῥῆμα har en rikare användning i bibeln än i profangrekiskan.

Inom LXX är förekomsten av ῥῆμα tämligen ojämn. Söker man ordna böckerna i den följd efter vilken de sannolikt blivit översatta, finner man att ῥῆμα, bortsett från vissa avvikelser, uppvisar en någorlunda jämnt avtagande frekvens. Detta successiva undanträngande av ῥῆμα är i och för sig inget problem — vi finner samma fenomen i den grekiska litteraturen överhuvud. Vad som tarvar en förklaring är däremot, varför ordet håller sig segare kvar i LXX än i den övriga litteraturen. De faktorer som Repo här anser vara av betydelse är dels att ῥῆμα har karaktären av en arkaism, som det bibliska språkbruket hyste förkärlek för, dels att LXX-översättningen grundar sig på en muntlig tradition, där detta ord likaledes haft en starkare position än i skriftspråket.

Emellertid visar en del bibelböcker, som enligt gängse uppfattning höra till de relativt sent översatta, en tämligen hög rhēma-frekvens, såsom Job, Daniel, Esra-Nehemja, Ester, samt bland apokryferna I Esra, Judit, Tobit, Baruk och Salomos Psalmer. Förklaringen härtill vill Repo finna i den andliga miljö, ur vilken dessa översättningar framgått. Bortsett från Baruk och Job ge dessa skrifter uttryck åt judisk-nationalistiska tendenser. Samma andliga inställning kan man, menar Repo, vänta sig av översättarna till dessa böcker. För de exklusivt nationalistiska kretsar som stått för översättningen av dessa skrifter, är en viss konservatism också i språkbruket rimlig. Sålunda är det naturligt, att det i Thora ofta förekommande ordet ῥῆμα favoriserats på bekostnad av λόγος, som mera hör samman med en hellenistiskvänlig inställning.

Denna olikhet mellan $\rho\eta\mu\alpha$ och $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ har Repo inte gripit ur luften utan klart demonstrerat genom en intressant begreppsanalys av dessa ord samt dess semitiska ekvivalenter. Resultatet av Repos analys är tvåfaldigt. Dels är $\rho\eta\mu\alpha$ begreppsmässigt besläktat med det gammaltestamentliga דבר och dess ekvivalenter, medan $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ däremot av de judiska LXX-översättningarna med all rätt betraktades som en för gammaltestamentligt tänkesätt främmande översättning.

I en avslutande specialanalys visar Repo, att $\rho\eta\mu\alpha$ och $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ inte heller inom LXX är helt synonyma: det förra har en mera konkret-real, det senare en intellektualistisk-abstrakt och generaliserande innebörd.

Ytterligare ett skäl för att $\rho\eta\mu\alpha$ favoriserats i LXX finner Repo i dess fonetiska likhet med אמר och מימרא , en likhet som för en arameisktalande översättare låg i öppen dag.

Denna korta anmälan kan inte ge en uttömmande redogörelse för det rika och intressanta innehållet i Repos bok. Författarens argumentering är i allt väsentligt övertygande och jag tror, att fortsatta undersökningar av språkbruket i LXX ha mycket att lära av denna studie. Till formen är Repo knapp och koncentrerad och ger mer än man är van att finna i avhandlingar av långt större omfång. Septuagintaforskningen i Finland har med Repos arbete ytterligare befast sitt goda anseende.

GILLIS GERLEMAN.

MIRIAM SELIGSON: *The Meaning of נפש מת in the Old Testament. (Studia Orientalia ed. Societas Orientalis Fennica XVI: 2.) 100 sid. Helsingfors 1951.*

נפש מת är ett av icke få uttryck i G. T., som ej fått en övertygande tolkning. Den vanliga översättningen »en död», »lik» el. dyl. tager icke tillbörlig hänsyn till ledet נפש. Förf. till föreliggande arbete har med rätta pekat på, att det icke finnes någon möjlighet att nå fram till en verklig uppfattning om betydelsen av uttrycket ifråga, förrän man sökt klargöra för sig den föreställningsvärld, som bildar bakgrunden. För sin undersökning utnyttjar förf. allmän-semitiskt material, speciellt assyrisk-babyloniskt.

Till förståelsen av נפש מת undersöker förf. ingående begreppet נפש i hebreiskan. Hon finner, att vanligt förekommande översättningar såsom andedräkt, blod, aptit, hals etc. dels äro inexakta, dels direkt felaktiga. נפש kan aldrig beteckna en kroppsdel. För t. ex. betydelsen »hals» ha

forskare stött sig bl. a. på kilskriftstexter. Förf. visar emellertid övertygande, att akk. *napištu* icke kan betyda strupe eller ev. näsa, mun, utan refererar till s. a. s. potenser hos dessa organ. Icke heller på ugaritiskt språkområde har *npš*, såsom ibland påståtts, varit ett uttryck för »hals». *נפש* översättes ofta med »individ». Detta kan försvaras, men att märka är, att ordet dock icke betecknar en av en art. Istället kan man, enligt förf., definiera *נפש* som ett osynligt själsstoff, som är bärare av instinkter och känslor hos kroppen. *נפש* anger, att subjektet är i besittning av en »vitalitet» i någon form.

Efter en undersökning även av begreppen *רוח* och *נשמה* och deras relation till *נפש* kommer förf. till resultatet, att *נפש מת* kan sägas utgöra den »mysteriösa» potensen hos en död. Dess yttre manifestation är kroppens avsaknad av rörelseförmåga och gradvisa upplösning. Den psykologiska bakgrunden är tron på sjukdoms- och dödsdemoner, som angripa människan.

Den tolkning förf. ger av det omstridda uttrycket *נפש מת* är väl motiverad och övertygande. De religionshistoriska paralleller, som förf. andrager till belysning av sin framställning, äro valda med gott omdöme och öka avhandlingens värde. Arbetet kan sägas ha principiell betydelse genom de belägg förf. ger för risker, som en uttolkare löper, när han fixerar ord och uttryck i G. T. i moderna termer utan att tillräckligt uppmärksamma den spec. israelitiska tankevärlden eller beakta den nyans uttrycket får genom att befinna sig i ett givet textsammanhang.

L. G. RIGNELL.

A. MURTONEN: *The Appearance of the Name YHWH outside Israel.* (*Studia Orientalia ed. Societas Orientalis Fennica XVI: 3.*) 12 sid. Helsingfors 1951.

I sin lilla uppsats pekar förf. inledningsvis på ställen i G. T., som synas visa, att man inom traditionen räknat med JHWH såsom gudsnamn även utanför Israel. Därpå ingår förf. på inskriftsmaterial från olika håll och dröjer särskilt vid kilskriftstexter från kassitertiden och tidigare. En serie namn anföres, som pekar på att tetragrammet varit känt inom babylonisk-assyriskt religionsområde. Med anförande av beläggställen söker förf. påvisa, att man även i ugaritiska texter möter ett gudsnamn JW.

Förf. kommer med ett beaktansvärt inlägg i en intressant religionshistorisk diskussion.

L. G. RIGNELL.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

SVAR TILL LEKTOR NYSTEDT

Lektor Nystedt avslutar sitt sista diskussionsinlägg med erkännandet, att en analys av det slag, som han utfört beträffande Nygrens åskådning, ibland måste komma att tjänstgöra som en Prokrustes-bädd. Detta erkännande vittnar tydligt om svårigheten att i detta meningsutbyte komma till tals på samma våglängd, ty här öppnar sig i själva verket ett svalg mellan två olika vetenskapsuppfattningar. Det kan enligt min mening aldrig vara riktigt, att någon som helst logisk eller fenomenologisk analys skulle kunna befria en från skyldigheten att sätta sig in i den behandlade författarens tankegång och vilken mening han inlagt i sin framställning. En riktigt utförd analys kan vederlägga en teori — men då är ju första förutsättningen, att teorin är rätt uppfattad och just *icke* stympad och lagd i Prokrustes-bädd.

Det är fortfarande här, som Nystedts huvudfel ligger. Han har omtolkat Nygrens framställning i psykologiserande riktning, och sedan går han i sin »analys» lös på denna av honom själv skapade vrångbild. I min kritik har jag påvisat, att detta är en misstolkning och att det alls icke är fråga om någon psykologisk undersökning. Nu tror sig emellertid Nystedt ha funnit en lämplig angreppspunkt, då han påpekar, att mitt bestridande av att Nygrens tes om »det spontana kärlekssinnetlagets specifika kristlighet» skulle *vila på* en psykologisk *undersökning* är alldeles onödigt, eftersom han själv bestritt detta. Nystedt skriver: »Vad jag påstått är endast att ifrågavarande tes *innebär* ett psykologiskt *påstående*». Men också detta är falskt. Han fortsätter: »När Nygren säger att kristendomens ethos förverkligats, . . .» Därom har Nygren, såsom jag framhöll i mitt förra inlägg, icke yttrat sig: »Egenarten hos det kristna ethos både i fråga om ideal och förverkligande är något som Nygren konstaterar utifrån en vetenskaplig jämförelse mellan kristendomen och olika filosofiska och religiösa åskådningar». Frågorna, som det gäller är ju dessa: Har kristendomen frambragt ett etiskt ideal och i så fall vilket? Och vidare: Har den anvisat någon väg till det så uppfattade etiskas förverkligande? Båda

dessa frågor äro av konstaterande art, men icke heller med avseende på den senare sker konstaterandet genom att man påvisar, att de eller de människorna har förverkligat det så eller så.

I slutet av punkt 1 frågar Nystedt: »Menar Lindström verkligen, att Nygren *med full rätt* kan dra slutsatser angående det kristna ethos' *förverkligande* genom att jämföra detta ethos med 'andra etiska *åskådningar*'?» Ja naturligtvis, om man rätt uppfattar, vad det är fråga om: Vilken väg anvisar kristendomen för det etiskas förverkligande? Vilken väg anvisar platonismen? Vilken stoicismen? Etc. Annorlunda blott om man missuppfattat det hela, som om det gällde, hur pass mycket eller litet den ena eller andra människan har förverkligat det etiska i kristen mening. Nygren har i varje fall inte fattat det som en vetenskaplig uppgift att svara på dylika frågor.

I punkt 2 frågar Nystedt: »Menar Lindström verkligen att vilket som helst innehåll måste kunna få plats inom vilken som helst form? Eller är detta bara fallet inom det etiska området? Nygren är i varje fall av annan mening. Utilitarismen och evolutionismen skall t. ex. inte få plats inom hans ram». Ett mera slående bevis på att Nystedt icke förstår skillnaden mellan kategori och ideal kunde han ej ha gett. Utilitarismen och evolutionismen falla nämligen kategorialt utanför det etiska. De äro själva »ramar» av annan innebörd. Nystedt har upptäckt, att dessa främmande ramar icke äro identiska med den etiska ramen men vad han icke upptäckt är, att det är kategorierna (»ramarna»), som utesluta varandra.

Det är fortfarande samma oförmåga att förstå skillnaden mellan kategori och ideal i Nygrens mening, som utgör bakgrunden till Nystedts diskussion av den påstådda cirkeldefinitionen av begreppen plikt och godhet hos Nygren. Betecknande för denna oförmåga är inte minst uttrycket »ett gott etiskt ideal enligt Nygren». När talar Nygren någonsin om något dylikt? Och vilken mening skall man inlägga i en sådan fras? Sannolikt äro vi på denna punkt inte så överens, som Nystedt förmodar.

Nystedt ställer ytterligare en direkt fråga till mig, som jag är angelägen att besvara, då svaret kastar ljus över hela hans framställning i punkt 3. Frågan berör Nystedts tes att Nygrens pliktetik utesluter kristendomens spontana kärleksideal och har följande lydelse: »Ger det någon rimlig mening att påstå att någon utfört en handling av spontan kärlek uteslutande därför att den var etiskt fordrad»? Om man bortser från den vanliga glidningen (»någon har utfört en handling») kan man ge denna fråga följande konkreta innehåll: Ger det någon rimlig mening, då Jesus säger: »Älsken edra ovänner (spontan kärlek) ... och varen så eder himmelske

Faders barn, ty han . . .» (Matt. 5: 44 f.). För kristendomen är ju Guds i hans kärlek grundade vilja = det etiskt förpliktande. Men för att rätt förstå Nygrens tal om den spontana kärleken såsom kristendomens etiska ideal är det nödvändigt, att fasthålla insikten, att Nygren icke använder ordet spontan i psykologisk betydelse. Ordet spontan har i hans framställning samma betydelse som ordet omotiverad, d. v. s. icke betingad av värdet hos det föremål, mot vilket kärleken riktas.

I mitt förra inlägg påpekade jag, att Nygren i sina etiska arbeten alltid talar om ett och samma subjekt i handlingens situation. Jag framhöll även, att Nystedt på en punkt observerat, att Nygrens framställning är korrekt, om man utgår ifrån att så är förhållandet. Nu undrar Nystedt, på vilken punkt han gjort denna iakttagelse. Jag hänvisar till sid. 98 i hans bok »Plikt och kärlek», där han sammanfattande säger, att Nygren trots allt resonerar ganska följdriktigt i sin filosofiska analys av relationen mellan form och innehåll, om man räknar med att han talar om »ett och samma subjekt vid en och samma tidpunkt».

VALTER LINDSTRÖM.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

DISKUSSION AV PROBLEMET FILOSOFI-TEOLOGI

I Bossey nära Genève var den 11—16 september samlade ett tjugotal representanter för teologi och filosofi från olika länder. Till grund för diskussionen hade avsiktligt lagts ett antal föredrag av allmänt orienterande art, och debatten kom att röra sig över mycket vida fält. Sitt huvudsakliga intresse torde också konferensen ha fått såsom en inventering över aktuella tendenser och ståndpunktstaganden.

Under de långa och intensiva diskussionernas gång kom emellertid vissa allmänna huvudlinjer i nutida tänkande över teologiska och religiösa frågor att framträda. Mot en spekulativ, existentialistisk och ontologisk tankegång bröt sig en i princip erfarenhetsinriktad och »nominalistisk». Enligt den förra är det filosofiens uppgift att ange innebörden av begrepp sådana som väsen, vara, existens. Ofta tänker man sig huvuduppgiften ligga i att uttrycka den verklighet som för förnuft och tänkande är en »chock» men just därigenom gör sin verklighetskaraktär gällande. Denna i vidsträckt mening existentialistiska riktning är samtidigt livsåskådningsfilosofi och metafysik och domineras i förvånande hög grad av Heidegger. Den andra riktningen däremot anknyter till empirisk fackvetenskap och modern formallogik och anser spekulationer över de traditionella allmänbegreppen vara, existens osv. vara meningslösa. Denna erfarenhetsinriktade filosofi, som på ett stundom förbluffande sätt förband radikalism i filosofiska ting med positiviteten i förhållande till religiös tradition, företräddes av engelsmän och amerikaner, medan tyskar, fransmän, schweizare och holländare kunde betecknas såsom existentialister i en eller annan form. Karakteristiska var dock vissa reservationer från franskt och schweiziskt håll till spekulationerna i Heideggers anda. En fransman, professor Paul Ricoeur från Strassburg, framhöll exempelvis såsom korrektiv en anknytning till Husserls kritiska analyser av vad som »föreligger» och i allt tänkande måste förutsättas. Samtidigt betecknade han existensfilosofien hos en del av dess representanter såsom en strävan att projiciera sin »konkreta men imaginära existens», vilket helt naturligt sker i den dra-

matiska uttrycksformen, och härvid blir naturligtvis gränsen mellan filosofi och dikt eller inbillning flytande.

Själva diskussionens gång föreföll karakteristisk. De två egentliga inledningsföredragen över ämnet teologi-filosofi hölls av Paul Tillich och Erwin Reisner och behandlade frågan ur i vidsträckt mening ontologiska synpunkter. Det vill säga de kom att röra sig om vad teologi och kristen tro måste förutsätta i fråga om allmän verklighetsanalys. Dessa föredrag framkallade endast en mera trevande diskussion, föranledd av en viss kritik gentemot ett alltför långt drivet accepterande av spekulativ filosofisk tradition. Däremot gav redogörelserna för läget i de olika länderna upphov till ivriga uppgörelser och ivrig kritik av allt »ontologiskt» från de nya empiristerna sida.

De inledande översiktterna kommer så småningom att tryckas och torde kunna påräkna stort intresse såsom orientering över några av de nyaste försöken att driva religionsfilosofi i anknytning till modern empiri och ny »analytisk» filosofi. Oxfordfilosofen Michael Foster gav en utomordentligt klar bild av de egentliga intentionerna hos den nya empirismens huvudriktningar, vilka han sammanfattande kallade logisk atomism, logisk positivism och — i den modernaste formen — rätt och slätt analys. Amerikanen Paul Holmer, Kierkegaardforskare och radikal empirist, skildrade de förbindelser (connections) som för närvarande utgör ett huvudproblem i amerikansk filosofi. Det gäller ex. att finna förbindelserna mellan faktum och »föreskrift» och mellan religiös »akt» och vetenskaplig. Är teologiska satser sanna måste det kunna utredas, på vad sätt de står i förbindelse med andra sanna satser. Det måste även kunna anges, *varför* de är sanna.

Resultatet av de fyra dagarnas diskussion kan kanske inte sägas vara direkt och påtagligt. Men en sak torde för deltagarna ha stått klar. När ordföranden, professor Kraemer, betecknade institutet i Bossey som den plats inom Kyrkornas världsråd där »ansvarigheten för vetenskap, konst och filosofi» är särskilt kännbar gavs uttryck åt en allvarlig och långtsyftande tanke. Diskussionen visade också alla tecken på livfullt intresse och utpräglad vilja till uppgörelse och samarbete med nya tankar och nya människor.

Vid sista dagens förhandlingar diskuterades planer och program för fortsatt arbete. Det beslöts att en ny konferens skall hållas under år 1955. Temat kommer att bli sanningsbegreppet.

HARALD EKLUND.

DET TEOLOGISKA ARBETET INOM WORLD COUNCIL

I senare hälften av augusti 1954 samlas i Evanston i U. S. A. »the second Assembly» inom Världskyrkorådets ram. Huvudämnet är: »Kristus, världens hopp». Detta ämne kommer under konferensens första vecka att behandlas i de femton kommissioner, på vilka samtliga konferensdeltagare uppdelas. Utgångspunkten för deras arbete kommer därvid att vara ett studiedokument, som publiceras vid påsk 1954 och som är frukten utav tre somrars arbete inom den s. k. Advisory Commission. Efter fullbordat värv har nyligen ifrågavarande kommission upplösts. När första veckan av assemblyn nästa år förgått, grupperas alla konferensdeltagare om och fördelas på sex sektioner, vilka fått mer praktiska och konkreta ämnen på sin lott. Det är emellertid meningen, att dessa sex subtemata skola behandlas i ljuset av det stora huvudämnet, Kristus såsom hoppet. Utgångspunkten för de sex sektionernas arbete är vissa rapporter, som avgivits av sex delkommissioner i augusti 1953. Även dessa dokument äro oppublicerade intill 1954, och även de sex delkommissionerna ha efter fullbordat värv upplösts. Det är sålunda väl sörjt för sekretessen. En läsare av Paul S. Minear's diskreta artikel i *The ecumenical review* för oktober 1953, s. 1—9, kan dock få reda på åtskilligt. Något mera indiskret är jag själv i en uppsats i *Kristen gemenskap* 1953, s. 113—120 (se även Nils Ehrenström, *På resa till Evanston*, *ibid.*, s. 109—113).

De sex subtemata äro: kyrkans enhet, evangelisationen, de sociala problemen, de mellanfolkliga frågorna, rasproblemen samt till sist frågan om kallelsearbetet och lekmännen. Det första av dessa — alltså problemet om kyrkans väsen och kyrkans enhet — är det typiska, nästan konstanta debattämnet inom Faith and Order-grenen av ekumeniken, den gren som alltifrån starten haft de specifikt teologiska uppgifterna om hand. Såsom delkommission för ämnet om kyrkans enhet arbetade i augusti 1953 inte en ad hoc nytillsatt grupp av människor, utan man använde för ändamålet ett permanent utskott, nämligen arbetsutskottet inom Faith and Order. Sitt förberedelsearbete för Evanston har arbetsutskottet nu slutfört, däremot kvarstår det i de mera speciella Faith and Order-uppgifterna och skall såsom ständigt utskott i denna senare egenskap samlas en gång om året.

Faith and Order nyorganiserades i Lund 1952. Mötet i Lund ingick i raden av rena Faith and Order-möten, Lausanne 1927, Edinburgh 1937. Det är ovisst när ett nytt rent Faith and Order-möte härnäst kan komma till stånd. Kanske dröjer det 10 år. I Evanston bli de specifika Faith and

Order-problemen undanskjutna till assemblyns periferi. Inom arbetsutskottet lade man emellertid i somras upp långsiktiga planer, vilka tvivelsutan utmynna i ett framtida stort Faith and Order-möte, när och var vet ingen. Dessutom utbyggdes och verkställdes en del åtgärder, om vilka beslut fattats redan i Lund 1952 (jfr artikeln av K. E. Skydsgaard i oktobernumret av *The ecumenical review* 1953, s. 10—18).

Den nya organisationen, grundad i Lund i fjol, består däri, att *dels* en internationell Faith and Order-kommission tillsatts med ärkebiskop Yngve Brilioth som ordförande och med 85 medlemmar, vilka samlas vart tredje år, *dels* ett arbetsutskott utsetts med Oliver Tomkins som ordförande och med 25 medlemmar, vilka samlas varje år. Det var detta sistnämnda arbetsutskott som nu i somras för första gången var samlat, på Château de Bossey. Ur fackteologisk synpunkt var det utan tvivel denna sammankomst som var det mest intressanta under sommarens ekumeniska arbete, och då framför allt med hänsyn till de långsiktiga planerna på en ny omfattande, ännu så länge avlägsen Faith and Order-konferens (det rena förberedelsearbetet för Evanston var för Faith and Order-grenens del relativt betydelselöst).

Det teologiskt nya med mötet i Lund 1952 var den bibelteologiska ansatsen. Tidigare hade man inom Faith and Order börjat med kyrkorna: detta är den kyrkans lära, detta är en annan kyrkas lära osv. Men alla kyrkor ha ju uppkommit ur något. Kristus är grunden för alla kyrkor. Det bibelteologiska arbetet i skilda länder har under de senaste decennierna berett marken för ett helt nytt sätt att *närma* sig frågan om kyrkans väsen och enhet, att inte börja med kyrkorna utan börja med Kristus och Skriften. På mötet i Lund slog detta synsätt i viss mån igenom, under kritik av den äldre linjen inom Faith and Order, som var »kyrko»-centrisk utan att vara kristocentrisk. Efterdyningar av konflikten mellan gammalt och nytt gjorde sig kännbara ännu i Schweiz i somras. Men på det hela taget torde genombrottet redan ha skett. Vår viktigaste åtgärd var att tillsätta ett forskningsutskott, som skall behandla kyrkofrågan på bibelteologisk bas med kristologien såsom utgångspunkt. Detta utskott kommer att arbeta i åtminstone två avdelningar, en amerikansk och en europeisk. Båda avdelningarna få träffas i Evanston men komma sedan att arbeta var för sig. På den europeiska sidan ligger ledningen i händerna på Anders Nygren, som vid sin sida såsom sekreterare har professor Tom Torrance i Edinburgh. På den amerikanska sidan tänker man sig Robert Calhoun som ordförande.

Ett annat viktigt forskningsutskott, som också tillsattes nu i augusti,

kommer att befatta sig med begreppet »tradition». Ordförande är där Skydsgaard. Det är uppenbart, att dess arbetsuppgifter delvis skära sig med kyrkoutskottets och att dess arbetsresultat komma detta senare till godo. Ett tredje betydelsefullt forskningsutskott kommer att behandla det liturgiska problemet i alla dess aspekter. Här placerades bl. a. professorerna Peter Brunner från Heidelberg och Regin Prenter. Nordiska teologer äro överhuvud flitigt anlitade. (Det bör måhända tilläggas att docenten Vilmos Vajta, som annars inte tillhör Faith and Order's arbetsutskott men som fått rycka in som ersättare för en utebliven amerikan, gjorde en god insats i vårt samarbete nu i augusti.)

Hela Faith and Order-kommissionen samlas nästa år i Evanston, dels före och dels efter assemblyn.

GUSTAF WINGREN.

* * *

För bara ett halvår sedan riktade denna tidskrifts redaktör ett tack till professor Anton Fridrichsen, då denne i samband med avgången från sin lärostol lämnade sin plats även som medlem av tidskriftens redaktion. Den tid av vederkvickelse och arbetsro i emeritusåldern som han hade sett fram emot förunnades honom icke; endast 65 år gammal avled han den 16 november. Med hans bortgång ha svensk teologi och den nytestamentliga exegetiken i dess internationella vidd lidit en kännbar förlust.

Fridrichsens insatser som forskare och lärare kännetecknas av en ovanlig bredd, och den som ögnar igenom den långa förteckningen på hans skrifter frapperas av mångsidigheten i ämnesvalet. Orsaken härtill var dels en intuitiv blick för problem och väsentligheter inom hela det nytestamentliga fältet och långt utanför dess ramar, dels en beläsenhet som bottnade i en speciell sida av hans obändiga vitalitet: intresset för allt vad som rörde sig inom forskningen i ämnet i skilda länder, för vad som skrevs och för vem som skrev. I hans arbete genom åren är det likväl möjligt att skönja något av en utvecklingslinje, en tydlig koncentration och fördjupning på vissa punkter.

Med någon schematisering kan man säga att docentåren i Oslo (1916—1927) utgöra ett skede i Fridrichsens forskargärning, vilket domineras av hans intresse för den mera formella sidan av de nytestamentliga texterna.

Efter grundliga studier i klassisk filologi och med en omfattande beläsenhet i den antika litteraturen var han väl utrustad att ge sig i kast med begreppsstudier (t. ex. *Hagios-Qadoš*, 1916; *Gnosis*, 1927) eller med stilistiska perikopanalyser (t. ex. 1 Kor. 13, 1922). Därvid fastnade han dock icke i utanverken utan hade ett verklighetsvaket sensorium för innehållets valörer, för det som skilde palestinensiskt-judiskt tänkesätt från grekiskt och för vad som var särartat och särpräglat i urkristendomen. Vissa nya tongångar göra sig dock märkbara i den avhandling som lades fram för den protestantiska teologiska fakulteten i Strasbourg år 1925 (*Le problème du miracle dans le christianisme primitif*). I den med ett originellt grepp genomförda formhistoriska behandlingen av ämnet finner man iakttagelser och omdömen som röja en för sin tid ny och djärv blick för det unika i evangelietraditionen och de bakomliggande händelserna.

Den centralt bibelteologiska inriktningen träder öppet i dagen under åren i Uppsala, sedan Fridrichsen anmodats att söka den genom Gillis P:son Wetters förtidiga bortgång ledigblivna nytestamentliga professuren och tillträtt den under våren 1928. Det skulle för övrigt kunna sägas mycket om det sätt, varpå han slog rot i den svenska universitetsmiljön, stimulerades av den och själv åt olika håll verkade ovanligt stimulerande. Men vad hans egentliga gärning beträffar, så var det sannolikt undervisningen av tjugu- och trettioalets växande teologkullar — för vilka han från första dagen av sin uppsaliensiska verksamhet framstod som en lärare i särklass — som förde honom in på Nya testamentets kärnproblem. Den lilla Verdandiskriften *Vem ville Jesus vara?* (1931) blev den slående upptakten till en rad av studier i Jesusbilden i urkristendomens väsen. Själv har Fridrichsen omvittnat huru — i växelverkan med hans inlevelse i svenskt kyrkoliv av i dag — upptäckten av samfunds- och kyrkotanken i Jesu förkunnelse och i den urkristna litteraturen kom att verka befruktande på hans totalsyn på de nytestamentliga sammanhangen. Resultaten av arbetet på denna front finnas nedlagda i skriften om *Johannesevangeliet* (1939) och framför allt i ett flertal artiklar i samlingsverken *En bok om kyrkan* (1942), *Den nya kyrkosynen* (1945) och *En bok om bibeln* (1947), vid vilkas tillkomst han var en av de främsta impulsgevarna. Principiella synpunkter på den sidan av exeetikens uppgift formuleras i två artiklar med programförklaringens karaktär: *Realistisk bibelutläggning* (SEÅ 1936) och *Epilog* (SEÅ 1948). Genom sina skrifter och föredrag på den nytestamentliga teologiens område kom Fridrichsen att få en vittgående betydelse för svenskt teologiskt arbete över huvud, där hans impulser kunna spåras icke blott i de egentliga lärjungarnas arbeten utan

även inom andra av teologiens discipliner. Denna insats, så givande och krävande som den var, hindrade emellertid icke en fortsatt ymnig produktion av bidrag till den nytestamentliga filologien och stilistiken, under fullföljande av den del av livsverket som mest bidrog till hans internationella berömmelse.

Fridrichsens intresse och fallenhet för undervisning har redan betonats. Framför allt i de bibelteologiska uppsatserna känner läsaren något av den store pedagogens glädje att klargöra väsentliga ting. Det är väl icke heller en tillfällighet att denna del av hans arbete så gott som uteslutande är publicerad på svenska; den är framvuxen ur föreläsningar och föredrag, den är i sitt tryckta skick avsedd att läsas av präster, lärare och den teologiskt intresserade allmänheten i vårt land. Som benådad undervisare betydde han dock mest dels i sina akademiska föreläsningar, som satte djupa spår hos den ena teologgenerationen efter den andra, dels i sina seminarier där han, fostrande en imponerande rad av licentiater och doktorer, lyste med sina sig ständigt förnyande idéer och kombinationer, och där han värmdes med sin beredvillighet att dela med sig uppslag och med sin förmåga att upptäcka och uppmuntra lärjungar.

Till fromma för det intensiva forskningsarbetet som bedrevs under hans ledning gav Fridrichsen — måhända icke utan suckar från bibliotekshåll — liv åt en flora av publikationsserier: *Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis* och *Nytestamentliga avhandlingar* för dissertationer, som till ett antal av 18 ventilerades under hans ledning; *Coniectanea neotestamentica* för filologiska och *Symbolae biblicae Upsalienses* för bibelteologiska undersökningar, vilka tack vare dessa serier fördes ut i världen. Att åt teologer och även åt lekmän på området skänka inblickar i det aktuella exegetiska arbetet var ett väsentligt syfte med *Svensk exegetisk årsbok*, vars första årgång kom 1936, och som nu går ut till de över 700 medlemmarna i Uppsala exegetiska sällskap, spridda över hela landet och även i våra grannländer. Utan motstycke är det fyrsidiga blad med små vetenskapliga primärundersökningar och med recensioner som under de senaste åren med ojämna mellanrum gick ut till exegeter över hela jorden, tryckt och utsänt på bekostnad av utgivaren: *Nuntius sodalicii neotestamentici Upsaliensis*, en av alla mottagare uppskattad hälsning som bidrog till att uppehålla kontakten med fackkollegerna och de många personliga vännerna bland dem. Ett femtonårigt medarbetarskap i den föreliggande tidskriftens redaktion och impulserna till instiftande av Nathan Söderblom-sällskapet med dess publikationer samt till grundandet av *Studia Theologica* äro värda att här likaledes få ett omnämnande.

Står svensk teologisk forskning i en förblivande tacksamhetsskuld till Anton Fridrichsen, vilken kommer att gå till dess historia såsom en av dess färgstarka, vägvisande gestalter, så bör heller icke förglömmas de hans väsens gåvor som gjorde umgänget med honom till en aldrig likgiltig upplevelse. Hans hjärtliga generositet och andliga kraft, den senare något dämpad under de sista årens sjuklighet, hans rörliga, ständigt mottagliga och givande intellekt, med en underton av fäderneärvd fromhet under det frodiga framträdandet, alla dessa drag bidrogo var på sitt sätt till att göra honom till den personlighet som blev känd och uppburen långt utanför både teologiens och vårt lands gränser. Med hans bortgång glesnar ytterligare raden av markanta profiler i samtida teologi. Men liksom — oaktat hans starka sinne för pietet och minnen — all enbart bakåtblickande stagnation var honom främmande, så hedras hans minne bäst genom fortsatt arbete på de forskningens fält som han så gärna och lyckosamt odlat.

HARALD RIESENFELD.

* * *

Med Holger Mosbech døde den tredie theologiske Professor ved Fakultetet i Kjøbenhavn inden for mindre end et halvt Aar. Professor Mosbech var Lærersøn fra Nordjylland, Student fra Aalborg Kathedralskole og blev theologisk Kandidat fra Kjøbenhavns Universitet 1910. Aaret efter fik han Universitets Guldmedalje og tiltraadte en længere Studierejse til Tyskland. Efter Krigens Udbrud i 1914 fortsattes den til Norge og Sverige. Under sit Ophold i Göttingen kom han under stærk Paavirkning af Wilhelm Boussets nytestamentlige Forskning. Her lærte han virkelig, hvad eksegetisk Methode vil sige. Det blev den religionshistoriske Skole, der blev bestemmende for Mosbech som historisk-filologisk Forsker, medens hans specielle theologiske Indstilling i Hovedsagen var paavirket af den Ritschlske Skole og dens førende Navn i Danmark F. C. Krarup.

Omtrent samtidig med Forsvaret af sin Disputats om Essæismen ansattes Mosbech som Docent i Ny Testamente; men der maatte gaa hele tyve Aar, inden han fik sit Embede omnormeret til et Professorat. Dog sporedes der hos Mosbech ingen Bitterhed over dette. Han gjorde sit Arbejde paalideligt, trofast og solidt. Baade som Menneske og som Forsker ejede han den Ethos, der adler sin Mand. Som Videnskabsmand var han

kritisk til det yderste, som Menneske og Kristen var han præget af en barnlig Fromhed, der havde noget af Renhedens og Hellighedens Karakter over sig. I Selskab med Mosbech kunde man ikke andet end føle sig underlegen, baade i Henseende til Viden og ethisk Bonitet.

Den Forening af Fromhed og frygtløs Kritik, som H. N. Clausen, vor store liberale Theolog og Politiker i sidste Aarhundrede, gerne vilde forene i sin Person, fulgtes nøje ad hos Mosbech. Han ejede saavel Forskerens Kritik som Barnets umiddelbare Fromhed. Der var ingen Svig i ham. Over for andres Opfattelser af Theologien eller Forholdet mellem Tro og Viden var han tolerant til det yderste, blot han saa, at der laa Klarhed og Ærlighed bag Manden, ja ogsaa hvor han fandt Uklarheden, elskede han Manden, hvor uenig han end maatte erklære sig med ham. Derfor blev der noget sjældent irenisk over Holger Mosbechs Sind og Færden. Han stod for os som en af de rene af Hjertet, som vi savner imellem os, som Arbejdskraft, som Hjælper og som Ven. Men hans store instruktive Forfatterskab har vi tilbage, og der kan vi finde meget af ham selv. Det viser os hans store Viden, hans medfødte Beskedenhed, der aldrig tillod ham at stille sig i Positur, hans methodiske Kritik — og mellem Linierne hans inderlige Fromhed. Men direkte kommer den ikke til Udtryk i hans Bøger, saa lidt som den kom det i hans Ord. Han ejede for megen aandelig Blufærdighed til at lægge sit Indre aabent til Skue. Men netop fordi han kun viste sit Inderste indirekte, fik det en saa direkte Virkning, at vi aldrig vil glemme ham for det, han var og betød for os og for mange andre, vist ogsaa i vore Nabolande. Han har efterladt et Minde som de færreste.

SØREN HOLM.