

HEBREISK BERÄTTARSTIL¹

AV PROFESSOR GILLIS GERLEMAN, LUND

Mycket har under årens lopp skrivits för och emot vår nu gällande bibelöversättning, kanske mest emot. Senast för ett par månader sedan kunde man i en stockholmstidning läsa en artikel av det senare, kritiska slaget, som mynnade ut i kravet på en ny bibelöversättning. Artikelförfattaren var i exegetiska ting en lekman och i likhet med så gott som alla sina föregångare tog denne kritiker stilistiska värderingar till utgångspunkt för sitt angrepp.

Detta är något mycket karakteristiskt. Även den som saknar förutsättningar att självständigt bedöma och taga ställning till rent sakliga interpretationsproblem, anser sin kompetens som domare självklar, när det gäller stilen, den språkliga gestaltningen av bibelöversättningen. Saken är emellertid knappast så enkel. En kongenial översättning bör inte endast vara en sakligt korrekt tolkning. Den bör också i stilistiskt avseende ge en trogen bild av förlagan, förmedla samma estetiska intryck som originalet, så långt detta låter sig göra. Och då måste man gentemot den populära uppfattningen bestämt hävda, att den senare uppgiften, att stilistiskt bedöma grundtexten kräver väl så mycket av filologiskt kunnande och inlevelse som den sakliga interpretationen. En lekmannakritiker kan möjligen med en tämligen elementär insikt i Bibelns grundspråk diskutera sakliga detaljer i översättningen. Men vill han kritisera stilen i översättningen, måste han först ha skaffat sig en bild av originalets stil, och det har han i regel inte gjort. Vill han göra riktigt grundligt ifrån sig, citerar han med förkärlek ett och annat ställe ur Vulgata för att visa hur banal Kyrkobibelns tolkning är i jämförelse med den gamla, grandioست högtidliga latinska versionen, som får representera originalet.

Nu är det emellertid så — och det gäller framför allt Gamla testamentet — att stilforskningen i hög grad har försummats också av exegeter och semitiska filologer av facket. Mera näraliggande problem ha i första hand pockat på sin lösning, hermeneutiska, textkritiska och religionshistoriska. Särskilt är den gammaltestamentliga prosastilen, de israelitiska berättarnas framställningskonst så

¹ Installationsföreläsning den 7 maj 1949.

gott som utforskad. Man vet betydligt mer om profetstilen, inte minst tack vare Johannes Lindbloms undersökningar av de revelatoriska tillståndens psykologi, som ge den nödvändiga och tacknämliga grundvalen för mera direkta stilundersökningar på detta område. Prosaberättelsen utgör å andra sidan ett tacksammare arbetsfält för stilforskaren så till vida som den sakliga och filologiska interpretationen här i allmänhet är åtskilligt enklare än i profetiska och poetiska texter. Också när det gäller den hebreiska prosastilen, är det en lundsisk forskare, på en gång gräicist och semitist, som har röjt vägen för en bättre förståelse, nämligen Albert Wifstrand. Hans analyser av grekisk prosastil ha i stor utsträckning hyfsat frågeställningarna och fixerat problemen också för den som vill undersöka Gamla testamentets berättarkonst.

Man kan vid en sådan undersökning lämpligen taga till utgångspunkt en till synes obetydlig detalj, som är fullt iakttagbar också i en översättning, även om den kanske undgått de flesta bibelläsares uppmärksamhet. Gamla testamentet är ytterligt fattigt på indirekt anföring. I hela Genesis kan man, så vitt jag vet, inte finna mer än fyra exempel på denna uttrycksform. I stället förekommer så mycket mer av direkt tal. I Genesis är mellan 45 och 50 % av hela texten direkt anföring och förhållandena äro tämligen likartade för den gammaltestamentliga berättande prosan i dess helhet.

Denna förkärlek för direkt tal är symptomatisk för ett mycket betydelsefullt stildrag i Gamla testamentet, nämligen objektiviteten och berättarens anonymitet. I en indirekt anföring griper berättaren in på ett helt annat och mera effektivt sätt än som är fallet, när de agerandes egna ord återgivas. Bakom den indirekta anföringen ligger en arbetsprocess från berättarens sida. Han summerar och transponerar om. Vi ha inte på samma sätt som när vi höra personerna själva tala intrycket av att stå inför den objektiva verkligheten själv, så som den gripits i flykten. Det direkta talet ger oss en förnimmelse av att stå framför en scen, där aktörerna själva träda emot oss så levande att berättaren ingenting behöver förklara. I berättelsen om kung Davids äktenskapsbrott med Urias hustru, Batseba, heter det: »Men kvinnan blev havande; hon sände då åstad och lät underrätta David därom». Här skulle en nutida svensk författare ha satt punkt. Men den israelitiska berättaren gör ett karakteristiskt tillägg: »och hon sade: *jag är havande*». Batsebas ord lägga ingenting nytt till skildringen. Men berättaren anser det liksom inte nog, att han skildrar, vad som hände, omtalar Batsebas ärende. Vi måste höra Batsebas egna ord, hon måste själv agera.

Strax efteråt berättas det om, huru den bedragne Uria vid hemkomsten från kriget vägrade att gå in i sitt hus. Det heter: »Uria lade sig till vila vid ingången till konungshuset och gick icke ned till sitt eget hus. Detta berättade man för

David» — och så följer det i våra ögon onödiga tillägget — »och man sade: *Uria har icke gått ned till sitt hus*». Den roll berättaren tillmäter sig själv, kan knappast vara blygsammare. Hans skildringar måste ständigt bekräftas av de uppträdande personerna själva. Även om berättaren inte kan exakt ange, vilka dessa uppträdande personer äro, återges som regel deras ord i direkt tal: »En tid härefter blev så berättat för Abraham: *se Milka har ock fött barn åt din broder Nabor*», eller på ett annat ställe: »David och Samuel gingo till Najot och stannade där. Och det blev berättat för Saul: *se David är i Najot*» inte som vi skulle finna naturligt och som Kyrkobibeln har »att David var i Najot». Och inte heller den för oss ännu naturligare sammanfattningen »detta blev berättat för Saul», utan vare sig direkt eller indirekt tal.

I motsats till den moderna psykologiserande romanens allvetande författare, som ser in i och förklarar sina hjältars sjäsliv i deras finaste nyanser, föredrar den gammaltestamentlige berättaren att förklara och beskriva så litet som möjligt. Det objektiva skeendet är här allt. I scen efter scen rullas det upp, så påtagligt och omedelbart som om berättaren ville säga: »Så här var det, ni kan själva se det lika väl som jag, jag behöver ingenting beskriva eller förklara». I syndaflodsberättelsen kan berättaren inte nöja sig med att tala om, att Gud ångrade att han hade gjort människorna och beslöt att förgöra dem. Det är som om berättaren vore rädd, att hans åhörare skulle fråga honom: »Hur vet du detta? Hur kan du känna till, vad Gud eller överhuvud någon annan tänker?» Och liksom för att gardera sig mot den invändningen lägger berättaren upp det hela på ett objektivt plan. Gud får själv yttra sig och tala om, vad han tänker. »Och Herren sade: *Människorna, som jag skapade, vill jag utplåna från jorden, ja, både människor och fyrfotadjur och kräldjur och himmelens fåglar; ty jag ångrar att jag har gjort dem*». Berättaren vet inte mer än sina åhörare om Guds avsikter. Han hör Gud själv tala om, vad han tänker företaga sig, och så göra hans åhörare. Inte heller känner sig berättaren bemyndigad att med egna ord skildra, vad som rör sig i en människas inre, vad hon har för planer och avsikter. Berättelsen om Davids bortkastade artighet mot ammoniterna inledes med följande ord: »En tid härefter dog Ammons barns konung, och hans son Hanun blev konung efter honom. Då sade David: *Jag vill bevisa Hanun, Nabas' son, vänskap, likasom hans fader bevisade mig vänskap*». David måste själv med egna ord tala om vad han tänker, annars kan berättaren ingenting veta därom.

Den hebreiske berättarens motvilja mot att framträda som allvetande författare går ännu längre än vad dessa exempel givit vid handen. Man kan iakttaga en stark återhållsamhet visavi alla subjektiva omdömen, och särskilt när det gäller att skildra emotionella tillstånd och förlopp, är vokabulären ytterst torftig:

När Natan i sitt strafftal till David, för att denne hade tagit Urias hustru, talar om den fattige, som bara hade ett enda litet lamm, heter det ingenstans, att den fattige mannen älskade sitt lamm eller att lammet var tillgivet sin herre. Natan säger, att lammet växte upp hos sin herre och hans söner, åt av hans bröststycke och drack ur hans bägare och var för honom såsom en dotter. Berättelsen gjorde ett mycket starkt intryck på David, och den verkar på samma sätt på oss, utan alla affektiva och emotionellt färgstarka predikat eller epitet. I samma kapitel omtalas, att Davids son med Batseba blev dödssjuk. Berättaren säger inte, att David oroades och ängslades, han låter honom i stället själv agera. Det heter, att David fastade och låg på bara marken över natten. Och när barnet dött, våga tjänarna inte tala om det för David.

Man tar nog inte fel, om man sätter denna dragning åt det objektiva i samband med den muntliga form, i vilken dessa berättelser traderats, även om detta inte ger hela förklaringen. Vi ha med berättare att göra, som stodo ansikte mot ansikte med sina åhörare. Samklangens med dem gjorde det nödvändigt att vara återhållsam med alla subjektiva omdömen. En allvetande författare kan vara påfrestande nog, om han vet alltför mycket, en allvetande berättare är direkt avskräckande. Själva konfrontationen med åhörarna gör objektiviteten i framställningsformen naturlig.

Nu finns det också i det hebreiska språkets själva struktur en egenhet som understryker intrycket av de gammaltestamentliga berättarnas objektivitet och anonymitet. Satsfogningen är i hebreiskan i långt större utsträckning än vi äro vana att se i skrift parataktisk. Hebreiskan är mycket sparsam med konjunktioner som ange logiska förhållanden mellan två satser. I stället är det vanligt, att huvudsatser radas till varandra, förenade med ett enkelt 'och'. »Noa var sex hundra år gammal och floden kom». Kyrkobibeln har här enligt svenskt språkbruk »när floden kom». I berättelsen om Jakobs brottnig med Gud heter det ordagrant: »Och han såg, att han inte kunde övervinna Jakob, och han gav honom ett slag på höftleden, och höften gick ur led». Kyrkobibeln har här inte mindre än två bisatser: »Och när han såg, att han inte kunde övervinna Jakob, gav han honom ett slag på höftleden, så att höften gick ur led». Det logiska förhållandet mellan de skildrade händelserna anges av översättningen i två riktningar: dels fixeras tidsföljden dem emellan, dels sätts de i samband med varandra som orsak och verkan.

Särskilt vid de s. k. halsatserna, som ange de närmare omständigheterna vid ett skeende eller ett handlande, föredrar hebreiskan att dispensera sig från varje slags logisk analys av satsernas inbördes förhållande. Vi läsa i Kyrkobibeln: »Abram slog upp sitt tält, så att han hade Betel i väster och Ai i öster». I den

hebreiska texten heter det endast: »han slog upp sitt tält — Betel i väster och Ai i öster». I berättelsen om de tre människors besök hos Abraham säger Sara enligt Kyrkobibelns översättning: »Skall jag föda barn, så gammal som jag är». Hebréen knyter samman satserna med ett och: »Skall jag föda barn och jag är gammal».

Vi ha i dessa exempel inte att göra med av berättaren avsikligt valda och beräknade stilmedel. Det hebreiska språkets struktur gör detta parataktiska uttrycks sätt till det enda naturliga. Men det intryck detta stildrag gör på oss blir detsamma: det förstärker berättarens objektivitet och anonymitet. De händelser och omständigheter som skildras, äro sedda, inte från berättarens subjektiva synpunkt, utan utifrån. Vi få ingen logisk analys ifrån berättarens ståndpunkt. Vi få bara en kedja av händelser med de agerande placerade var och en på sin plats. Den logiska analysen av händelsernas och de agerandes inbördes förhållande får åhöraren själv göra, om den inte omedelbart ger sig av sig själv. Skildringen gör intryck av att ställa fram händelserna själva till betraktande, fångade i flykten, precis som de hände. Det ser inte ut att vara någon egentlig arbetsprocess i berättarens inre. Han behöver inte stå bredvid för att beskriva och förklara.

Som nämnt är parataxen ett för hebreiskan naturligt uttrycks sätt, hör med till själva språkets struktur. Radandet av sats samordnade med ett enkelt 'och' är i en hebreisk text på intet vis uppseendeväckande, kan inte betraktas som ett avsikligt stilmedel. Det intryck en så uppbyggd berättelse gör, blir emellertid helt annorlunda, om den ordagrant översättes till ett annat språk med andra uttrycksmedel, t. ex. latinet eller vårt eget språk. För både latinskt och svenskt skriftspråk är parataxen så långt ifrån naturlig och självklar, att den i stället verkar direkt frapperande, i varje fall om den uppträder så talrikt som fallet är i Gamla testamentets berättelser. Den får här karaktären av stilmedel. Man frågar sig ovillkorligen, vad som är anledningen till detta skrivsätt, vilken effekt författaren vill uppnå. Vår kyrkobibel har också, som vi sett några exempel på, i stor utsträckning ersatt originalets parataktiska satsfogning med konjunktionella bisatser. Och latinet är till sin syntaktiska struktur om möjligt ännu mera artskilt från hebreiskan än vårt eget språk. I latinet med dess talrika konjunktioner, dess ablativus absolutus och participialkonstruktioner får den parataktiska satsförbindelsen i hög grad karaktären av specifikt stilmedel. Den är i latinet mera talspråk än skriftspråk och i skrift hör den egentligen hemma i den lägre, komisk-realistiska prosan.

Men i den latinska bibeln, där originalets parataxer i stor utsträckning bevarats och sålunda påtvingats texter av vitt skilda slag, blir resultatet tämligen överraskande. Där kan den parataktiska satsfogningen ibland göra ett rentav

högtidligt, sublimt intryck. Tag t. ex. orden i skapelseberättelsen, *dixitque Deus: fiat lux, et facta est lux*. Denna sats var under 1600-talet föremål för åtskillig diskussion utifrån stilistiska synpunkter mellan bl. a. Boileau och Huet och i ett nyligen utkommet arbete har en framstående tysk stilforskare, Erich Auerbach analyserat orden. Han säger bl. a.: »Gerade das Fortlassen der Kausalverbindung, der blosser Bericht des sich Vollziehenden, der anstelle des Verbindens und Verstehens ein staunendes Beschauen setzt, welches nicht einmal wagt, verstehen zu wollen, gibt dem Satz seine Grösse».¹ Auerbach har utan tvivel rätt i sin stilanalys. Men den gäller för den latinska översättningen, däremot inte för det hebreiska originalet, från vilket de latinska orden äro ordagrant översatta. I sin hebreiska språkdräkt ha orden ingenting av den sublimes storhet som utmärker den latinska satsen. Parataxen är i originalversionen det naturliga, självklara uttryckssättet, den kan inte på samma vis som i latinet tjänstgöra som stilmedel, förmedla ett kvalificerat estetiskt intryck.

En av förutsättningarna för att denna berättelsetyp skall kunna odlas ligger utan tvivel i kompositionen. I patriarkberättelserna liksom i skildringarna från domar- och kungatiden ha vi i mycket stor utsträckning att göra med ytterst korta berättelser. Många av berättelserna i Genesis och Exodus sträcka sig inte över tio versar, andra kunna omfatta ett helt kapitel. Men även dessa något längre berättelser äro uppdelade i ett antal korta, avgränsade scener. Dessa scener ha i regel mycket få aktörer: två, tre eller på sin höjd fyra. Men det händer så gott som aldrig, att mer än två personer samtidigt deltaga i ett samtal. Av en grupp samhöriga talar i regel endast en. De tre männen som besökte Abraham i Mamre tala och bete sig som om det bara vore fråga om en enda. I Gen. 34 utgöra de agerande två grupper, Sikems invånare och Dinas bröder, men man har hela tiden intrycket, att samtalet föres mellan två personer. I Josefsberättelserna talar Juda å brödernas vägnar och Daniel för de fyra ynglingarnas talan i Babel. Uppträder en tredje, måste en av de båda förut agerande avlägsna sig. Så finns det i berättelsen om Rebeckas trolovning bara två personer samtidigt på scenen: när Laban uppträder, försvinner Rebecka, och när Rebecka möter Isak, försvinner Elieser lika plötsligt. Förhandlingar med flera deltagare upplösas och fördelas på ett antal delscener med bara två förhandlingsparter. Och dessa delscener ordnas kronologiskt: det hände först, sen det. Detta efter vartannat hänger intimt samman med berättarens objektivitet och anonymitet. Där den allvetande författaren saknas, han som griper in och lägger till rätta, som framträder som ciceron — där han saknas, måste i stället finnas något fast utstakat, en fåra, i vilken händelsernas ström kan flyta fram, och en sådan fåra har den

¹ Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern 1946, s. III.

gammaltestamentlige berättaren funnit i det kronologiska arrangemanget, som låter den ena scenen följa på den andra i tidsföljd.

Man skulle av det som här sagts om den gammaltestamentliga berättelsen och dess uppdelning i korta, avgränsade scener, lätt kunna få den uppfattningen, att den till sin karaktär är i hög grad atomistisk och osammanhängande. Och det är, som jag redan påpekat, sant att berättarstilen i Gamla testamentet, om man ser på kompositionen, gör ett föga enhetligt intryck. Skarvarna mellan de olika blocken äro påtagliga, de olika berättelserna och berättelsegrupperna ligga ofta tämligen oförmedlat bredvid varandra. De äro inte som i eposet grupperade kring några stora hjältegestalter, som hålla skildringarna samman och ge dem enhetlighet och stadga. De gammaltestamentliga berättelserna äro horisontellt osammanhängande, oförmedlade. Men det finns i dessa berättelser något annat som binder dem samman och ger dem en enhetlighet av djupare slag än som enbart kompositionen någonsin kan ge åt en episk diktykel. Den förut nämnde Auerbach talar om en vertikal enhetlighet. Det som håller de gammaltestamentliga berättelserna samman har med religionen att göra. Huru olika de gammaltestamentliga gestalterna än äro sinsemellan, ha de dock alla ett gemensamt: Gud har utvalt dem och fostrat dem till att vara redskap åt honom, till att tjäna hans vilja och hans syften. De äro inte som de homeriska hjältarna en gång för alla presenterade och sedan sig tämligen lika livet igenom. I Gamla testamentet få vi se livsöden, människor som ständigt stå under Guds hårda hand och som därunder fostras och utvecklas till individuellt särpräglade personligheter. Medan Odysseus vid hemkomsten i grund och botten är precis densamme som han var, när han två årtionden tidigare lämnade Ithaka, ligger det, som Auerbach påpekar, en lång personlighetsutveckling, ett gripande livsöde mellan den unge Jakob, som narrar till sig förstfödsörätten och välsignelsen, och den gamle gubben som gråter över älsklingssonens blodiga livklädnad. Han har varit ett redskap för högre syften, och därför har han måst formas och ombildas nästan till oigenkännlighet. Samma långa väg fick David gå, innan det av den unge harpospelaren, som hotades till livet av Sauls avundsjuka, blev den gamle, trötte, av intriger i sitt eget hus omgivne konungen.

Denna religiöst bestämda uppfattning av skeendet, denna historiefilosofi, om man så får säga, övar inflytande på själva stilen, på skildringstekniken i de gammaltestamentliga berättelserna. Auerbach har gjort en ytterst intressant jämförelse mellan Homeros' sätt att skildra och den framställningskonst som möter oss hos en gammaltestamentlig berättare. Lika litet som i Gamla testamentet flyter berättelsen i Iliaden och Odysseen fram i en jämn ström. Homeros har talrika inskott och utvikningar, ofta formade till idylliska bilder och behagfulla

genremålningar, som parentetiskt stoppas in i framställningen. Man kunde vänta, att dessa utvikningar på något sätt skulle träda i bakgrunden och därigenom åt berättelsen skapa ett slags perspektiv i tid och rum. Det är emellertid inte fallet. Man har vid läsningen av Homeros intet intryck av perspektiv, där somligt står i förgrunden och somligt i bakgrunden. Här ligger allt som berättas i förgrunden, allt får samma belysning och framställs som lika närvarande. Varje ny person eller sak som träder fram på den homeriska scenen, måste ordentligt hållas fram i ljuset och i detalj beskrivas till ursprung och utseende. Den blir anledningen till en ny, aktuellt presentisk skildring, där ingenting blir utsagt eller endast antytt. Auerbach anför som exempel på denna skildringskonst scenen ur Iliadens 19. sång, där det berättas om, hur den hemkomne Odysseus blir igenkänd på grund av ett ärr på benet. Den detaljerade och spännande skildringen av vad som försiggick vid hemkomsten avbrytes av en lika detaljerad och spännande berättelse om hur Odysseus ådrog sig detta ärr under en vildsvinsjakt, när han i sin ungdom en gång var på besök hos sin morfader, Autolykos. Nu står plötsligt denna händelse i förgrunden som det enda närvarande i berättarens tankar. Vi få veta, var Autolykos bodde, hans släktförhållanden, hans karaktär, hans beteende vid dottersonens födelse. Så följer den unge Odysseus' besök hos morfadern. Det berättas utförligt, hur han hälsas välkommen och undfägnas med köttet av en femårstjur ifrån hjorden. Så sover man och nästa morgon blir det jakt. Uppbrottet skildras noga, likaså hur vildgalten uppspåras, hur Odysseus under striden med honom blir sårad i benet, förbindes, tillfrisknar och så småningom återvänder till Ithaka, där han måste svara på föräldrarnas oroliga frågor. Ingenting tas här summariskt, ingenting ställes i bakgrunden. Det ges inte rum för några frågor eller gissningar. Det aktuellt närvarandes ljus faller över varje scen.

Emot denna skildring ur Odysseen ställer Auerbach som kontrast berättelsen om hur Abraham prövas av Gud, det 22. kapitlet i Genesis. »En tid härefter hände sig, att Gud satte Abraham på prov. Han sade till honom: 'Abraham!' Han svarade: 'Här är jag.' Och han sade: 'Tag din son Isak, din ende son, som du har kär, och gå bort till Moria land, och offra honom där som brännoffer, på ett berg som jag skall visa dig'.» Redan denna ingress ger anledning till många obesvarade frågor. Var befinna sig de agerande? Varifrån kommer Gud? Varför ville han pröva Abraham? Därom säges ingenting. Vi höra bara deras ord, abrupt och oförmedlat som ropade ur natten: Guds stränga befallning och Abrahams undergivna och beredvilliga: »Här är jag». Allt annat förbigås med tystnad. Tungt och målmedvetet rullar berättelsen vidare: »Bittida följande morgon lastade Abraham sin åsna och tog med sig två sina tjänare och sin son

Isak. Och han högg sönder ved till brännoffer och bröt upp och begav sig på väg till den plats som Gud hade sagt honom.» Här finns inte rum för några beskrivningar av resan eller av landskapet, som man vandrar igenom. Lika litet ge tjänarna eller åsnan anledning till några utvikningar, inte heller veden eller kniven. De ha inte fått ett enda epitet. Om resan få vi bara veta, att den varade i tre dagar. Härom heter det: »På den tredje dagen lyfte Abraham upp sina ögon och såg platsen på avstånd». Detta, att Abraham lyfter upp sina ögon, är den enda gest och överhuvud det enda som berättas från resan. Det är, som Auerbach säger, som om Abraham under hela resan inte har sett vare sig åt höger eller vänster och som om han hade undertryckt alla livsyttningar hos sig och sina följeslagare med undantag av fötternas enformiga trampande. Det som ligger mellan de två polerna, Guds befallning och befallningens fullgörande på Moria berg, är en tom tidsrymd, den förbigås under tystnad, berättaren liksom håller andan i väntan på vad som skall komma. Inte heller Isak ger anledning till någon utvikning. Berättaren består honom visserligen med en apposition: »Tag din son Isak, din ende son, som du har kär». Detta är emellertid ingen beskrivning av Isak utan tjänar bara att understryka, hur svårt provet var för Abraham, och att Gud är medveten därom.

I denna berättelse har endast sådant ställts fram i ljuset, som är av betydelse för berättarens syfte, det övriga ligger i dunkel. Belysningen faller på handlingens avgörande höjdpunkter, det som ligger däremellan har fått träda i bakgrunden. Tid och rum äro obestämda, tankar och känslor outtalade. Allt är spänt och oavbrutet inriktat på ett mål.

Det som här sagts om denna Genesisberättelse, gäller om Gamla testamentets berättande prosa i stort. De homeriska dikterna ge ett till tid och rum begränsat skeende, man skulle nästan kunna säga en episod i det historiska skeendet. Man har ingen svårighet att tänka sig andra, av detta oberoende händelsesammanhang. Gamla testamentet däremot vill ge världshistoria, och världshistoria styrd enligt en gudomlig plan. Ingenting har här episodisk karaktär. Varje moment betraktas som ett led i det världshistoriska skeendet. Allt som sker står i tjänst hos en osynlig verklighet. De agerande personerna äro redskap åt den gudomliga viljan. Det är denna övertygelse som ger perspektiv åt berättelsen, låter ljuset falla klart över vissa detaljer av skeendet, medan andra ligga i dunkel.

Det myckna outsagda ger en känsla av att den gammaltestamentliga berättelsen är till bristningsgränsen fylld med innehåll och problematik, med tankar och lärdomar om den osynliga verkligheten. Och så är det begripligt, att den fromme i alla tider under tåligt försjunkande i texten har sökt hämta fram dessa lärdomar, har sökt ständigt på nytt tyda och tolka orden. Däri ligger också exe-

getens egentliga uppgift: att tränga in till en allt djupare förståelse av bibeltexten. På många vägar söker exegeten lösa den uppgiften. Stilforskningen är en av dessa vägar. Den kan måhända synas en och annan periferisk. Men också den vägen leder, som denna föreläsning har sökt i någon mån visa, in mot centrum, mot det som är kärnan i Gamla testamentet, det religiösa budskapet.

1800-TALET'S SVENSKA PRÄSTERSKAP OCH DEN BRUTNA GEMENSKAPEN INOM PRODUKTIONSLIVET

AV TEOL. LIC. BERNDT GUSTAFSSON, LUND

1. PROBLEMET

Genomgripande förändringar har under de senaste hundra åren skett inom det svenska samhällslivet och ställt kyrkans män inför svåra sociala problem. Inte minst inom det ekonomiska livet har nya former vuxit fram, som det kyrkliga samhällstänkandet haft att taga ställning till. Hur bedömde då prästerskapet det nya, när detta första gången mötte, och vilka motiv var avgörande vid denna bedömning?

Ett av de väsentligaste problemen härvidlag är frågan om förhållandet mellan arbetare och arbetsgivare. Medan tidigare dessa båda parter inom produktionslivet stått i ett personligt gemenskapsförhållande till varandra, antingen produktionen försiggick inom familjen, dit tjänstehjon, gesäller, lärlingar och andra arbetare räknades, eller den försiggick inom en större grupp, såsom vid bruken, bröts med industrialiseringen gemenskapen sönder. Frågan är då hur prästerskapet ställde sig till denna utveckling och vad som låg bakom deras ställningstagande. Detta problem, den brutna gemenskapens problem, har inte minst i den aktuella teologiska sociala diskussionen intagit en framstående plats. Det kan vara tillräckligt att erinra om den rapport, som 1942 avgavs av en engelsk kommitté, bestående av industrimän och anglikanska teologer, där det hävdades, att »den brutna gemenskapen måste återställas på så sätt att alla, som är anställda i ett visst företag eller i något offentligt arbete, kan bli medvetna om att de gemensamt har ansvar inför samhället för sitt företag och sitt arbete».¹

Av så mycket större intresse är det då att undersöka hur prästerskapet inom den svenska kyrkan reagerade just i den situation, då brottet i den tidigare naturliga gemenskapen mellan arbetare och arbetsgivare skedde och vad som bestämde dessa reaktioner. En sådan undersökning är måhända också ägnad att kasta ljus över den aktuella sociala problemställningen beträffande produktionslivet.

¹ Cit. efter R. T. Brooks, *The economic consequences of the Church*, 1944, s. 37.

2. PROBLEMETS SOCIALA BAKGRUND

En närmare bestämning av vad problemet gällde för 1800-talets prästerskap kan icke ske utan en undersökning av problemets sociala bakgrund. En sådan undersökning är nödvändig för förståelsen av de sociala motiven, som bestämde prästerskapets ställningstagande i den nya situationen. En analys av problemets sociala miljö intar därför en naturlig plats i undersökningen.²

Vad det gäller är *hur* gemenskapen bröts och vilka nya former, som kom i stället för de gamla inom produktionslivet.

Före industrialiseringen hade arbetare och arbetsgivare stått i ett personligt gemenskapsförhållande till varandra. De utförde ofta gemensamt det arbete, som förelåg. Så var fallet framför allt inom hantverket. Gemenskapen sträckte sig också utanför arbetslivet. Ännu på 1870-talet intog gesäller och lärlingar i Stockholm sina måltider hos mästaren och bodde hos denne, varvid bostad och vivre ingick i lönen, men på 1880-talet började gesällerna skaffa sig egna bostäder, och det blev allt vanligare, att de även gjorde sig oberoende av husbondens kosthåll, varvid lönen kom att helt utgå i kontanter.³ Redan mot frihetstidens slut hade emellertid en klass av gifta gesäller uppkommit, som ej längre hörde till mästarens familj eller kosthåll.⁴ Gemenskapen i arbetet bestod emellertid alltfört inom hantverket, men med industrialiseringen även inom hantverksyrkena bröts också denna gemenskap.

Vid bruken och vid övriga landsbygdsindustrier med brukshushållning hade gemenskapen mellan arbetare och arbetsgivare ej varit lika omfattande. Likväl rådde här ett personligt förhållande dem emellan, som skapade en känsla av gemenskap, ömsesidigt förtroende och ömsesidigt ansvar. Den patriarkaliska anda, som fanns vid bruken, saknar fullkomligt motstycke inom fabriksrörelsen. Brukspatronen kände sig försörjningsskyldig gentemot sina arbetare. En uttjänt arbetare åtnjöt alltid pension i någon form. Skulder, som växte arbetarna över huvudet, efterskänktes. Arbetarna åtnjöt sjuk- och arbetslöshetshjälp, ett förhållande som sällan beaktas.⁵ Arbetsgivarnas ansvar för arbetaren sträckte sig även till denne som kristen. Vid många bruk hölls i äldsta tid morgon- och aftonbön, och ännu efter 1800-talets mitt anställde arbetsgivare särskilda predikanter för sina arbetare.

² Jfr F. Holmström, *Metodisk inledning till en kristen socialetik*, 1943, s. 149 ff.

³ S. Erixon, *Dagligt liv i helg och söcken* [i: *Arbetets söner*, 1, 1944], s. 46.

⁴ E. Söderlund, *Stockholms hantverkarklass 1720—1772*, 1943, s. 127, 276 ff.

⁵ E. Heckscher, *Svenskt arbete och liv*, 1941, s. 309; T. Gårdlund, *Industrialismens samhälle*, 1942, s. 358 ff. Jfr också skildringen av de patriarkaliska förhållandena vid fabriker i Marks härad ännu på 1890-talet, där brukshushållningen då ännu var rådande. G. af Geijerstam, *Anteckningar rörande fabriksarbetarnes ställning i Marks härad*, 1909, s. 18 ff.

Arbetare och arbetsgivare har i dessa fall tillsammans utgjort vad Cooley kallat för en primär grupp. Denna utmärkes av »ett slags sympati och ömsesidig identifiering, för vilket ordet 'vi' är det naturligaste uttrycket». I denna grupp lever man »i känslan av det hela och finner sin viljas huvudsyften i den känslan».⁶ Väsentligt för den primära gruppen är »en viss sammansmältning av individerna till ett gemensamt helt».⁷ Samtliga dessa bestämmingar till den primära gruppen är uttryck för gemenskap.

Med industrialiseringen sprängdes denna primära grupp inom arbetslivet och gemenskapen bröts sönder. Vi-känslan försvann och i stället blev förhållandet mellan arbetare och arbetsgivare av operativ och institutionell art.⁸ Den primära gruppen ersattes av en sekundär.⁹ Det visar sig framför allt i tre nya former för ekonomiskt liv och umgänge: bolagsformen, det fria avtalet och det rena löneförhållandet.

Som arbetsgivare uppträder från 1800-talets mitt i allt större omfattning aktiebolag, där subjektet ej längre är personligt utan rent ekonomiskt.¹ Gentemot arbetarna företrädes här arbetsgivareparten av anställda tjänstemän, vilkas möjligheter till förståelse av arbetarnas behov måste vara begränsade av trycket uppifrån från bolagsstyrelsen och nödvändigheten att skapa vinst åt företaget.² De verkliga arbetsgivarna är i själva verket de många aktieägarna, vilka i regel saknar varje kännedom om arbetarnas förhållanden och också varje möjlighet att påverka dessa i önskad riktning. Bolagsstyrelsen åter företräder blott aktieägarnas intressen.³ Där brukshushållningen fanns kvar vid denna tid, kan man dock i viss mån tala om en primär grupp, som förhållandena i Marks härad på 1890-talet visar. I regel har emellertid i och med aktiebolagsformen ett institutionellt förhållande mellan arbetare och arbetsgivare ersatt det personliga. En rad mellanled har skjutits in mellan arbetstagare och arbetsgivare, och deras intressen är inte längre identiska eller kan av dem uppfattas som identiska.

Väsentligt för förhållandet mellan arbetare och arbetsgivare var också att tjänstehjonsavtalet ersattes av friare avtalsformer.⁴ Tjänstehjonsavtalet innebar

⁶ C. H. Cooley, *Social organization*, 1909, s. 23.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Om begreppsparet primär—institutionell grupp se E. Faris, *The nature of human nature*, 1937, s. 41.

⁹ Om sekundär grupp se T. T. Segerstedt, *Demokratiens problem*, 1939, s. 41 ff.

¹ Se Gårdlund, s. 196.

² Jfr Copec, *Commission Report*, 9, *Industry and property*, 1924, s. 29.

³ Jfr G. Renard—A. Dulac, *L'évolution industrielle*, 1912, s. 202.

⁴ A. Montgomery, *Svensk socialpolitik under 1800-talet*, 1934, s. 165 f. Inom de smärre industrierna användes tjänstehjonsavtalet ännu mot slutet av 1800-talet. Se ex. Träarbetaren april 1896.

en stark bundenhet av arbetaren till arbetsgivaren och arbetsgivaren till arbetaren. Avtalet löpte på ett år, och det kunde brytas innan året löpt ut endast om tjänstehjonet visade sig okunnigt eller odugligt i tjänsten »eller deri visar otrohet eller uppstudsighet» eller också om husbonden ej gav tjänstehjonet dess rätt, varmed menades att husbonden skulle det »med försvarligt underhåll och tjenligt husrum förse».⁵ Varken husbonden eller tjänaren kunde emellertid bryta avtalet utan vidare. På landet var det kronofogden eller länsmannen, i städerna magistraten, som upphävde avtalet.⁶ Husbonde och tjänare var sålunda bundna vid varandra. Förhållandet dem emellan var tänkt som ett gemenskapsförhållande. Detta framgår också därav, att om tjänaren blev sjuk, så ålåg det husbonden att sköta och vårda honom.⁷ Med de nya avtalsformerna blev emellertid uppsägningen fri å ömse sidor, och arbetsgivaren hade inget ansvar för arbetaren, när denne var sjuk. Vid driftsnedläggelser hade arbetsgivaren inga förpliktelser mot arbetaren utan var fri att säga upp honom.

Med den fria uppsägningen sammanhänger de nya löneformerna. Enligt tjänstehjonsavtalet utgick lönen per år. Lönen var då också en blandad natura- och kontantlön. Årslönen ersattes emellertid med timlön eller dagspenning, och lönen in natura föll bort. Därmed upphörde också det sista av arbetsgivarens försörjningsskyldighet gentemot tjänstehjonet. Naturallönen var avpassad efter behoven och var oberoende av prisstegringar. Den var i viss mån ett underhåll från arbetsgivarens sida. När lönen endast utgick i penningar, fick arbetaren själv svara för sitt underhåll. Den gamla gemenskapen mellan arbetsgivare och arbetare var bruten. Förhållandet dem emellan hade blivit blott ett rent löneförhållande. Arbetaren sålde sin arbetskraft för ett visst pris, vilket arbetsgivaren var förpliktad att erlägga, men i övrigt var båda parter fria från förpliktelser. Tidigare, när arbetare och arbetsgivare bildade en primär grupp och utgjorde en naturlig gemenskap inom produktionslivet, bestämdes arbetarens lön ej av arbetets resultat eller omfattning utan av hans levnadsbehov.⁸ Arbetsgivaren kände sig då ansvarig för arbetarens livsuppehälle och var det också enligt lag, och arbetare och arbetsgivare stod i ett starkt beroende av varandra.

När detta beroendeförhållande upplöstes, försvann också vi-känslan och känslan av samhörighet och gemenskap. Den gamla gemenskapen inom produktionslivet var bruten.

⁵ Kongl. Maj:ts förnyade nådiga legostadga för husbönder och tjenstehjon af den 23 November 1833, s. 5; S. Erixon, Tjänstefolk och lantarbetare [i: Notiser från Arbetarnas kulturhistoriska sällskap 1934].

⁶ Legostadga, s. 5.

⁷ Ibidem, s. 6.

⁸ Jfr K. Vontobel, Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus, 1946, s. 100.

Redan tidigare hade emellertid denna gemenskap varit bruten. Det fanns också före industrialiseringen grupper av arbetare, som endast stod i rent löneförhållande till sina arbetsgivare. Det var daglönarna. Daglönare förekom från äldsta tid inom bergshanteringen.⁹ Sin största användning fick de dock inom jordbruket under 1800-talet. Genom tillfälliga dagsverken hos bönderna försörjde sig inhysesfolk och backstugusittare, till en del också torpare och hantverkare, vilka grupper mer än fördubblades mellan 1800 och 1870.¹ Några förpliktelser mot dessa utöver lön för fullgjorda dagsverken, vilka skedde på egen kost, hade ej de olika arbetsgivarna. Relationen mellan arbetare och arbetsgivare var här visserligen på ett vis direkt och personlig, men vi-känslan och känslan av samhörighet och solidaritet saknades. Arbetsgivaren kände ingen försörjningsskyldighet gentemot dessa, som gjorde dagsverken än hos den ene, än hos den andre.

Det har sitt intresse att konstatera att redan den brutna gemenskapen inom jordbruksnäringen ställde prästerskapet inför ett nytt och allvarligt socialt problem. Detta sammanhänger med att den brutna gemenskapen inom produktionen ej endast skapade ett nytt förhållande mellan arbetare och arbetsgivare, utan också fick betydande sociala följder. Främst måste nämnas den otrygghet, som arbetaren kom att leva under. Medförde det gamla systemet med sammansatt natura- och kontantlön att arbetaren blev starkt bunden till arbetsgivaren och tillät detta system mycket små variationer i levnadsvanorna, så köptes å andra sidan friheten för arbetaren i det nya förhållandet länge för ett högt pris. Åtskilliga av de sociala problem, som följde i industrialiseringens spår, måste betraktas som följder av den brutna gemenskapen. Arbetaren stod helt utan arbetsgivarens stöd vid sjukdom, arbetslöshet och ålderdom. Utan att fasthålla vid dessa sociala följder av den brutna gemenskapen inom produktionslivet kan man ej riktigt förstå prästerskapets reaktioner inför denna brutna gemenskap.

3. PRÄSTERSKAPET OCH DEN BRUTNA GEMENSKAPEN MELLAN HUSBONDE OCH TJANARE

Redan de alltsedan 1700-talets mitt i allt större omfattning tillväxande grupperna av daglönare inom jordbruket hade ställt prästerskapet inför den brutna gemenskapens problem inom arbetslivet. I hög grad belysande för reaktionerna inför detta problem är den behandling det fick av biskop Carl Adolf Agardh

⁹ E. Sommarin, Bidrag till kännedom om arbetareförhållanden vid svenska bergverk och bruk i äldre tid till omkr. år 1720, 1908, s. 16 ff.

¹ Montgomery, s. 16.

i Karlstad i ett anförande 1846.² Intressant är hur Agardh knyter samman den sociala nöden med den brutna gemenskapen inom arbetslivet. Pauperismen berodde på den nya organisationen av arbetet, som »först under det sista seklet» tagit en fastare form, och allmännare utbrett sig, »daglönare-systemet».³

Detta system innebar att arbetsgivaren, av Agardh kallad »arbetsägaren», ej var bunden vid arbetaren, och att arbetaren ej var bunden för mer än en dag. »Skillnaden från det förra systemet är, att då arbetare och arbetsägare voro förut med hvarandra förbundna för längre tid, ersättningen bestod icke egentligen i penningar, utan i det directa upfyllandet, genom husbonden, af arbetarnes behof, t. ex. uti husrum, i underhåll, i bränsle, och på landet i odlingen af jord för arbetarens egen räkning. Ersättningen för arbetet var då uppskattad ej ensamt efter värdet af arbetets produkt, utan tillika efter arbetarens behof. Någon brist, någon nöd kunde således egentligen icke upstå, emedan deremot att arbetaren arbetade dag för dag för samma husbondes räkning, måste denna sörja för hans underhåll, under hela tiden; oftast för året, understundom för lifvet, ja äfven för flera generationer.»⁴

Den brutna gemenskapen inom arbetslivet hade emellertid, enligt Agardh, även fått moraliska följder. »Den första verkan deraf är att arbetet nedsättes och förnedras till en *vara*, som får ett handelspris, som stiger och faller efter världsmarknaden, och conjuncturernes omvexlingar.» Även arbetet kom sålunda att ändra karaktär, och blev från en sedlig handling av arbetaren, vilkens person som arbetets sedliga subjekt krävde hänsyn från arbetsgivaren, till en handelsvara, som köptes och såldes utan hänsyn till något sedligt subjekt för arbetet. Arbetet kom därigenom att deklasseras. Ty arbetet var, menade Agardh, icke en vara utan »till sin natur lefvande» och det har »genom sig sjelf ett moraliskt värde, och bör icke komma till likhet med den döda varan, som endast äger ett materiellt».⁵

När Agardh sedan mot upplösningen av gemenskapen inom arbetslivet skall hävda gemenskapen och den ömsesidiga samhörigheten, griper han tillbaka till den primära gruppen. »Den närmaste och naturligaste grupperingen inom människolifvet är den patriarkaliska, utsträckt först till familjen, innefattande sedan en förening af individerna sinsemellan icke genom blodsband, utan genom andra

² C. A. Agardh, Arbetsklassens förändrade ställning orsaken till tilltagandet af vanvårdade barn. Tal hållet vid Wermländska föreningens för vanvårdade barn första sammanträde den 16 Mars 1846. Tr. 1846.

³ Agardh, s. 15.

⁴ Ibidem.

⁵ Agardh, s. 17.

icke mindre ädla band, emedan de äro fria. Vi skole finna, att ju mera det patriarkaliska tillståndet varit organiseradt och utbredt, desto mera har människoslägtet alltid varit lyckligt.»

Mot den primära gruppen ställdes daglönaressystemet, d. v. s. den sekundära gruppen. Genom detta system hade samhället sönderfallit i atomer och arbetarna blivit »var för sig enstaka främlingar på jorden».⁶

Någon annan möjlighet att återställa den brutna gemenskapen inom arbetslivet än en återgång till de gamla patriarkaliska förhållandena såg ej Agardh. Därigenom skulle arbetarens värde höjas och det yttre bandet mellan arbetare och arbetsgivare kunde lätt övergå »till ett inre, till en mild och tröstande känsla af tillgifvenhet». Men arbetsgivaren måste då »sörja för sina underlydande i *samma riktning* som för sin familj. Hvad skulle man säga om den fader, som gaf sin hustru och barn penningar att lefva för.»⁷ På samma sätt är det för Agardh en orimlighet att söka lösa den sociala nöd, som följde i den brutna gemenskapens spår och där penninglönen ersatte den gamla patriarkaliska omvårdnaden, utan att återgå till den primära gruppen inom arbetslivet.

I hög grad belysande för Agardhs syn på hithörande frågor är några uttalanden redan 1837.⁸ Familjelivet är, menade han, »villkoret för all moralitet och all sällhet inom borgerliga samfundet». Det samhälle »som minst gynnar isoleringarne derifrån, som minst öppnar tillfället för medborgarnes lösryckande, är just det samhälle, som kommer idealet närmast, som längst motstår upplösningen och det moraliska förderfvet».⁹

Sedligheten var för Agardh i hög grad bunden till den primära gruppen och de personliga relationerna. Det patriarkaliska umgänget mellan arbetare och arbetsgivare var villkoret för vad Agardh menade med sedlighet i förhållandet dem emellan, medan de institutionella och opersonliga relationerna mellan arbetare och arbetsgivare genom att isolera och lösrycka dem från varandra medförde allvarliga moraliska vådor.

Det pauperismens offer sökte var »icke bröd, icke allmosor, icke skydd; nej, han söker en bror, en far, en moder, en vän». »Detta är menskliga behof, födan är blott ett djuriskt; och är han icke, så usling han är, företrädesvis en menniska? Fråga honom och du skall få höra, att det som felas honom, är att han är öfver-

⁶ Agardh, s. 18.

⁷ Agardh, s. 22.

⁸ Agardh, Om De lägre Folkklassernas Uppllysning. Tal, hållet vid Allmänna Sammankomsten med Föreningen till Utspridandet af Nyttig Folkläsnig i Carlstads Stift, den 22 Julii 1837. Tr. 1838.

⁹ Agardh, Om De lägre Folkklassernas Uppllysning, s. 41.

gifven eller förskjuten, ensam på jorden.»¹ I dessa ord möter åter samma syn på gemenskapens och den primära gruppens betydelse för lösningen av de sociala problem, som redan det gamla samhället före industrialiseringen brottades med. Någon annan möjlighet att lösa den sociala frågan såg Agardh icke.

Av betydelse är också att se hur även upplösningen av banden mellan arbetsgivarna och de lagstadda tjänarna fick en mycket allvarlig bedömning av många bland prästerskapet. Det visar, vilken betydelse gemenskapen mellan arbetare och arbetsgivare tillmättes, och det är också ägnat att belysa, vilka motiv, som legat bakom reaktionen mot den brutna gemenskapen mellan arbetare och arbetsgivare inom industrien.

Så menade kyrkoherden i Väckelsång, teologie professorn Nils Lindgren i ett tal 1861, att förhållandet mellan husbönder och tjänare endast på få ställen var sådant som det borde vara. Av detta tal framgår också, hur stort inflytandet ännu var från den gamla melanchtonskt färgade hustavleetiken när det gällde synen på gemenskapen inom arbetslivet, vilket samband kommer att tagas upp till undersökning längre fram. »Hustafnan», yttrade Lindgren, »som borde utgöra den gällande regeringsformen i alla hushåll, är måhända i de flesta bortglömd, och dess bud öfverträdas uppenbarligen både af befallande och lydande. Fordom ansågo sig husbönder och tjenare vara på det närmaste förenade, och tjenaren flyttade mången gång ej förr, än han antingen flyttade under eget tak eller ock flyttade i grafven. Nu qvarstannar man sällan i tjenst på samma ställe mer än ett eller annat år och bekantskapen och umgänget upphöra vanligen så snart tjenstetiden är slutad.»²

Även i förkunnelsen återspeglade sig det nya förhållandet mellan husbonde och tjänare, varvid framhölls hur det gamla personliga förhållandet efterträts av ett institutionellt, där det endast krävdes prestation och motprestation, lön och arbete, men ingen hänsyn till arbetets handlande subjekt. I en predikan av prosten i Hällestad i Linköpings stift, doktor P. J. Emanuelsson på tionde söndagen efter Trefaldighet hette det sålunda: »Fordom betraktades tjenaren såsom en medlem af familjen och utgjorde ett föremål för husbondefolkets välvilja och omvårdnad, hvilka tjenaren lönade med trohet och flit. Nu är han ett legohjon, som man begagnar tills vidare, men om hvars framtida välfärd, om hvars odödliga själ man icke det ringaste bekymrar sig, och tjenaren söker att komma ifrån sina åligganden med möjligaste minsta besvär. *Ett lagförhål-*

¹ Agardh, Om De lägre Folkklassernas Upplysning, s. 40.

² N. Lindgren, Tal hållna af Nils Lindgren, tillagnade äkta makar, föräldrar och barn, husbönder och tjenare, 1861, s. 34. Om Lindgren se G. Virdestam, Växjö stifts herdaminne, 4, 1930, s. 19 ff.

lande har inträdt i stället för det fordna kärleksförhållandet (kurs. här), man fordrar å ömse sidor mycket af hvarandra, husbonden arbete och tjenaren lön, det finnes ingen fördragsamhet och sjelfförsakelse, därför trifves man icke längre tillsammans, utan gör ofta ombyte. Då nu familjen är samhällets rot, huru skall väl det sednare kunna befinna sig väl, när den förra är anstucken af röta? Hvad vittnar den tillvexande fattigdomen, de många brotten, den stora hopen af dem, som icke vilja arbeta, eller kunna få något arbete, det allmänna missnöjet och knotet, kringgåendet av lagarna, om icke att samhället är sjukt?»³

Den brutna gemenskapen mellan arbetare och arbetsgivare tillmättes även här avgörande inverkan på de sociala förhållandena i allmänhet, vilket är av vikt att hålla fast vid. De sociala problemen fördes alla tillbaka på detta grundproblem, den brutna gemenskapen inom arbetslivet. Det man menade med sedlighet och som också var garantien för lyckliga sociala omständigheter, var bundet till familjen, den primära gruppen. De sociala förhållandena gick tillbaka på denna grupp och på de personliga relationerna. Det var där samhället hade sin rot. Samhället var sjukt, därför att gemenskapen inom familjen som producerande enhet ej längre fanns.

Belysande är härvidlag Emanuelssons syn på möjligheterna att råda bot på de sociala missförhållanden, som följt med den brutna gemenskapen. Samhället var, som han menade sjukt. »Och var skall det få en läkare, om det icke vänder sig till Gud, hvar ett läkemedel, om det icke vill använda det enda kraftiga — ånger och bättring?»⁴

Genom att framhäva den enskildes ånger och bättring som något för samhällets tillfrisknande väsentligt markerades ytterligare betydelsen av den primära gruppen och de personliga relationerna.

Tyvärr är det svårt att avgöra i vad mån Emanuelssons teckning av läget inom arbetslivet också tar hänsyn till förhållandet mellan arbetare och arbetsgivare inom industrien och överhuvud andra näringar än jordbruket. Det är möjligt, att begreppen husbonde-tjänare också använts om arbetsgivare och arbetare i allmänhet. Under alla omständigheter har den brutna gemenskapens problem inom arbetslivet stått klart och lösningen på problemet låg i en pånyttfödelse av de personliga relationerna och den primära gruppen, vilken pånyttfödelse i sin tur skulle ske genom en pånyttfödelse av de enskilda arbetsgivarna och arbetarna.

³ P. J. Emanuelsson, Predikningar öfver andra årgången af svenska kyrkans nya högmessotexter, 2, 1869, s. 175. Om Emanuelsson se J. A. Westerlund—J. A. Setterdahl, Linköpings stifts herdaminne, 3, 1919, s. 792 ff.

⁴ Ibidem.

Samma svårighet att avgöra vad som ligger i de oftast brukade begreppen husbonde och tjänare föreligger beträffande de flesta uttalanden från prästerligt håll på 1870—80-talen om den brutna gemenskapen inom produktionslivet. Någon direkt upplysning om reaktionerna inom prästerskapet gentemot de nya förhållandena mellan arbetare och arbetsgivare genom industrien och fabriksrörelsen kan därför icke erhållas ur dessa mera allmänt hållna uttalanden. De är dock i hög grad inte minst genom sin talrikhet ägnade att belysa frågan om prästerskapets syn på de nya ekonomiska förhållandena, särskilt förhållandet mellan arbetare och arbetsgivare. I dessa uttalanden erhålles framför allt en bild av hur prästerskapet tänkte sig att detta förhållande efter dess samhälls-syn och etiska åskådning borde vara.

Bland de mest typiska uttalandena är ett av dåvarande kyrkoherden i Torrlösa Sven Libert Bring från år 1880.⁵ »Förhållandet mellan husbönder och tjenare», menade Bring, »har i många hänseenden blifvit ett annat nu än det i förra tider var. I allmänhet har det *faderliga* förhållande, som fordom egde rum mellan båda, blifvit rubbat. Tjenarens frihet är större, lydnaden och underdånigheten mindre. Till följd av lyx och yppighet i lefnadssättet har afståndet mellan husbönder och tjenare äfvenledes blifvit vidgat. Husbönder och tjenare bo, äta, vistas icke så mycket tillsammans med hvarandra som förr.»⁶ Någon direkt återgång till de gamla patriarkaliska förhållandena ansåg Bring icke möjlig. Förändringen berodde för honom ej endast på ett enkelt sönderfallande av den primära gruppen. »I flera hänseenden sammanhänger nu denna förändring i förhållandet mellan husbönder och tjenare med tidsomständigheterna och man kan icke i det yttre föra saken helt och hållet tillbaka till det gamla.»⁷

Likväl menade Bring, att den primära gruppen inom arbetslivet måste återställas. Trots att de gamla patriarkaliska förhållandena ej kunde komma tillbaka borde »grundförhållandet mellan båda efter Guds vilja vara ett faderligt. Husbondemagten är en faderlig magt. Och der det rätta faderliga sinnet och kärleken hos husbönderna finnes, der kan fadersmakten ännu göra sig gällande. Vi skola icke kasta hela skulden på tjenarena för den nuvarande i så mycket sorgliga ställningen. Att tjenarena haft sin dryga del i denna skuld, förneka vi icke. Det sammanhänger med hela tidsandans rigtning, att sjelfsvåld och olydnad frodas inom tjenareståndet, liksom på så många andra håll, der lydnad och underdånighet borde finnas. Men här, då vi tala till och om husbönderna, vilja vi särskilt framhålla den skuld, som faller på dessa senare. *Husbönderna be-*

⁵ S. L. Bring, Ett hus som tjenar Herren. Några ord till husfäder och husmödrar, 1880.

⁶ Bring, s. 29.

⁷ Ibidem.

trakta ofta sina tjenare endast såsom legohjon och dagsverkare (kurs. här). Sköta blott tjenarena någorlunda sin tjenst, d. v. s. sitt arbete, och uträtta hvad som befalldes dem, så låter man dem för öfrigt lefva och skicka sig, som de vilja. Man menar sig icke hafva annat ansvar än att gifva sina tjenare deras lön och föda.»⁸

Det förhållande mellan arbetare och arbetsgivare, som Bring i likhet med andra inom prästerskapet ansåg borde råda, var uppenbarligen möjligt endast inom en familjehushållning av det gamla bondesamhällets typ. Produktionen måste försiggå inom den primära gruppen.

Den brutna gemenskapens problem var dock icke varken för Bring eller någon annan bland prästerskapet begränsat till själva familjehushållningens sönderfall. Det är av vikt att fastslå, att problemet för prästerskapet, i den mån material finns för en bedömning, ingalunda gällde den brutna gemenskapen endast inom arbetslivet, utan framför allt den brutna gemenskapen i förhållandena mellan arbetare och arbetsgivare även utanför själva arbetet. Genom att en person utförde arbete åt en annan uppstod mellan dessa båda ett förhållande med bestämda kristna förpliktelser, vilka omfattade hela människan som människa och medkristen, ej blott som arbetare, resp. arbetsgivare. Förpliktelsen mellan arbetare och arbetsgivare avsåg människan som helhet, både i hennes relation till Gud och i hennes relation till nästan.

Det var dessa förpliktelser, som ansågs äventyrade genom den brutna gemenskapen inom arbetslivet. Det väsentliga, som man vände sig mot, var därför upplösningen av de kristna förpliktelserna, d. v. s. ej den brutna gemenskapen i och för sig utan vad man menade följde med upplösningen av gemenskapen inom arbetslivet. En blott och bar återgång till den primära gruppen var ej tillräcklig. Dessutom fordrades att de kristna förpliktelserna inom denna grupp på nytt gjorde sig gällande.

4. PRÄSTERSKAPET OCH FÖRHÅLLANDENA MELLAN ARBETARE OCH ARBETSGIVARE INOM INDUSTRIEN

Frågan om förhållandet mellan husbönder och tjänare utgör bakgrunden till frågan om prästerskapets syn på de nya förhållanden mellan arbetare och arbetsgivare, som blev de allmänt gängse inom industrien och fabriksrörelsen. Här bröts gemenskapen inom produktions- och arbetslivet på ett betydligt mera markerat sätt än på något annat område. Arbetsgivaren var ofta ej längre ens en

⁸ Bring, s. 29 f.

person utan en rad anonyma aktieinnehavare.⁹ Det rena löneförhållandet och arbetets likhet med en handelsvara framträder ingenstans så tydligt som här.

Det är under sådana omständigheter i hög grad ägnat att förvåna hur få uttalanden, som gjordes från prästerligt håll, när industrialiseringen började ske. Möjligen var osäkerheten inför det nya alltför stor för att man skulle kunna ta upp detta till egentlig kritik. Möjligen ligger bakom de många klagomålen över de brutna banden mellan husbonde och tjänare också ett ställningstagande gentemot det nya.

Materialet för frågan om hur prästerskapet bedömde de nya förhållandena mellan arbetare och arbetsgivare inom industrien är därför skäligen magert. Bestämda slutsatser är av den anledningen uteslutna. Dock torde även ur tystnaden inför det nya, vilket betydde en så skarp brytning med prästerskapets hävdvunna sätt att se på förhållandet mellan arbetare och arbetsgivare, någon slutsats kunna dras. Denna tystnad kan knappast ha betytt ett godkännande av de nya förhållandena, men samtidigt såg man hur omöjligt det var att söka lösningen på problemet om den brutna gemenskapen inom produktionslivet genom en återgång till de patriarkaliska och personliga förhållandena. Tystnaden kan knappast innebära annat än att man saknade alternativ till den gamla lösningen på problemet. Den gamla lösningen på problemet om den brutna gemenskapen mellan arbetare och arbetsgivare var alltjämt den enda, men den gick inte.

Belysande härvidlag är kyrkoherde P. J. C. Wollins i N. Åkarp i Lunds stift uttalande 1878.¹ Han betonade »nödvändigheten af ett personligt och kärleksfullt förhållande mellan löngifvare och löntagare». Ett återvändande till det gamla patriarkaliska förhållandet mellan husbönder och tjänare var dock, menade han, »mångenstädes omöjligt». Men likväl var lösningen att söka efter den linjen. Ty »får kristendomens ande göra sig gällande bland oss, bland både husbönder och tjenare, arbetsgifvare och arbetstagare, så skall förhållandet blifva ojemförligt bättre än hvad det nu är. En husbonde borde anse det som en moralisk pligt att, om möjligt och för så vidt på honom beror, behålla kvar de tjenare han en gång tagit i sin tjenst, *behålla dem kvar för lifstiden* (kurs. här). Man säger, att sådant gemenligen är omöjligt, och klagar öfver tjenstefolkets anspråksfullhet, lätja, uppstudsighet o. a. s., och man har anledning nog dertill, men huru ofta är det icke husfäderna och husmödrarna sjelfva, som förderfva sina tjenare!

⁹ Se ovan s. 93.

¹ P. J. C. Wollin, Om den revolutionära socialismen. Tal hållet vid Fosterländska Föreningens i Carlskrona årshögtid den 25 Januari 1878. Tr. 1878. Om Wollin se H. Th. Ohlsson—L. Tynell, Lunds stifts matrikel 1908, s. 303.

Och äro de icke få, dessa som i christlig kärlek vårda sig om sina tjenare, råda, varna och hjälpa dem?»²

När det gällde industrien, kunde emellertid Wollin icke rekommendera en patriarkalisering av de nya förhållandena mellan arbetare och arbetsgivare, ehuru knappast av principiella skäl, utan därför att lösningen här icke var möjlig. »Se vi på de massor arbetare, som äro sysselsatta vid fabrikerna, så finna vi en återgång till det patriarkaliska förhållandet ännu omöjligare.»³

Något alternativ till patriarkaliseringstanken, vilken av Wollin trots allt hävdades för andra näringar än industrien, framfördes icke. Någon lösning på den brutna gemenskapens problem inom industrien gavs icke. I stället rekommenderades en rad sociala åtgärder »till nödens förebyggande eller afhjelpande». Ett kristligt förhållande mellan arbetare och arbetsgivare vore därför icke omöjligt, menade Wollin. »Dit räkna vi bl. a. att arbetsgifvaren vårdar sig om dem och till deras nytta begagnar det inflytande han eger öfver dem. Huru mycket godt har icke uträttats med dessa 'begravningskassor', '100-manna- och 100-qvinnoföreningar' och hvad de alla hete, som utgå från principen om ömsesidig hjälp, och hur mycket mera skulle icke kunna uträttas genom sådana hjälpföreningar samt genom sparbanker, lifränte- och kapitalförsäkringsanstalter, om blott människokärleken vore allmännare och varmare, och hvar och en gjorde hvad han kunde och borde till nödens förebyggande och afhjelpande? Och då det nu är möjligt att mot en ringa afgift försäkra arbetaren mot sjukdom och olyckor, bör då icke fabrikanter betrakta det som en moralisk skyldighet — och bör det icke blifva en juridisk — att göra det?»⁴

Ingen av dessa åtgärder syftade till att återställa gemenskapen inom arbetslivet. Någon lösning på det problemet fanns icke för Wollin, knappast för prästerskapet i övrigt heller.

Men kritik förekom likväl ofta mot de nya opersonliga förhållandena mellan arbetare och arbetsgivare inom industrien. För kyrkoherden i Väckelsång, Nils Lindgren, var de ett av tecknen på samhällets upplösning. Vid Konga prästsällskaps årsmöte i Väckelsång den 10 sept. 1873 menade han sålunda, att samhället var övermoget och gick sin undergång till mötes. Till mångfalden av symptom på detta räknade han även följande, en fullkomlig katalog av prästerskapets anklagelsepunkter mot det nya samhället och den sekundära gruppen inom produktions- och arbetsliv: »patriarkaliska förhållanden, med sin faderliga tukt och omvårdnad å ena sidan samt tjenares och underlydandes trohet och pietet

² Wollin, s. 17 f.

³ Wollin, s. 18.

⁴ Ibidem.

å den andra, utbytta mot arbetsgifvares likgiltighet och hårdhet samt arbetstagares dolskhet och hat; . . . ett till onaturlig höjd uppdrifvet, både för samhällets och den enskilda människans normala utveckling menligt bank-, industri- och bolagsväsen, ofta återkommande kriser, arbetets ytterligt utsträckta fördelning, omväxlande arbetslöshet och arbetsinställelse, alla varors och sjelfva jordegendomens våldsamt fluktuerande pris, svindlande vinstspekulationer samt förmögenhetsvillkorens snabba, icke sällan plötsliga förändringar och omflyttningar».⁵

Den brutna gemenskapen mellan arbetare och arbetsgivare kunde enligt Lindgren ej leda till annat än samhällets upplösning och undergång. Enda räddningen var uppenbarligen att genom kristendomen ett nytt förhållande av omvårdnad och trohet kom in mellan arbetare och arbetsgivare.⁶ Lindgren är sålunda en av de få, som verkligen i en patriarkalisering av de nya förhållandena såg lösningen på den sociala frågan i allmänhet och på den brutna gemenskapens problem i synnerhet. Denna patriarkalisering var emellertid möjlig endast genom kristendomen. Det rätta förhållandet mellan arbetare och arbetsgivare kunde åter inträda, endast om människorna åter började frukta Gud. »De som glömt budet: 'frukter Gud', glömma snart budet: 'ärer konungen och älsker bröderne'.»⁷

Lindgren förutsätter emellertid personliga subjekt som arbetsgivare. Där rent ekonomiska subjekt var arbetsgivare, var förhållandet ett helt annat. Det torde dock vara klart, att Lindgren lika litet som prästerskapet i övrigt godtagit rent ekonomiska subjekt som arbetsgivare. Därpå tyder hans kritik av vad han kallade »ett till onaturlig höjd uppdrifvet, både för samhällets och den enskilda människans normala utveckling menligt bank- industri- och bolagsväsen», liksom det förhållandet att han endast talar om personligt tänkta arbetsgivare.

Den fullständigaste kritiken gentemot de nya förhållandena mellan arbetare och arbetsgivare inom industrien förekom i en artikel i kyrkoherden i Gustafs, senare Rättvik, Per Pettersons tidskrift Evangelisk-Luthersk Kyrko-Tidning 1874.⁸ Artikeln är en översättning från tyskan, men införandet av den fullständiga översättningen bär tydligt vittne om att översättaren-tidskriftsutgivaren i stort sett har samma syn på dessa problem.⁹

⁵ Tvänne yttranden angående kommunismen [i: Teologisk Tidskrift 1874], s. 329.

⁶ Ibidem, s. 330.

⁷ Ibidem, s. 331.

⁸ Evangelisk-Luthersk Kyrko-Tidning 1874, s. 69 f. Om kyrkoherde Per Pettersson se P. A. Ljungberg, Vesterås stifts herdaminne, ny följd 1800—1880, 2, 1881, s. 64 ff.

⁹ Artikeln har hämtats ur »Der Pilger aus Sachsen». Evang.-Luth. Kyrko-Tidn. 1874, s. 28. Där uppges författarens namn till P. Engel. Jfr den norska översättningen, där namnet uppges vara Heinrich Engel. H. Engel, »Christendom eller Hedenskab? Det er nu Spørgsmaalet», 1874.

I artikeln framhölls, att nutidens sociala frågor gick tillbaka på en »naturalistisk sträfvan». Därigenom hade väg banats för socialismen, som var detsamma som naturalismen. Med naturalism menade artikelförfattaren, en tysk evangelisk präst, »den grundsatsen: 'Det är allt natur och det gifves ingen sedlig världsordning'». Avseende gjordes i ett sådant naturalistiskt betraktelsesätt »blott på en sedlig ordning efter naturlagarne». »Länge har man», heter det, »lärt arbetarne: Edert förhållande till arbetsgifvaren beror fullkomligt och blott på den sociala naturlagen af anbud och efterfrågan, hvarje vidare laglig reglering är öfverflödig; denna naturlag är tillräcklig; arbetare och arbetsgifvare stå till varandra såsom köpare och säljare; arbetet är en vara, utbjudes mycket deraf och det är föga efterfrågan, så varder den billig och i annat fall dyr. Allt böjde sig under denna bedrägliga visdom; man prisade den såsom det högsta framåtskridande, och såsom det osvikliga botemedlet mot alla sociala brister, och man kallade den stolt — vetenskap, och den, som vågade betvifla dess riktighet, föraktades såsom reaktionär och en ovetenskaplig människa. Den sociala vetenskapen ställdes under inflytelsen af dessa till socialdogm (troslära) upphöjda osanningar — och de sociala förhållandena hafva derigenom ohjelpigen skadats. Arbetet har man gjort till en vara; men när det bästa en människa gör, göres till en vara, hvad blir då arbetaren? *När andens och kroppens kraft först taxeras såsom vara, då förfaller arbetaren nödvändigt snart sjelf under denna taxation, och vid dessa människors naturalistiska åskådning af människorna är blott ett steg öfrigt för att komma i ett nytt trälldomstillstånd.*»

Det institutionella i de nya förhållandena mellan arbetare och arbetsgifvare framhövdes genom kritiken av synen på arbetet som en vara. Arbetaren var i det nya förhållandet inte arbetets sedliga subjekt, mot vilket arbetsgifvaren hade sedliga förpliktelser, utan även han en vara. »Anses arbetaren blott såsom en vara, så aflädes han nödvändigt sina sedliga egenskaper; ty hos en vara kan ej mera vara tal om sedliga egenskaper.»

Arbetet frigjordes från sambandet med sitt sedliga subjekt. Häri såg artikelförfattaren orsaken till den brutna gemenskapen inom produktionslivet. »I denna i alla arbetarekretsar utbredda lära om arbetet såsom en vara i förening med den andra om arbetarnes sjelfhjelp, hvarigenom man gjorde dem kloka på, att de voro beroende allena af sig sjelfva och ej behöfde bedja någon om något eller tacka någon för något, torde grunden isynnerhet behöfva sökas dertill, att alla sedliga afseenden allt mer träda tillbaka i förhållandet emellan arbetare och arbetsgifvare. I stället för trohet och lydnad å den ena och kärleksfullt deltagande och omsorg för arbetarnes väl å den andra sidan har trädtt ett föränderligt torgpris på arbetet. *Arbetaren lemnar arbetet och en annan penningen i ut-*

byte därför; vidare är man hvarandra ej något skyldig och har man ej att fråga efter hvarandra (kurs. här).»

Av detta institutionella förhållande mellan arbetare och arbetsgivare följde »nödvändigt arbetsinställelser, revolter, evig klagan öfver trolöshet, lojhet, girighet, hårdhjärtighet o. s. v.», allt uttryck för att gemenskapen inom arbetslivet var bruten.

Även bolagsformen inom industrien rönt kritik i artikeln, då den omöjliggjorde varje gemenskap mellan arbetare och arbetsgivare. »De många bolag, i hvilka intressenterna stå utan all närmare gemenskap med arbetarne och blott fråga efter den högsta möjliga utdelning, bidra ock i sin mån, så framt ej de tillsatte disponenterna äro desto ömmare om arbetarnes väl, att bryta det sedliga samband, som bör ega rum emellan arbetarne och herrarne.»

Den sociala nöden sattes även här i sammanhang med de nya institutionella och endast av opersonliga lagar reglerade förhållandena mellan arbetare och arbetsgivare. »Det har väl knappt gifvits någon tid, då de sociala förhållandena varit så tröstlösa och osäkra, som nu, ... Dessa förnyade arbetsinställelser, oroligheter, denna tuktlöshet och liderlighet ibland arbetare och i de yppiga kretsarne af börsens riddare med uppdagade stora bedrägerier ropa i öronen på vår tid: *Det är en förbannelse bringande lögn, att naturlagarne allena reglera människornas inbördes förhållande och att penningen är människornas högsta goda.* Ve världen, om hon förgäter, att människan är skapad efter Guds beläte och därför ett sedligt väsende, som med hela sitt lif står inför den helige och rättfärdige Guden, är för Honom ansvarig och utan Honom ej kan komma till ro, till frid och till lycka.»

Kritiken mot de nya förhållandena inom produktions- och arbetsliv utgick sålunda från en bestämd människosyn, som ansågs åsidosatt i de nya förhållandena. Människan hade ansvar inför Gud och var ett sedligt väsende. Mot denna människosyn ställdes människan i den nya produktionsordningen. Människan var här ej längre något sedligt väsende och behandlades ej som ett sådant. Hon hade inget ansvar inför Gud och inga förpliktelser utöver de rent ekonomiskt-juridiska. Detta var för artikelns författare och med all säkerhet också för översättaren-utgivaren innebörden av den brutna gemenskapen.

Det är av stort intresse att kunna fastställa att den prästerliga kritiken när det gällde den brutna gemenskapen inom produktions- och arbetsliv också var en kritik mot hela den vad man ofta kallar *kapitalistiska* produktionsordning, som också socialdemokratien vände sig mot. För Engel stod emellertid socialismen och den nya produktionsordningen på samma ståndpunkt. Båda utgick från den sekundära gruppen inom arbetslivet. För socialismen fanns inte samma

problem om den brutna gemenskapen mellan arbetare och arbetsgivare, som fanns för prästerskapet.

Prästerskapet utgick i stället från den primära gruppen. Det var emellertid en alldeles bestämd primär grupp, som man utgick från i sin bedömning, nämligen status oeconomicus, det ekonomiska ståndet, eller hushållsståndet i melancholisk mening som plantskola för en rätt kunskap om Gud och en rätt kristen fostran.

När däremot den engelska kommittén av industrimän och teologer 1942 hävdade att den brutna gemenskapen måste återställas, så skulle det ske »på så sätt att alla, som är anställda i ett visst företag eller i något offentligt arbete, kan bli medvetna om att de gemensamt har ansvar inför samhället för sitt företag och sitt arbete».¹ Den gemenskap mellan arbetare och arbetsgivare, som det här är frågan om, är en gemenskap inom produktionen, så att arbetare och arbetsgivare inför en större social grupp, samhället, gemensamt har ansvar för företaget i dess helhet. Någon personlig gemenskap rör det sig inte om. Det rör sig i stället om en gemenskap inom företaget i ekonomiskt hänseende, ett gemensamt ekonomiskt ansvar. Företaget utgör en grupp, ej två mot varandra ställda grupper av arbetsgivare och arbetare. Företaget som produktionsenhet är här underordnad en större grupp, samhället, och det är i förhållande till denna större grupp, som det bör finnas en gemenskap mellan alla inom produktionsenheten. Av moderna strävanden att återställa gemenskapen inom produktionslivet mellan arbetare och arbetsgivare intar strävandena för industriell demokrati främsta rummet. Denna innebär att arbetarna ges »en mera aktiv medverkan i fråga om företagets skötsel och drift».² Därigenom förändras arbetarens ställning till företaget. »Känner han sig uteslutande såsom en lejd arbetskraft, vilken icke har mer gemenskap med företaget än att ett byte arbetskraft—pengar sker, så måste detta inverka på hans trivsel och intresse. Kände han sig på det ena eller andra sättet ha verklig del i företaget och framför allt kännedom om sin egen roll i det stora sammanhanget och om företagets överblickbara framtid (inkluderande dess egna planer) så är det sannolikt att han skulle stimuleras därav och känna en trivsel, som i någon mån också kunde påverka arbetsresultatet.»³ Gemenskapen mellan arbetare och arbetsgivare motiveras här dels psykologiskt (arbetarens trivsel), dels rent ekonomiskt (större arbetsresultat). För 1800-talets präst-

¹ Jfr ovan s. 91.

² V. Åman, Arbetarnas fulla medverkan inom industrien [i: Teknisk Tidskrift 1944], s. 241. Se också Åman, Gör demokratin halt vid fabriksportarna [i: Samtid och framtid 6/1944], s. 36.

³ Åman, Arbetarnas fulla medverkan, s. 241 f.

terskap var emellertid frågan om den brutna gemenskapen ett etiskt problem, och motivet för kraven på ett återställande av denna gemenskap var etiskt-religiöst. Trots denna stora olikhet inrymmer den aktuella debatten om industriell demokrati många synpunkter, som sammanfaller med dem prästerskapet förfäktade under 1800-talet. Kritiken av förhållandet arbetare—arbetsgivare som ett blott »byte arbetskraft—pengar» hör dit. Dit hör också talet om »ömsesidigt förtroende» mellan arbetare och arbetsgivare som villkoret för den industriella demokratin.⁴ Det rör sig emellertid hela tiden om gemenskap inom den sekundära gruppens form. Samarbetet mellan arbetare och arbetsgivare är indirekt. De står inte sida vid sida i arbetet. Den naturliga samhörigheten inom den primära gruppen är ersatt av överenskommelser i form av kollektivavtal och andra avtal. Relationen mellan arbetare och arbetsgivare är opersonlig. Arbetsgivareparten känner ej alla sina anställda, och ofta finns en rad mellanled mellan arbetsgivaren och arbetaren.

Likväl blir gemenskapen mellan arbetare och arbetsgivare på ett sätt återställd, så snart företaget utgör en produktions- och arbetsgemenskap, där det finns gemensamma intressen och gemensamt ansvar. Men det är en gemenskap inom en sekundär grupp, medan prästerskapet på 1800-talet sökte lösningen på den brutna gemenskapen genom en pånyttfödelse av den primära gruppen.

Det är ett av de för det industrialiserade samhället utmärkande dragen att de primära grupperna, vilka här är betydligt mindre varaktiga och med svårighet kan rekonstrueras, har en mycket mindre räckvidd än inom det gamla bondesamhället, där de var livskraftiga och hade stor räckvidd. I ett industrialiserat samhälle kan endast en synnerligen liten bråkdel av produktionen försiggå inom primära grupper. Lösningen på problemet om den brutna gemenskapen kan därför här ej sökas efter den primära gruppens linje. Patriarkaliseringstanken saknar varje verklighetsunderlag inom den allra största delen av den industriella produktionen.

Frågan är då varför prästerskapet sökte lösningen efter den primära gruppens linje och vad som hindrade 1800-talets präster från att komma med en lösning på den brutna gemenskapens problem inom industrien. Vad låg bakom den prästerliga lösningen på problemet om den brutna gemenskapen med denna lösnings patriarkaliseringstanke?

⁴ T. Flybo, Företagsdemokratin ur arbetarnas synvinkel [i: Affärsekonomi 1947], s. 994.

5. MOTIVEN TILL PRÄSTERSKAPETS HÄVDANDE AV DEN PRIMÄRA GRUPPEN INOM ARBETSLIVET

Vi har, i den mån material erbjudit sig funnit, att prästerskapet inför mötet med industrialiseringen och de nya opersonliga förhållandena mellan arbetare och arbetsgivare hävdade gemenskapen inom arbetslivet såsom något väsentligt och omistligt. Vi tror oss också ha funnit, att prästerskapet för denna gemenskap hävdade den primära gruppen gentemot den sekundära, som var det normala och i regel det enda möjliga inom industrien. Vad för motiv ligger bakom detta?

Givetvis har det till stor del rört sig om en rent traditionalistisk inställning. Den primära gruppens överlägsenhet som gemenskapsform är uppenbar.⁵ Bondesamhällets livskraftiga primära grupper levde alltjämt kvar även som produktionsenheter, och många präster verkade i bygder, som var oberörda av industrien.

Denna traditionalism har emellertid ett bestämt socialetiskt innehåll. Nils Lindgren menade sålunda 1861, att »*hustafnan, som borde utgöra den gällande regeringsformen i alla hushåll* (kurs. här), är måhända i de flesta bortglömd»,⁶ varför förhållandet mellan husbönder och tjänare ej längre var detsamma.

Det är uppenbart, att den primära grupp, som de prästerliga uttalanden, vilka tidigare undersökts, vill hävda är hustavlans *status oeconomicus* i dess melanchtonska utformning.^{6a} Hushållsståndet var för Melanchton anlagt på att göra Gud känd.⁷ Det var i själva verket en plantskola för kristen tro och fostran. Här skulle kristna verk övas. Husbonden stod i Guds ställe. »Gud har här liksom satt eder husbönderna och matmödrarna i sitt ställe.»⁸ I förhållande till arbetaren var arbetsgivaren Guds representant: »... såsom husbonde tillhör det dig att i ditt förhållande till dina tjenare vara en Guds representant».⁹ Därför skulle han bestraffa självsvald och vårdslöshet hos arbetaren. »Såsom husbonde bör du ej lemna ifrån dig ditt husbondevälde, att dina tjenare tillåta sig själfsvald och vårdslöshet.»¹ Arbetsgivaren skulle bereda arbetaren en kristen fostran. »Husbönder ... skola genom huslig gudstjänst, genom bön, förmaning

⁵ Segerstedt, Demokratiens problem, s. 43 f.

⁶ Se ovan s. 98.

^{6a} Om hustavlans tre huvudstånd se H. Pleijel, De tre huvudstånden i äldre tiders Sverige [i: SvTKv 1948], s. 88 ff.

⁷ H. Olsson, Melanchton och den gammallutherska läran om de tre kyrkliga stånden [i: Från skilda tider, 1938], s. 468.

⁸ A. Blomgren, Gudsfruktan i det husliga och borgerliga lifvet, 1838, s. 128.

⁹ Ett stycke Hustafna, Evangelisk-Luthersk Kyrko-Tidning 1872, s. 21.

¹ Ibidem.

och varning söka leda sina tjenare på vägen till himlen; de skola begagna sin makt för att förhindra dessas lättsinne och glömska af Guds bud.»² Såsom Guds företrädare gentemot arbetaren skulle arbetsgivaren också ägna sina arbetare »en kristlig omsorgsfull vård».³ En kristen arbetsgivare kunde »icke afspisa arbetaren med en knappare kost och lön än rätt och billigt är».⁴

De kristna gärningar, som tjänstefolk och arbetare hade att öva enligt denna syn, var lydnad och trohet. Deras verkliga arbetsgivare var Gud själv. »Somliga äro tjenare. Äfven de hafva ett stort ansvar. Det är idel gåfvor af Gud, som äro åt deras vård anförtrodda. De skola troget, efter bästa förmåga, utträtta allt, som åt dem gifves i uppdrag, vetande att der icke deras jordiska husfäder se dem, der de kunde, utan att desse finge veta det, vara försumlige eller oredlige, der ser dem Herren i himmelen.»⁵ Trogna tjanare kunde blott finnas, där gudsfruktan fanns. »Kristi anda gör trogna tjenare.»⁶ En sådan tjanare såg ej till arbetets hårdhet eller lörens ringhet. »Vore ock tjensten hård, så skall den lättas, om du ser upp mot himmelen och kärleken till Herren får besjåla dig. Vore husbondefolket besvärligt, så skall din ställning kännas betydligt behagligare, om du betänker, att du derofvan har en mild herre. Vore ock lönen ringa, så likväl — hvilken stor och herrlig lön, om du kan hugna dig dermed, att du har Guds välbehag öfver dig, Guds frid uti dig, herrlighetens krona framför dig! Försöken, I tjenare, att en vecka utföra eder tjenst såsom för Herren, och I skolen finna, att eder tjenareställning förljufvas och förherrligas!»⁷

Väsentliga var de ömsesidiga förpliktelserna, faderlig omsorg och trogen lydnad. Genom uppfyllandet av dessa förpliktelser blev Gud känd, men också bereddades därigenom både arbetsgivare och arbetare för evigheten. I ett rent löneförhållande mellan arbetare och arbetsgivare kunde dessa ömsesidiga förpliktelser, för vilka dessutom alltid användes uttryck, hämtade från umgänget inom den primära gruppen, ej anses uppfyllda. De förutsatte enligt prästerskapet en primär grupp med personliga relationer.

Den frågan återstår då att lösa, varför prästerskapet ej kunde frigöra sig från denna förutsättning och söka hävda gemenskapen inom arbetslivet utifrån den sekundära grupp, som var det normala och enda möjliga inom industrien. Då orsakerna till att prästerskapet var bundet av denna förutsättning torde få sökas

² B. A. Kjellmark, Predikningar öfver andra årgången af Nya Högmessotexterna, 1876, s. 141.

³ Evangelisk-Luthersk Kyrko-Tidning 1872, s. 21.

⁴ P. J. Emanuelsson, Predikningar öfver Svenska Kyrkans Evangelier, 1, 1876, s. 360.

⁵ Kjellmark, s. 450.

⁶ Evangelisk-Luthersk Kyrko-Tidning 1872, s. 21.

⁷ Ibidem.

i hustavleetikens och det prästerliga socialetiska tänkandets allmänna systematisk-teologiska bakgrund,⁸ tarvar denna fråga en ingående systematisk undersökning, innan den kan nöjaktigt besvaras.

Det synes emellertid sannolikt att lösningen på detta problem är att söka i det förhållandet, att skapelsen uppfattades som något statiskt och en gång för alla givet, utifrån vilket människan hade att handla. Därigenom var människan och inte Gud socialetikens egentliga handlande subjekt. Därvid kom helt naturligt de personliga relationerna att starkt framhävas.

Helt annorlunda var förhållandet för Luther. För honom var socialetikens subjekt ej människan, utan Gud själv. Det var Gud, som handlade, uppehållande och ständigt på nytt ingripande i sin skapelse. Det är han, som genom mångfalden av kallelser, fortsätter att skapa och uppehålla människorna.⁹ Genom människornas olika stånd och kallelser utför Gud sitt verk. Genom arbetare av olika slag skaffar han åt människorna föda, kläder, bostäder. Genom arbetsgivaren ger han arbetaren dennes dagliga uppehälle. Det är inte arbetaren eller arbetsgivaren, som gör allt detta, det är Gud, som handlar.

På samma sätt är det Gud, som skapar formerna för den gemenskap, såväl inom samhället som inom arbetslivet, genom vilken han skapar och uppehåller sin skapelse och genom vilka lagen verkar. I dessa former skall lagen uppfyllas, d. v. s. rätten och billigheten komma till uttryck. Inom dessa former för gemenskap skall människan öva sig i att uppge allt eget¹ och i kallelsen tjäna nästan. Här skall den gamla människan korsfästas. Detta kan emellertid ske likaväl inom en sekundär grupp som inom en primär. I båda fallen träder ur gemenskapen Guds lag emot människan med krav på uppgivelse av de egna intressena och på omsorg för andra. I båda fallen har Gud skapat de situationer, som kräver att människan skall handla i kärlek till nästan. Dessa situationer är dock ej oföränderliga. Gud skapar nya situationer och nya grupper för gemenskapen, som kräver att människan skall korsfästa sin gamla människa.

Frågan om den brutna gemenskapen inom produktionsordningen måste från en sådan syn vara underordnad kallelsen och det kors, denna alltid innebär. Gemenskapen inom arbetslivet finns där redan genom att arbetsgivare och arbetare står i var sin kallelse. I den meningen kan gemenskapen aldrig brytas.

⁸ Jfr H. Olsson, De socialetiska frågorna och den ekumeniska diskussionen [i: SvTKv 1936], s. 38.

⁹ Härom se framför allt G. Wingren, Luthers lära om kallelsen, 1942, s. 18 ff. Se också Wingren, Geistliches und weltliches Regiment bei Luther [i: Theologische Zeitschrift, Basel 1947].

¹ Om *lex naturae* som kravet att upptaga sin nästas, i förhållande till den egna främmande värdering, se Olsson, Grundproblemet i Luthers socialetik, 1, 1934, s. 60 ff.

Gud har själv ställt dem i den, och lagens krav på ömsesidigt tjänande står kvar. Men från människans sida kan gemenskapen brytas.

Fråga är alltså om icke i den mån som *det rörliga momentet i skapelsetanken* får komma till sin rätt, nya former för gemenskapen kan uppstå utan att denna brytes, och om icke — när Gud är socialetikens subjekt — de förpliktelser, som följer med den olika gemenskapen i skapelsen, kan hävdas även då en form för gemenskap avlöser en annan.

KYRKOMÖTET OCH KATEKESEN

AV LEKTOR JOHANNES LJUNGHOF, LUND

Tanken på en pedagogisk bearbetning av Luthers lilla katekes att användas vid undervisningen är inte ny. Redan för mer än tjugo år sedan gävo de båda Stockholmskyrkoherdarna Carl Edquist och Jonas Lindskog ut sitt pionjärarbete *Martin Luthers lilla katekes, omarbetad för barndomsskolor* (1926). Det möttes av en mycket skarp eller kanske rättare sagt mycket trubbig och oförstående kritik, resulterande i ett nästan enhälligt anatema. Debatten kan studeras i broschyren »Den Ekman-Kolmodinska katekeskritiken» av Jonas Lindskog (1927).

Vid 1929 års kyrkomöte antogs efter många års förarbeten en ny katekesöversättning, som nästföljande år stadfästes av Kungl. Maj:t. Tyvärr hade denna översättning inte haft möjlighet att bygga på det till katekesens 400-årsjubileum utgivna stora vetenskapliga arbetet av Johannes Meyer »Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus» (1929). Författaren av föreliggande artikel kunde därför efter studiet av Meyers arbete påvisa flera oriktigheter i den nyantagna översättningen. Det skedde första gången i en uppsats om *Den auktoriserade katekesöversättningen*, publicerad i denna tidskrift 1935 (h. 3) och föregången av två uppsatser i Ny kyrklig tidskrift om »Två omstridda punkter i Luthers lilla katekes» (1933, h. 4) och »Luthers förklaring till tredje artikeln i den nyaste forskningens ljus» (1934, h. 2).

Det visade sig emellertid snart att det inte räckte med blott en justering av de påtalade bristerna i den nya översättningen. För undervisningen behövdes en pedagogisk bearbetning av katekesen, särskilt om man önskade att den genom Meyers forskningsarbete klargjorda meningen också skulle bli omedelbart tillgänglig för den enkle läsaren av Luthers förklaringar. Nästa framstöt på den Edquist-Lindskogska linjen gjordes därför i det betänkande om *Konfirmationsundervisningen och skolans kristendomsundervisning*, vilket 1940 framlades i tryck av de på biskop Brilioths initiativ tillsatta särskilda kommitterade för Växjö stift. Två av bilagorna till detta betänkande, författade av kommitténs ordförande, utgjordes av en ny översättning och bearbetning av Luthers lilla

katekes, jämte en utförlig motivering. Dessa båda bilagor utgavs sedan separat under titeln »Tillbaka till Luther! Lilla katekesen i ny översättning och bearbetning jämte kommentar» (Gleerups förl. 1941).

I förordet till denna skrift kunde författaren hänvisa till ett liknande norskt arbete, som biskop Berggrav utgivit 1936 under titeln *Fornyelse av Katekismen*. Detta arbete hade dock inte kommit till den svenske författarens kännedom förrän strax före utgivandet av »Tillbaka till Luther!» Han kunde därför i sin skrift inte ta ställning till Berggravs förslag utan måste nöja sig med att endast omnämna det i förordet. Det framgår emellertid av Berggravs arbete, att han vid utarbetandet av detsamma haft tillgång till den förut omnämnda uppsatsen i denna tidskrift 1935.

Tre huvudpunkter i Växjöbetänkandet var: 1) att Luthers lilla katekes bör läggas till grund för konfirmationsundervisningen; 2) att den bör utnyttjas i sin helhet och utan omkastning av ordningsföljden mellan huvudstyckena samt 3) att den för att i sin helhet kunna bli direkt användbar för undervisningen måste underkastas en pedagogisk bearbetning.

Den av biskoparna Brilioth, Jonzon och Ysander på biskopsmötets uppdrag kort därefter utgivna grundplanen för *Konfirmationsundervisningen* (1942) bygger tydligen på Växjöbetänkandet, även om detta inte särskilt nämnes, och träder med eftertryck in för de två första punkterna i betänkandet. Däremot ansåg sig biskoparna då inte kunna ta ställning till frågan om en pedagogisk bearbetning av katekesen. De menade, att det tillsvidare fick räcka med en grundplan för undervisningen av ungefär den typ som Växjöbetänkandet förordat.

Växjökommitténs ordförande tog på nytt upp frågan till principiell diskussion i en uppsats om »Läroboksfrågan i konfirmationsundervisningen», publicerad i tidskriften *Kyrka och skola* 1944 (h. 2) och sedan intagen i skriften *Katekesen i kyrka och skola, ett aktuellt problem* (1947). Det i bilagan till Växjöbetänkandet framlagda och i skriften *Tillbaka till Luther* publicerade katekesbearbetningsförslaget har sedan dess omarbetats två gånger, första gången i konfirmationsläroboken *Vägen* (1943 och 44) och andra gången i den av A. och J. Ljunghoff utgivna katekesdiskussionen *Fritt ur hjärtat om katekesen* (Lund 1948).

Det slutliga avgörandet kom vid 1948 års kyrkomöte, då den avgående Lunda-biskopen Edvard Rodhe, sen gammalt en varm anhängare till tanken på en pedagogisk bearbetning av lilla katekesen, väckte motion härom och kyrkomötet enhälligt, utan diskussion, biföll densamma. Därmed hade den av Edquist och

Lindskog först framförda idén, för vilken de på sin tid endast fick uppbära smålek, definitivt slagit igenom.

*

I Rodhes motion, som hemställde om en pedagogisk bearbetning av den i svenska evangelieboken ingående lilla katekesen, betonades särskilt vikten av att den pedagogiska synpunkten blir tillgodosedd, »även om detta, givetvis ej på bekostnad av innehållet, skulle medföra kännbara ingrepp i en textgestaltning, som har traditionens helgd och patina över sig».

Beredningsutskottet, som f. ö. helt anslöt sig till motionärens synpunkter, var inte fullt så radikalt. Det framhöll i stället: »Den översyn, som här avses, får endast innebära en modernisering av språkdräkten, så att textorden få en pedagogiskt tillgänglig form, samtidigt som språkets friskhet och märgfullhet bevaras». Till motionärens hemställan om en »pedagogisk bearbetning» fogade utskottet därför ordet »varsam». Detta blev också kyrkomötets beslut.

För att ange i vilken riktning det önskar att bearbetningen bör gå, hänvisar utskottet särskilt till biskop Berggravs norska bearbetning, vilken utskottet finner »föredömlig». Av sammanhanget framgår inte, *vilkendera* av hans båda bearbetningar, utskottet tänkt på. Berggrav har nämligen i sin bok om katekesens förnyelse framlagt *två* förslag, ett mera konservativt och ett mera radikalt. Men att det är det senare, det s. k. Prøveforslaget, som har författarens största sympatier, kan ingen som läst hans bok tvivla på ens ett ögonblick. Och då måste det också närmast vara detta förslag, som de svenska förslagens författare har att ta ställning till enligt utskottets anvisning.

*

Om principerna är den norske och den svenske bearbetaren fullt överens. Den förre antyder dem bl. a. i följande ord: [Skall boken läggas fram för barn i våra dar], »løsrevet fra sitt ophavs tid och forhold, løsrevet fra det som dengang gjorde hvert ord levende, så blir det mange vanskeligheder, ja, så gjør man urett mot Luther. Da legger man frem en mumie istedenfor et liv. — Vi har ansvar overfor den form hvori vi legger Luthers bok frem for våre barn (sid. 21) —. Må det ikke engang skje dette, som vi kvier oss for? Har vi lov til å løpe den risiko som ligger i at vi lar den gamle form stå? *Slavisk oversettelse av Luthers ord betyr i vår tid utroskap mot hans gjerning*. Folkelig djerv som han var i sitt sprog, vilde Luther sikkert blitt rasende om han hadde erfart att vi har trukket så lenge på hans gloser, så lenge at barna nu kjenner ham som noe livsfjernt og tungt. Luther selv forplikter oss til troskap mot det levende i ordene og ikke

mot deres skall» (sid. 23). Och längre fram: »Katekismen bør ikke inneholde et eneste ord som er *tomt*» (sid. 178).

Vid tillämpningen av detta program går den norske bearbetaren emellertid i åtskilliga fall betydligt längre än den svenske bearbetaren vågat tänka på. Om man bortser från den förkortning och mycket lindriga bearbetning av vissa budord, som den svenske bearbetaren tillät sig i anslutning till Luther och den för-lutherska katekestraditionen, är det bara beträffande ordet »avlad» i trosbekännelsen som han vågat föreslå ett annat ord (»mottagen»), under hänvisning till motiveringen i uppsatsen »Avlad av den helige Ande» (denna tidskrift 1946, h. 2). Denna ändring dristade han sig att föreslå i en lärobok för barn, så mycket mer som det här gäller en av alla sakkunniga erkänd, grov felöversättning.

Den svenske bearbetaren har däremot varken vågat eller ansett det tillrådligt att i likhet med den norske bearbetaren ge flera av buden i dekalogen och bönerna i Fader vår en annan lydelse än den de har i den gällande bibelöversättningen. Den norske bearbetaren har här — egendomligt nog — större respekt för »alterboken» än för bibeln (sid. 77). »Alle de stykker som er felles for katekismen och *Alterboken* må lyde ens i disse to bøker, og det må være alterboken som er avgjørende. (Dette gjelder altså Troen, Fadervor och Instiftelsesordene.)» Överensstämmelsen mellan katekesens textord och bibeln anser han inte lika nödvändig. I sistnämnda fall håller han styvt på principen, att det i katekesen är fråga om »husketexter» för barn. Själva denna princip är obestriddigt riktig. Frågan är bara om man vid dess tillämpning bör gå *längre* än Luther gjort t. ex. vid sin omredigering av andra, tredje och fjärde buden, (som han förkortat och givit samma inledande ord »du skall» som vid de andra buden).

På *en* punkt här kan man inte annat än önska, att det norska prøveforslaget måtte bli accepterat både i Norge och i Sverige. Det är på den punkten, där det föreslår att katekestycket »Hvad sier Gud om alle disse bud?» måtte utbytas mot »Hvad sier Jesus om summen av budene?» Motiveringen för denna ändring är synnerligen stark, särskilt om man besinnar, att Jesu dubbla kärleksbud är mycket äldre som etisk lärotext i den kristna kyrkan än de tio buden. (Enligt Meyer sid. 78 blev dekalogen inte antagen som kyrklig lärotext förrän på synoden i Trier 1227. »Als ethisches Lehrstück rang er länger mit dem Doppelgebot der Liebe um seine Geltung.») — Det kan också förtjäna framhållas att Edquist och Lindskog redan 1926 föreslog denna avslutning till det första huvudstycket: »Vad säger Jesus om alla dessa bud?»

Mot bakgrunden av det norska förslagets större radikalism i det hela än det svenska verkar det förbluffande, att det inte gått djärvare fram vid redigeringen av fjärde och femte huvudstyckena än vad som skett. Kvar står här

alltjämt formuleringar sådana som: »Dåpen er ikke bare vann, den er vann som er helliget ved Guds befaling og forent med Guds ord»; »den som ikke tror, skal bli fordømt»; »nattverden er vår Herre Jesu Kristi sanne legeme og blod, innstiftet av Kristus selv for oss kristne til å ete og drikke i brødet og vinen». Här har det svenska förslaget varit mera troget mot de gemensamma principerna än det norska. En brist i det norska förslaget är också, att det inte alls bemödat sig om att i själva formuleringen av Luthers förklaringar till de tre trosartiklarna söka klargöra vad Luther menat med de ord han använder och hur han tänkt sig det inre sammanhanget dem emellan. Att klargöra meningen i dessa Luthers förklaringar utan att beröva dem deras lapidarstil är inte lätt. Men försöket bör, ja måste göras.

*

Några randanmärkningar till det norska förslaget och dess motivering kan måhända också ha sin uppgift att fylla här för en så allsidig belysning av bearbetningsproblemet som möjligt.

Om *inledningen till dekalogen* säger förf. (sid. 29): »Saklig best vilde det være om man kunde ha Bibelens innledning: 'Jeg er Herren, din Gud. Du skal ikke ha andre guder'. Men første setning er jo ikke en del av et bud.» Därför anser förf. det omöjligt att ta upp den. Men denna motivering är svag. De inledande orden här hör lika intimt samman med buden (jfr 3 Mos. 19: 12) som inledningsorden till Fader vår hör samman med de särskilda bönepunkterna där. Inledningsorden bör därför också i bägge fallen göras fristående och inte förbindas bara med det första budet eller den första bönen. I sina katekeseditioner från förra hälften av 1600-talet har också ärkebiskop Laurentius Paulinus Gothus såsom en inledning till hela dekalogen tagit upp orden: *Jagh är Herren Tin Gudh*. Han anser dessa ord vara »alldeles av nöden» och har vid riksdagen i Nyköping 1640 energiskt försvarat sin åtgärd: »Illa verba prae bent vim toti Decalogi.» (H. Lundström: Historisk-kritisk utredning angående Luthers lilla katekes. 1917. sid. 121 o. 124).¹

Det måste vidare anses som en brist att förf. i sin förklaring till *andra budet* inte tagit med den falska eden, meneden. Mot denna är ju budet i första hand

¹ Jfr tillägget till momentet om Guds försyn i förklaringen till första artikeln: »Theslikes, at Han haffwer utgiffwidt sin enfödde Son, til en Försoning för Mina och hela Werldennes synder.» Om detta tillägg säger Paulinus: »Om du borttager de orden, så är all din salighet och återlösning om intet.» Det tillägg av liknande innehåll, som förf. till katekesbearbetningen i »Fritt ur hjärtat om katekesen» ansett sig böra göra på samma ställe, har alltså ett märkligt prejudikat att åberopa sig på i katekesens svenska historia, här liksom i fråga om inledningsorden till dekalogen.

riktat (3 Mos. 19: 12). Man kan inte heller påstå att mened är något som bara tillhör en förfluten tid.

Mot den svenska översättningen av »fluchen» med »onda önskingar» i förklaringen till andra budet anmärker förf. (sid. 33), att Luthers »fluchen aldrig kan bety noe slikt». Men detta påstående är inte riktigt. I Hoppes lexikon översättes frasen »Jemandem alles Böse an den Hals fluchen» med »önska någon allt ont». Det är klart att »fluchen» är starkare än »önska ont», men meningen med det tyska ordet är utan tvivel alldeles riktigt återgiven i den svenska översättningen. Särskilt då det gäller en översättning för barn.

Om förklaringen till det *tredje budet* säger förf. sid. 37: »Jeg må oplyse at Luther selv ikke et eneste sted i sine mange utleggelser har nevnt *dagens* helligholdelse; han har bare fremholdt det som skal gi dagen innhold *ordet*.» Detta är alldeles riktigt. Men när förf. *trots detta* i förklaringen sätter in orden »så vi holder hans dag hellig», så är detta en avgjord försämring. Ja, förf. råkar därmed i öppen konflikt inte bara med Luther utan också med Paulus, vilka säkerligen båda alldeles rätt tolkat Jesu inställning till sabbatsbudet. Luther säger i sin stora katekes: »Att fira gudstjänst är icke bundet vid en viss tid på samma sätt som hos judarna, så att det måste ske just den eller den dagen. Ty ingen dag är i sig själv bättre än andra, utan det borde fastmer ske varje dag.» Det är samma tanke som man återfinner hos Paulus i Kol. 2: 16 f.; Gal. 4: 10; Rom. 14: 5. Här får hänsynen till det gammaltestamentliga budordet inte tillåtas inkräkta på den evangeliska tolkningen av budet.

I förklaringen till *sjätte budet* (sid. 49) har förf. i förra delen av förklaringen *första* personen »vi», i senare delen tredje personen. Stilistiskt är detta inte bra. I alla Luthers förklaringar riktar sig budet inte till andra utan till oss själva.

På tal om den riktigaste översättningen av ordet »entschuldigen» i förklaringen till *åttonde budet* säger författaren: »Undskylder ham — synes forutsette at mannen virkelig er skyldig eller i allfall at der kan være noe i det folk har å si på ham. Det er derfor fra svensk hold foreslått at det i stedet skal hete: *forsvarer* ham» (sid. 55 f.). Förf. tänker här tydligen på uppsatsen om »Den auktoriserade katekesöversättningen» i denna tidskrift 1935 (h. 5), där just dessa synpunkter framförs och detta förslag framlägges. Men när förf. vill göra gällande att varken det tyska ordet »entschuldigen» eller det latinska »excusare» någonsin kan betyda något annat än vad det norska »undskyldte» eller det svenska »urskulda» enligt nuvarande språkbruk betyder, så förbiser han att det första sammansättningsledet i samtliga dessa ord anger som deras grundbetydelse ett *fullständigt* avlyftande av skulden och att översättningen »försvara» kan beteckna *både* ett partiellt och ett totalt befriande från skulden, varför den

är att föredraga framför den försvagade betydelse orden fått i det senare språkbruket. Förf. tycks också ha förbisett Meyers yttrande: »Das Entschuldigen ist Verteidigung(!) des Nächsten gegen unrichtige Vorwürfe», alldeles oberoende av om beskyllningarna är delvis befogade eller helt obefogade. Ordet kan emellertid för korthetens skull utgå.

Även om förf. inte vill gå med på översättningen »försvara» tyckes han i stället helt ansluta sig till den svenska uppsatsens synpunkter, då det gäller att tolka »alles zum besten keren». Han säger: »Det ligger noe mera aktivt i Luthers ord enn i oversettelsene — Luther vil at vi skal *gripe inn* og gjøre noe godt ut av det hele. — Vi skal ikke bare tale vel om nesten, vi skal likefrem gjøre en aksjon för ham, mener Luther.» I den svenska uppsatsen föreslogs av dessa skäl översättningen: »och ställa allt till rätta för honom på bästa sätt». Här vågade dock den norske bearbetaren inte följa efter. Han säger: »Imidlertid er tradisjonen på denne punkt uhyre stærk. 'Ta alt i beste mening' er et av de uttrykk, som sitter dypest i folk (selv om vi stadig synder mot det). Jeg anser det derfor utilrådelig å søke det endret» (sid. 56). Till samma resultat har senare också den svenske bearbetaren kommit. Han har alltså återgått till »tyda allt till det bästa».

Mot den latinska textens »sub specie juris et recti» i förklaringen till *nionde budet* invänder förf. (sid. 60), att »det bringer inn noe nytt som forvirrer Luthers mening. Det er netop det *falske* skinn av rett som Luther vill ha avdekket. Han overveier slet ikke *muligheden* av at retten kunde være på vår side.» Författarens argumentering vilar tydligen på en oriktig översättning av det latinska uttrycket. Enligt Cavallins lexikon betyder »species»: 1 a) utseende, gestalt, skapnad; b) utseende i motsats till verklighet, *sken*, förevändning». Det latinska uttrycket har alltså alldeles precis samma mening som originalets »mit eym schein des rechts».

I förklaringen till *första artikeln* har förf. förbisett att »dazu kleider und schuch, essen und trincken etc.» grammatiskt inte hör samman med det efterföljande verbet i presens »versorget» utan med det föregående verbet i perfektum »gegeben hat». Samma översättningsfel har också den auktoriserade svenska översättningen. Men genom detta fel spolieras Luthers tankegång, då han i sin förklaring vill framhålla, att inte bara skapelsen utan också försynen är både ett *perfektum* och ett *presens*. Förbiser man detta, säger de båda momenten i satsen om försynen precis detsamma. Det blir m. a. o. här en ren tautologi. (Se det norska förslaget sid. 188, sats 3.)

Luthers »gleich wie» i förklaringen till *andra artikeln* tycks ha vållat den norske bearbetaren lika mycket huvudbry som den svenske. I uppsatsen om

»Den auktoriserade katekesöversättningen» hade den senare föreslagit översättningen »eftersom». Den norske bearbetaren är benägen att välja samma ord men anser det i norskan huvudsakligen tillhöra »gammeldags sprog». Det är bara svårt att finna något annat ord: »Hvis vi setter *fordi* blir det allikevel for stærkt. Luther har tenkt på en analogi samtidigt med att han angav en basis.» Den norske bearbetaren har därför till slut blivit stående vid »likesom». Detsamma gjorde den svenske bearbetaren i »Tillbaka till Luther» och i »Fritt ur hjärtat om katekesen». Men i sin senaste (otryckta) version har han sökt göra rättvisa åt såväl den likhet som den avhängighet, vilken ligger uttryckt i Luthers ord »gleich wie er». Han översätter nu: »liksom han till min frälsning är uppstånden etc.» (Jfr Rom. 4: 25; 8: 34; Hebr. 7: 25; 1 Kor. 15: 25.) Därigenom kommer vidare den i överskriften till artikeln angivna grundtanken »Om Guds Son och frälsningen» fram också i slutet av förklaringen.

Man kan undra varför den norske bearbetaren i förklaringen till *tredje artikeln* underlåtit att översätta Luthers ord »mit seinen gaben». Han har endast: »oplyst mig». Den svenske bearbetaren har här: »upplyst mig med en rätt ånger och tro».

Med rätta finner Berggrav det märkligt, att svenskarna vid kyrkomötet 1929 inte kunde finna någon översättning av »einig» i Luthers ord »ym rechten einigen glauben». Själv föreslår han: »i den sanne felles tro». Den svenske bearbetaren har från början gått in för katekesnämndens ursprungliga förslag »en rätt, endräktig tro». De invändningar, som vid kyrkomötet 1929 riktades mot denna översättning, anser han sig ha bemött redan i uppsatsen »Den auktoriserade katekesöversättningen» (sid. 264 f.) och sedan även i »Tillbaka till Luther» (sid. 47).

Beträffande slutorden i förklaringen till tredje artikeln säger den norske bearbetaren: »Meyer o. fl. har overbevisende klarlagt at 'i Kristus' av Luther er knyttet til det evige liv» (sid. 104). I själva verket förhåller det sig alldeles tvärtom: Meyer har bestämt hävdad, att »i Kristus» *icke* hör till »evigt liv» utan till »troende». Men han har också visat, att »allen gleubigen ynn Christo» inte kan betyda »alla som tro på Kristus». (»Luther sagt seit 1523 konsequent 'an Gott glauben' nicht 'in Gott'.) Uttrycket »allen gleubigen ynn Christo» betyder alltså; »alla i Kristus troende» d. v. s. alla som i tron höra Kristus till och i tron äro förenade med honom.

I förklaringen till *andra bönen* översätter Berggrav »göttlich leben» med »lever med Gud». Men Luther menar något mycket mer, något mycket innerligare och mycket starkare: att leva Guds eget liv bland människorna, leva ut det från Gud och leva in det i människorna. Redan uppsatsen »Den auktoriserade katekesöversättningen» (1935) hänvisade här bl. a. till ett belysande ord

av Luther i hans kyrkopostilla: »Se det är verkligt gudslika människor (gottförmige Menschen), vilka av Gud mottaga allt vad han har, i Kristus, och sedan i sin tur giva ut det i välgärningar mot andra, såsom vore de de andras gudar.» Jfr Anders Nygren: Den kristna kärlekstanken II sid. 552 f. Man skulle också i anslutning till ett föredrag, som prof. Skydsgaard nyligen höll i Lund om »Inkarnationen och det kristna livet» kunna uttrycka tanken i Luthers »göttlich leben» så: den troende skall i sitt förhållande till människorna bli och vara en inkarnation av Guds godhet. I »Tillbaka till Luther» och »Fritt ur hjärtat om katekesen» återgavs uttrycket i sitt sammanhang så: »så att vi genom hans nåd sätta tro till hans ord och leva hans liv». Då det emellertid visat sig, att uttrycket »leva hans liv» är obegripligt för andra än teologer, har bearbetaren nu valt att i stället översätta: »så att vi genom hans nåd sätta tro till hans ord och i vårt liv uppenbara hans godhet».

Slutorden i samma förklaring: »hie zeitlich, dort ewiglich» översätter den norske bearbetaren med: »daglig her og evig der». »Evig» skulle då som motsats till »dagligt» betyda motsatsen till »dag för dag» el. m. a. o. motsatsen till tidsformens efter-vartannat. Men en sådan filosofisk distinktion är fullständigt främmande för Luther. »Tidligt» betyder för honom »på ett sätt som utmärker tiden», d. v. s. på ett ofullkomligt sätt. Alltså samma tanke som hos Paulus: »Nu se vi ju på ett dunkelt sätt, såsom i en spegel, men *då* skola vi se ansikte mot ansikte.» Motsatsen »tidligt och evigt» är alltså en motsats mellan den ofullkomliga början och den slutliga fulländningen. Det gäller enligt Luther för den, som kommit in i Guds rike, att tjäna Gud »jnn rechtem glauben und warhafftiger liebe und aus diesem *angefangenen* reich jnn das *ewige* reich komen» (W. A. XXXVIII: 361). Därför beder han i den andra bönen också om detta, »das dein zukunfftig reych diszes *angefangen* dein reych beschlies und *volende*» (W. A. VII: 223). Luthers »hie zeitlich, dort ewiglich» skulle därför kunna översättas så: »här i tiden på ett begynnande sätt, där i evigheten på ett fullkomligt».

Om förklaringen till *sjätte bönen* säger den norske förf.: »aller verst er her svenskenes nyeste oversettelse». Han menar orden »icke låta oss övervinnas utan strida mot dem». — »Dette er en helt ny, tradisjonsløs svensk oversettelse fra 1929», säger han (sid. 143 f.). Mot översättningen kan mycket invändas. Se därom uppsatsen »Den auktoriserade katekesöversättningen» (sid. 269) el. »Tillbaka till Luther» (sid. 53). Men *ny* och traditionslös är denna översättning inte. Den har en mer än hundraårig svensk tradition bakom sig. Det var nämligen Lindbloms katekes, som introducerade den 1810.

Om Luthers förklaring till *sjunde bönen* heter det i det norska förslaget: »I

bönnen 'Frels mig fra det onde' legger Luther inn *bare* det å bli frelst fra 'ondt på legeme og sjel, eiendom og ære' eller som det heter i Store Kat.: fra *legemlig skade og ulykke*. Med andre ord ikke fra det *onde*, men fra det som *gjør vondt*, det smertelige i livet. Dette er en alvorlig endring av Jesu bønn» (sid. 146). Men denna tolkning verkar inte övertygande, även om den stödes av Meyer. Meyer medger själv, att Luther inte helt lösgjort den sjunde bönen från den sjätte, eftersom han i sin Stora katekes »darauf hinweist, dass die 7 Bitte als Bitte gegen den Teufel alle früheren Bitten zusammenfasst» (a. a. sid. 426). Och läser man noga igenom förklaringen i Stora katekesen, där orden »Darum schlagen wir solchs endlich zusammen» och Lilla katekesens »Wir bitten in diesem Gebet als in der Summa» direkt motsvara varandra, framträder sjunde bönen hos Luther ganska tydligt, förefaller det, inte bara som ett *tillägg* till de föregående bönerna utan också som en *sammanfattning* av dem, speciellt den femte och sjätte.

Det är sant, att Luther vid ordet »Übel» närmast tänker på lidande och olyckor av olika slag. Men anmärkningsvärt är, att han i Stora katekesens förklaring till sjunde bönen låter ordet »Unglück» sammanfatta allt det onda, som vi i de föregående bönerna (t. ex. femte och sjätte) bett om frälsning ifrån, och att han sedan med tanke på sjunde bönen använder ordet »Böses» om olika slag av lidande och nöd. Om sjunde bönen *samband* med de föregående säger han nämligen: »Darum schlagen wir solchs endlich zusammen und sagen: Lieber Vater, hilf doch dass wir des Unglücks alles los werden.» Och om det *nya* i den sjunde bönen tillägger han sedan omedelbart: »Aber nichts destoweniger ist auch mit eingeschlossen, was uns Böses widerfahren mag unter des Teufels Reich, Armut, Schande, Tod und kürzlich aller unseliger Jammer und Herzeleid so auf Erden unzählig viel ist.» Det torde vara svårt att från sådana ord av Luther med bestämdhet sluta sig till att han i sjunde bönen *bara* tänkt på sorg och lidande av olika slag. Snarare synes han ha menat, att vi i sjunde bönen bedja om frälsning från *alla* djävulens gärningar: först och främst från synden (lik-som i femte och sjätte bönen) men sedan också från lidande och död. Och i så fall går man *inte* emot Luther, om man i likhet med den norske bearbetaren formulerar hans förklaring så, att den sista bönen blir en bön om befrielse inte bara från lidande utan från *all* onskans makt här i världen.

Med rätta betraktar den norske bearbetaren Luthers »iamortal» i förklaringen till sjunde bönen som ett vanskligt ord, ja, så vanskligt att han helt enkelt stryker det. Det svenska »sorgedalen» är kanske något bättre men ger lätt, även det, unga människor en ensidig och därför felaktig uppfattning av kristendomens inställning till jordelivet. De unga sjunger hellre: »Härlig är jorden, härlig är Guds himmel». Och det vore brottsligt, om man i kristendomens namn ville

förbjuda dem att sjunga så. Men det vore också brottsligt, om man i kristendomens namn ville fördölja för dem allt det fruktansvärda mörker, som finns i Guds vackra värld, ibland så kompakt att det t. o. m. förmörkar solen. Därför kommer man inte ifrån svårigheten med ordet »iamertal» bara genom att stryka det. Tänk t. ex. på den oförlikneliga julpsalmen »Det är en ros utsprung-en», där slutversen börjar med orden: »O Jesu, dem som klaga i denna jämrens dal». Vem vill stryka den versen? Det rätta kristna perspektivet får man, om man i Luthers förklaring till den sjunde bönen översätter med anslutning till Uppenb. 21: 4 så: »och till sist, när vår stund kommer, giva oss en salig hädanfärd och nådeligen taga oss till sig i himmelen, där ingen död och ingen sorg eller klagan skall vara mer.»

Av stort intresse är Meyers påpekande (sid. 428), att Luther låter slutbönen om frälsning från allt ont återknyta till inledningsorden om Fadern i himmelen och bli en bön om att han av nåd måtte taga oss, sina barn, till sig i himmelen. Samma tankegång finns i Luthers »Auslegung des Vaterunsers» från 1519, där han omskriver inledningsorden så: »Ach vater, du bist im hymel, Ich dein elend Kind auff erden, im elendt, weyt von dir, in aller ferlichkeit, im jamer und noth» (W. A. II: 83). I bönen Fader vår går Luthers tankar alltså vid inledningsorden från Fadern i himmelen till hans nödställda barn på jorden för att sedan i slutbönen återvända från det nödställda barnet på jorden till Fadern i himmelen.

Om Luthers förklaring till ordet »Amen» säger den norske bearbetaren: »Det er ønskeligt at vi her får en tilbakeknytning til Fortalen til Fader vår ved å bruke ordet *min* himmelske Far istedetfor *den* himmelske Far». Han föreslår därför översättningen: »Jeg skal være viss på at min himmelske Far hører min bönn, for han har selv lært oss å be.» Och givetvis an knyter »min» till inledningsorden mer än »den» gör. Men det rätta är självfallet varken »den» eller »min» utan »vår». I sitt förslag nr. 1 (sid. 153), har den norske bearbetaren inte heller själv »min» utan »vår» — alldeles som i förklaringen till sjunde bönen (sid. 151), där det i originaltexten står »der Vater ym hymel». I den svenska katekestraditionen är ända från början ordet »vår» på dessa ställen konstant. Katekesen av 1567 har i förklaringen till sjunde bönen: »vår himmelske Fader» och i förklaringen till Amen: »vårom himmelska Fader». Detta i nära överensstämmelse med en av de äldsta latinska katekeseditionerna (av skolrektor Johannes Sauermann 1529), där det på motsvarande ställen står: »pater noster, qui in coelo est» och »a patre nostro coelesti».

Om Luthers ord i det fjärde stycket *om dopet* säger den norske bearbetaren: »Svenskene har merkeligt nok: leva *inför* Gud. Vi følger Luther. Det er kristenlivets siktepunkt som her angis: *leve för Gud.*» Denna anmärkning är fullstän-

digt riktig. Prepositionen »für» kan i tyskan aldrig betyda »inför». Endast i betydelsen »av» (orsak) kan det ibland i ålderdomligt språk stå i st. f. »vor». Ordet »inför» har inte kommit in i den auktoriserade katekesen förrän 1929. Men det föreligger redan i katekesnämndens förslag från 1917 och återfinnes sedan i de två katekesförslagen vid kyrkomötena 1925 och 26. Tidigare hade de svenska katekeserna ända från reformationstiden »för». Man kan här också erinra om Rom. 6: 11: »Så mån ock I hålla före, att I ären döda från synden och leven *för Gud*, i Kristus Jesus.» Grekiskan har här dativen $\theta\epsilon\acute{\omicron}$. Det är inte osannolikt, att Luther fått uttrycket »für Gott lebe» just från detta ord av Paulus.

Om Luthers svar på frågan »*Wer empfehet denn solch sacrament wirdiglich?*» säger den norske bearbetaren: »Ordlyden: 'legemlig beredelse' er det visst ingen nu som forbinder den ringeste mening med. Luther tenkte likefrem på klæde-drakten, noe som vi vilde genere oss for overhodet å nevne i denne forbindelse.» Förf. föreslår därför, att dessa ord helt enkelt utgår ur förklaringen. Men så alldeles verklighetsfrämmande är nog inte tanken på kläderna i detta sammanhang. Säkert händer det inte så sällan, att människor undrar, om de kan gå fram till altaret så som de just då är klädda. De hade kanske, när de gick till kyrkan, inte tänkt deltaga i nattvardsfirningen. Och nu undrar de, om deras dräkt inte kommer att väcka uppseende. T. ex. en hemvärnsman, som kommit direkt från en övning och nu sitter i kyrkan med leriga kängor och kläder. Konfirmandlärarna kan också vittna om hur intensivt barnens och särskilt flickornas tankar kretsar omkring kläderna under tiden strax före konfirmationen. Det skadar därför inte, att ordet om kläderna får stå kvar.

*

Till sist bara några ord om frågeformuleringen och om själva boktiteln.

En stereotyp återkommande frågeformel sådan som »Vad är det?» eller »Vad menas med det?» gör ett olustigt intryck och ger redan vid första ögonkastet näring åt den gängse fördomen, att Luthers katekesundervisning är torr och mekanisk, vilket den minst av allt är.

Det norska förslaget synes här erbjuda en mycket tilltalande lösning. Frågan utbytes nämligen här mot ett *D. v. s.* (Jfr Lonicerus' latinska edition 1529: »Hoc est» och den lågtyska texten i Magdeburger-editionen 1531: »Dat ys». Se K. Knoke: *Martin Luthers Kleiner Katechismus nach den ältesten Ausgaben*. 1904.) Förklaringens anknytning till textorden blir på detta sätt enkelt självklar och naturlig. Men det går naturligtvis inte att vid undervisningen förändra

detta *D. v. s.* till en fråga: Vad vill det säga? eller: Vad vill detta säga? Och givetvis ställer en erfaren lärare inte heller en sådan fråga. Men hur han än formulerar sin fråga, kvarstår i alla fall vissa svårigheter. Frågar han ständigt: Hur lyder förklaringen? eller: Hur vill du förklara detta? så är den stereotypa frågan åter där i undervisningen, fastän den inte står i läroboken. Och formulerar han frågan efter innehållet, såsom Luther själv gör i de två sista huvudstyckena, så har i alla fall den som läser boken hemma för sig själv inte samma hjälp att förstå vad det egentligen är fråga om i de olika styckena, som han skulle ha om de efter innehållet avpassade frågorna vore utsatta i själva boken.

Det förefaller därför riktigast och bäst att utbyta den nuvarande stereotypa frågeformen »Vad är det?» mot efter innehållet i varje särskilt fall avpassade frågor, vilket inte utesluter att t. ex. vid buden frågan »Vad befäller Gud här?» kan återkomma vid de olika buden, liksom vid bönerna i Fader vår frågan »Vad bedja vi om här?» Det viktiga är att frågan passar till innehållet. Det säger sig då själv, att frågeformen ibland måste individualiseras. T. ex. »Hur skola dessa ord förstås?» Eller: »Vad bekänner en kristen här om sin tro?» Eller: »Varför börjar bönen så?» o. s. v.

Beträffande bokens titel är det självklart, att en pedagogisk bearbetning av Luthers lilla katekes inte får ge sig ut för att *vara* Luthers lilla katekes. Det borde strängt taget inte heller den auktoriserade översättningen ha rätt att göra, så många ändringar och utslutningar som den faktiskt gjort i Luthers originaltext. Och ännu olämpligare måste det anses vara att ta in denna text i själva bekännelseskriterierna, såsom det skett i den senaste editionen av Svenska kyrkans bekännelseskriterier. Där bör nämligen originaltexterna återfinnas, textkritiskt reviderade och vetenskapligt korrekt översatta. Översättning bör vara översättning, inte bearbetning. Att söka gå en medelväg, såsom den auktoriserade översättningen gjort, genom att i vad man utger rätt och slätt som översättning omärkligt smuggla in en eller annan mindre bearbetning, är absolut förkastligt. En sådan s. k. »översättning» är varken som översättning eller som bearbetning tillfredsställande.

Gränsen mellan översättning och bearbetning bör m. a. o. hållas absolut klar. Och den norske bearbetaren ger därför också sitt *Prøveforslag* titeln: »*Den lille Katekismus efter Dr. Martin Luther.*» För Norge är den titeln kanske utmärkt. Men för Sverige passar den inte. Rent fonetiskt är för svenska öron ordet »katekes» minst lika fult som det i Norge brukade »katekismus». Man kan inte heller bortse från den allmänna meningens fördomar och djupt rotade motvilja mot »katekesen» såsom en lärobok i kristendoms-kunskap, vilken man bör kunna utantill. Att denna antipatiska inställning till katekesen mestadels

beror på en förväxling av Luthers lilla katekes med den senare tillkomna utläggningen, den s. k. »långkatekesen», förändrar inte själva sakförhållandet. En pedagogisk bearbetning av Luthers lilla katekes bör därför undvika ordet katekes som *överrubrik* i boktiteln.

I boktiteln skulle ordet »Katekes» med fördel kunna utbytas mot »Kristendomens huvudstycken», eftersom Luther och hans samtida med ordet »katekes» just menade själva *textorden* till de fem huvudstyckena (den s. k. Catechismus canonicus). Man ser detta särskilt tydligt i 1531 års skolupplaga (på latin och lågtyska) av Luthers lilla katekes. Den första avdelningen där utgöres nämligen av enbart textorden till de fem huvudstyckena. Sedan kommer som den andra avdelningen textorden *med* Luthers förklaringar under dubbelrubriken: »Brevis catechismi expositio D. M. Lutheri. Eine korte uthlegginge des Catechismi dorch D. M. Luther» (W. A. XXX: 1, sid. 688). Samma tankegång återfinnes i de båda företalen till Luthers Stora katekes (utg. av G. Ljunggren 1931), framför allt i det första av 1529 (sid. 35 ff.) men också i det andra av 1530 (sid. 27 ff.). Uppställningen i den latinsk-tyska skolkatekesen av 1531 går likaledes igen i den äldsta kända fullständiga upplagan av Luthers lilla katekes på svenska 1567 (utg. i faksimile Sthlm 1929).

I stället för ordet »katekes» använder Luther och hans samtida också ordet »lekmannabibeln» som beteckning för *textorden* till de fem huvudstyckena. Så indelas t. ex. redan den sannolikt av Bugenhagen 1525 utgivna »Büchlein für die Laien und Kinder» i två avdelningar, den första kallad »Laienbibel» och bestående av textorden till de fem huvudstyckena, den andra innehållande en utläggning av textorden och grundad på Luthers tidigare kateketiska arbeten (J. Mich. Reu: D. Martin Luthers Kleiner Katechismus. Die Geschichte seiner Entstehung, seiner Verbreitung und seines Gebrauchs. 1929. sid. 11). I inledningen till sina katekespredikningar från sept. 1528 använder Luther själv ordet »lekmannabibeln» (der leyen biblia) omväxlande med »katekesen» som beteckning för textorden till de fem huvudstyckena (W. A. XXX: 1, sid. 27).

Ordet »lekmannabibeln» lämpar sig emellertid numera inte som ersättning för »katekesen». Mindre betyder det härvidlag, att trosbekännelsen inte som Tio Guds bud, Herrens bön och instiftelseorden till dopet och nattvarden är en ordagrant återgiven bibeltext. Tyngre väger den invändningen att betydelsen av ordet »lekman», enligt vad testning visat, är mycket oklar för stora människogrupper i vår tid. Vidare är det inte uteslutet, att uttrycket »lekmannabibeln» kan te sig för någon som en nedvärdering inte bara av »lekmännen» i förhållande till prästerna och teologerna, utan — vad värre är — också av de fem huvudstyckena.

Som huvudtitel på svenska kyrkans grundläggande och normativa lärobok i kristendoms-kunskap synes därför »Kristendomens huvudstycken» vara att föredraga framför såväl »Katekesen» som »Lekmannabibeln». Däremot synes ordet »lilla katekesen» böra komma med i undertiteln som en historisk notis i allmänbildningens intresse. Den fullständiga titeln på den av kyrkomötet önskade pedagogiska bearbetningen av Luthers lilla katekes skulle då kunna bli antingen: Kristendomens huvudstycken efter Martin Luthers lilla katekes. Eller — för att skillnaden mellan kristendomens huvudstycken (tio Guds bud, trosbekännelsen, Herrens bön och instiftelseorden) och Luthers förklaringar till dessa huvudstycken måtte framstå så klar som möjligt: *Kristendomens huvudstycken* med förklaringar i närmaste anslutning till Martin Luthers lilla katekes.

MALMÖ-HANDBOKEN AV ÅR 1682

AV TEOL. OCH FIL. KAND. ULF BJÖRKMAN, LUND

I.

I den skrivelse, som inleder Karl XI:s åtgärder för försvenskningen av de forna danska landskapen — brevet av den 10 april 1678 — framhålles nödvändigheten av att uniformitet och likhet införas, varigenom invånarna i de nyförvärvade områdena »måtte winnas till the Svenske ifrån the Danskes seeder och skick och således med tijdhen komma till att förlora hågen till Dannemark».¹ För att nå denna uniformitet anbefalldes konungen, förutom åtgärder vid rättskipningen och den politiska administrationen, att vissa förordningar skulle utfärdas för kyrka och skola. De svenska kyrkoceremonierna skulle införas, och prästerna måste läsa de svenska epistlarna och evangelierna på sön- och helgdagar jämte andra svenska texter vid övriga gudstjänstförrättningar. Åtgärderna på kyrkoväsendets område syftade till att »gemütherna måtte blifwa dragne ifrån then inclinationen the till Dannemark hafva».

En av de svårigheter, som mötte Canutus Hahn vid arbetet på försvenskningen, var den ringa tillgången på svenska böcker.² Karl XI gav i sin resolution av den 15 juli 1680 Hahn noggranna direktiv om att man vid alla skolor och gymnasier skulle begagna svenska abc-böcker, katekeser och bönböcker,³ men svårigheterna voro stora, då det gällde att få fram denna litteratur. När konungen på sommaren 1681 besökte Skåne och Blekinge, inlämnade Hahn också en skrivelse till honom, vari han framhävde, hur prästerna hade klagat över bristen på de erforderliga svenska böckerna, i detta fall biblar, katekeser, manualer och handböcker.⁴ Detta påtalade missförhållande beaktade konungen, som i sin resolution av den 3 aug. s. å. lovade, att han skulle ålägga boktryc-

¹ Samlingar till Skånes historia, fornkunskap och beskrifning 1868—69. Tidskrift utg. genom M. Weibull (1869) sid. 39 f.

² Y. Bogren, Den kyrkliga försvenskningen av Skånelandskapen och Bohuslän (1937) sid. 177.

³ A. N. Sundberg, Om införandet af uniformitet med svenska kyrkan i Skåne och Blekinge. Akad. progr. (1862) sid. (5).

⁴ Bogren sid. 161 f.

karna i Stockholm att skaffa »Biblar och andre Svenske manualia och alltareböcker» till Lunds stift.⁵

Detta löfte infriade också konungen, och 1682 utkom i Stockholm en ny upplaga av 1614 års handbok. I dess företal, som är daterat den 15 sept., säger boktryckaren, att han tryckt boken, eftersom konungen »i Nåder hafwer åstundat och behagat, at en Lijkformigheet uthi Kyrkio Ceremonierne och Gudz Församlingar i heela Rijket, särdeles der dhe förre ey warit bruklige, som i Halland, Skåne och Blekingen, jämpte Gottland, inrättas skulle; Til hwilken ända Kyrkio-Handboken, effter the förrige Exemplaren aldeles äre upköpte, förnembliqast wore nödig å nyo tryckas».

För att avhjälpa bristen på liturgiska böcker satte också Hahn igång med att låta trycka bl. a. en kyrkohandbok. I febr. 1682 skrev han till Eric Lindschöld, att han då var sysselsatt med att låta trycka en svensk handbok och psalmbok och förmodade, »at innom få åhr det swänkska språchet skal här i orthen så wahra introducerat, at det aldrig mehr skal kunna här utrothas».⁶ I ett brev av den 28 april s. å. till generalguvernör Ascheberg redogjorde Hahn för sitt tillvägagångssätt vid försvenskningen.⁷ Prästerna hade efter nationalitetens indelats i två klasser: de svenskfödda hade lovat att handha kyrkoväsendet på det sätt, som praktiserades i det övriga Sverige, medan de dansktalande förbundit sig att efter hand konformera sig och vid gudstjänsten börja med att »väl läsa episteln, evangelium, böner och välsignelse på svenska, såsom ock alltid efter predikan låta sjunga den versen: Gud gifve kung Carl och vår öfverhet o. s. v.» Sedan han nu ombesörjt tryckningen av abc-böcker och katekeser, höll han på med att låta trycka en svensk psalmbok. Vidare skrev Hahn: »En altarbok låter jag ock trycka med stor och läslig lette och af samma format som den Danska, hvarutinnan allt som en prest å embetets vägnar kan hafva att förrätta innehålles; dessa tvenne böcker förmodar jag vid pingsthögtiden hafva färdiga.»

Genom den nya upplagan av 1614 års handbok kunde de svenskfödda skåneprästerna erhålla den liturgiska bok, som de voro vana vid, medan Hahn sörjde för att en ny bok kom ut, som han menade skulle vara mest ändamålsenlig för de danska prästernas vidkommande.

För försvenskningens arbetet tillmätte Hahn sin svenska handbok stor betydelse. I ett brev uttalade han den förhoppningen, att uniformiteten »nogerlunda skal inrättadt warda, så snart jag får dhe altarböcker färdig, som nu under trychet

⁵ Ecclesiastique samlingar utg. af O. Wallquist (1794). Flocken 6—7 sid. 199.

⁶ Bogren sid. 179.

⁷ Sundberg sid. (10).

äro».⁸ Men hans förmodan, att de skulle bli färdiga till pingsten, som detta år inföll i början av juni, var dock alltför optimistisk. Ännu så sent som den 10 juli voro de ej utkomna, men Hahn trodde då, att det »med snaraste» skulle bli klart med både tryckningen och distributionen.⁹

Denna handbok, av vilken Hahn själv hoppades så mycket, utkom 1682 i Malmö på Vitus Habereggers tryckeri och bär titlen: »En Ny och Nyttigh Svensk Hand- eller Altare-Book / Förordnat til at bruka vthi Guds Församlingar.» Med ganska stor säkerhet kan man fastställa, att denna Malmö-handbok blev färdig på sommaren d. å. Boken ger nämligen själv härvidlag en viss ledning. En jämförelse mellan bokens allmänna kyrkobön, som finns på det näst sista tryckarket, och dess litanian, som rymmes på det sista, lämnar en värdefull upplysning. Det anmärkningsvärda är nämligen, att man i kyrkobörens förbön för kungahuset beder, att Gud skall bekröna arvprinsessan Hedvig Sofia »medh beständig Sundheet och Wälgång», medan litanians förbön också är ägnad »dhen Högborne Arf-Printzen H. Carolus». Härav framgår, att man på tryckeriet höll på med slutet av handboken vid tiden omkring Karl XII:s födelse, d. v. s. den 17 juni 1682. Det finns därför all anledning att förmoda, att Hahns önskan om att strax efter den 10 juli kunna distribuera sin uniformitetsbok verkligen skall ha kunnat gå i uppfyllelse.

För åskådlighetens skull lämnas här en förteckning över Malmö-handbokens innehåll, vilken samtidigt kan ge en uppfattning om dess allmänna karaktär. Inom parentes meddelas också sidantalet på de olika kapitlen, varigenom proportionen dem emellan kommer fram.

En sockenprästs bön	(2 sid.)
Evangelier, epistlar med kollekter och böner på sön- och helgdagar	(493 sid.)
Om dop och nöddop	(23 sid.)
Högmässoritual	(20 sid.)
Vigselritual	(21 sid.)
Om kyrkotagning	(1 sid.)
Om jordfästning	(2 sid.)
Allmän kyrkobön	(6 sid.)
Morgon- och aftonbön på söndagen	(9 sid.)
Fyra psalmer	(8 sid.)
Litanian	(5 sid.)
»Böön om ena saligha ändalyckt»	(3 sid.)

⁸ Bogren sid. 184.

⁹ Ibid. sid. 184.

Själva titeln väcker intresse. Namnet hand- eller altarbok gjorde det klart för både svenskar och danskar, vilken uppgift boken var ämnad att fylla. Den i Sverige gällande *handboken* innehöll gudstjänstritual jämte ritual för övriga kyrkliga handlingar, medan den i Danmark sedan Palladius' tid använda *altarboken* rymde texter och böner på sön- och helgdagar, endast de viktigaste av prästens sångpartier i mässan, ritual för dop och vigsel samt kyrkoböner, som påbjudits vid skilda tillfällen.

När det gällde att typografiskt ställa upp denna handbok, tog Hahn förebilden från Danmark. I skrivelsen av den 28 april 1682 omnämner han, att den tryckes med »stor och läslig lettre» och att den skall ha samma format som den danska. Det är tydligen Palladius' altarbok, som han åsyftade, ty med denna har Malmö-handboken påtagliga *yttre* likheter. Båda äro nämligen i oktavformat — den svenska handboken av 1614 jämte följande upplagor är däremot i kvarto — och båda ha tryckts med stor och tydlig frakturstil. Genom denna *yttre* anpassning efter den danska traditionen ville Hahn få de danska prästerna till att lättare acceptera de svenska kyrkosederna.

Evangelieboken: Av innehållsförteckningen framgår, att $\frac{5}{6}$ av Malmö-handboken utgöres av evangeliebok. Det har redan påpekats, att kombinationen av evangeliebok och handboks-material är typiskt för den i Danmark mycket använda Palladius' altarbok. Dess titel är också belysande: »Alterbogen / Det er: Söndagis oc Hellige Dagis Episteler oc Evangelia / med Collecter / oc andet / at bruge udi Christi Nadvere / efter Ordinantzens Liudelse.» Den vill framför allt vara en textbok, som dessutom har en del annat material. Den svenska handboken innehåller däremot inga söndagliga texter utan är endast avsedd att meddela ritual för högmässan och de kyrkliga förrättningarna.

När nu Malmö-handboken ger evangelieboken en så framskjuten plats och ett så överväldigande utrymme, skulle man kanske först vara böjd för att anse denna anordning betingad av den danska traditionen. Inspirationen till denna komposition har sannolikt kommit från Danmark, men den drivande orsaken till att låta söndagstexterna så dominera är att söka i kyrkoledningens intresse för den kyrkliga försvenskningen. Karl XI anbefallde redan 1678, att de svenska evangelierna och epistlarna på sön- och helgdagar borde läsas i de skånska kyrkorna. Även Hahn var inne på samma linje, när han ålade de danska prästerna att konformera sig med svenskt gudstjänstväsen och att då börja med att »väl läsa episteln, evangelium, böner och välsignelse på svenska». Texterna ha tagits med i Malmö-handboken framför allt av den bevekelsegrunden, att man härigenom skulle öka tillgången på svensk kyrklig litteratur.

Malmö-handbokens perikoper och söndagsböner ha inte något direkt att skaffa

med den danska evangeliebokstraditionen. Den följer nämligen här helt den svenska linjen, i det att alla dess kollektböner, texter och s. k. predikoböner överensstämmer med dem, som finnas i 1645 års psalmbok. — Däremot utelämnar Malmö-handboken de vanliga psalmhänvisningarna efter epistlarna, vilket dock får sin naturliga förklaring. I sin skrivelse av den 28 april 1682 omnämnde Hahn, att han var i färd med att låta trycka en svensk psalmbok, som skulle innehålla »de bekanteste psalmer, som komma öfverens med Danska melodier» jämte en del andra som han själv låtit försvenska.¹⁰ Då man samtidigt varit sysselsatt med både psalm- och evangeliebok, har det säkerligen ställt sig omöjligt att ge några hänvisningar till en ännu icke från trycket utkommen psalmbok.¹¹

Vid granskning av det i Lunds universitetsbibliotek befintliga exemplaret av Malmö-handboken visade det sig, att detta hade två olika listor på tryckfel, varav den ena icke kunde höra till denna bok. Vid en noggrannare undersökning blev det klart, att den främmande errata-förteckningen tillhörde den i Göteborg 1680 tryckta »The Christnas Andeliga Kyrckio-Skatt».¹² Genom granskning av de i dessa båda böcker gemensamt förekommande tryckfelen kan man på goda grunder fastställa, att Kyrkoskattens evangeliebok är förlaga till Malmö-handbokens.¹³

När man tryckte den senare, rättades de allra flesta av de 33 i Kyrkoskattens errata-lista upptagna tryckfelen; några förbigingos dock, men de äro av den art, att de lätt kunnat komma med på grund av bristande uppmärksamhet.¹⁴ Det avgörande beviset för beroendet dessa böcker emellan är emellertid, att några av de i Malmö-handboken påpekade tryckfelen också finnas i Kyrkoskatten utan att ha blivit upptagna i dess errata-lista. I kollektbönen på 9 sön-

¹⁰ Sundberg sid. (10).

¹¹ På denna punkt lämnade emellertid Hahns psalmbok, som kom ut senare, erforderlig komplettering. Om denna skriver han själv, att klockarna skulle rätta sig efter »den anordning, som om psalmerna til hwar söndag däruthinnan finnes». Bogren sid. 223 f.

¹² Kyrkoskatten är att hänföra till manuelllitteraturen. Dess huvudsakliga innehåll utgöres av psalmbok, evangeliebok, ritual för kyrkliga förrättningar, katekes, Kristi pinas historia jämte böner vid skilda tillfällen. Den är mycket omsorgsfullt uppställd, och dess tryck är tydligt och klart. — I. Collijn lämnar ingen upplysning om att boken har den opagerade sidan med tryckfelsförteckningen. Sv. bibliografi 1600-talet I sp. 472. — Genom bibliotekspersonalens vid L. U. B. försorg har Kyrkoskattens tryckfelslista nu insatts på sin riktiga plats.

¹³ Kyrkoskattens tryckfelsförteckning omfattar endast sid. 487—698, inom vilket avsnitt evangelieboken rymmes.

¹⁴ De i Kyrkoskatten befintliga, till Malmö-handboken överförda tryckfelen äro: sid. 524 r. 8 står: Ord och: läs: Ord eller. Sid. 556 r. 20 står: thet wij: läs: på thet wij. Sid. 639 r. 11 läs: skicker eder icke effter Tijden. Sid. 661 r. 12 står: och Watnet: läs: aff Watnet. Sid. 677 r. 26 står: Saul: läs: Saulus.

dagen e. tref. läsa vi nämligen i de båda böckerna: »O Herre Gudh ware tin Miskundz Ögon öpen til tin Tienares Böner» o. s. v. I stället för »Ögon» skall enligt Malmö-handbokens errata-lista läsas »Öhron». På Johannes Döparens dag finns det inte mindre än tre gemensamma fel. Som textangivelse vid evangeliet ha bägge Luk. kap. 1 v. 1, men det skall vara Luk. 1: 57. I evangeliet läser man (Luk. 1: 74): »Och wij frälste vthur våra Owänners Hand», vilket handboken will ha rättat till: »At wij frälste». Midsommardagens tredje gemensamma felaktighet finns i Sakarias' fråga (Luk. 1: 66): »Hwad mon wara vthaff thetta Barnet?» I stället för »wara» skall det läsas »warda».

Genom att trycka av Kyrkoskattens evangeliebok, som helt följer den svenska traditionen sådan den finns i 1645 års psalmbok, har man i Skåne genom Malmö-handboken velat införa de i den svenska högmässan förekommande texterna och bönerna.¹⁵ Det var också genom en alltigenom svensk evangeliebok, som den kyrkliga uniformiteten bäst kunde gagnas.

2.

Jämsides med den normerande handboken av 1614 fanns också en annan litteratur, som i stor utsträckning innehåller utdrag och avtryck av handboks-material och som utmärks av stor variation. Denna senare typ representeras av 1600-talets psalm- och evangelieböcker och de många upplagorna av manualer, som innehålla allehanda religiösa skrifter för den enskilda andakten och för skilda tillfällen i livet. När vi lämnat evangelieboken och gå över till att granska de gudstjänstliga handlingarna enligt Malmö-handbokens ritual, blir jämförelse-materialet av den beskaffenheten, att vi på de flesta punkterna inte kunna fastställa något direkt beroende. Det vi särskilt fästa uppmärksamheten på är Malmö-handbokens förhållande till den svenska handbokstraditionen och Palladius' altarbok, medan vi måste avstå från att göra några mera ingående jämförelser med psalmböckernas och manualernas framställningar av de liturgiska handlingarna.

Högmässoritualen: Detta är i Malmö-handboken i stort sett överensstämmande med det av 1614. På vissa punkter kan dock en tendens till förkortning och förenkling tydligt iakttagas. Denna kommer framför allt till synes i partiet fr. o. m. kollektbönen t. o. m. böneakten på predikstolen, för vilket avsnitt endast denna korta anvisning finns att följa: »Sedan: Collecta, Epistelen / Gra-

¹⁵ Det är inte möjligt att avgöra, varför man tagit just Kyrkoskattens evangeliebok till utgångspunkt — kanske beror det på att den var så nyligen utkommen, och att dess tryck är så klart och välgjort.

duale, Ewangelium / Symbolum, Psalmus ad Suggestum, Preces.» Detta innebär en avsevärd förkortning av motsvarande parti i 1614 års framställning, där denna del upptar inte mindre än 17 sidor. Malmö-handboken lämnar således här inga upplysningar om hur de olika läsningarna skola inledas, vilken gradualpsalm, som skall sjungas, vilka olika möjligheter det finns för trosbekännelsen, och inte heller lämnas någon ledning för den väsentliga akten på predikstolen.

Denna kraftiga förkortning av ifrågavarande mässparti är synnerligen vanlig i psalmböckerna och manualerna. För dessa andaktsböckers vidkommande har en sådan radikal nedskärning snarast varit till gagn, men för prästerna måste denna skelettartade anvisning varit till förfång. Visserligen kompletteras detta parti av anvisningarna i Hahns senare utkomna psalmbok,¹⁶ men det torde dock vara alltför kort t. o. m. för en svensk präst.

Även i nattvardsmässan har Malmö-handboken reducerats, i det att några alternativ vid kommunionpsalmerna och tacksägelsekollekterna strukits. Vid distributionen lämnas nämligen följande anvisning: »I medler tijdh siunges / O Reene Gudz Lamb / eller nogon annan tienligh Psalm.» I 1614 års nattvardsmässa upptogs här fem bestämda psalmer, medan Malmö-handboken föredrar det fria psalmvalet, som under 1600-talet alltmer slog igenom.¹⁷ — Av 1614 års fem tacksägelsekollekter upptagas endast den första och den sista, medan manualerna bruka innehålla endast den första.

Särskild omsorg har man i Malmö-handboken ägnat nattvardsmässan, som — med undantag av de ovan berörda reducerade alternativen — f. ö. helt följer 1614 års förkortade prefation. Det särskilt anmärkningsvärda är, att detta parti försetts med noter, vilka annars förekomma endast i de egentliga handboksupplagorna. Att melodierna här kommit med är säkerligen beroende på inflytande från Palladius' altarbok, som innehåller noter till Fader vår och instiftelseorden jämte olika latinska prefationer för de stora helgdagarna. Själva nottrycket i Malmö-handboken är påfallande likt altarbokens, men melodierna äro dock helt överensstämmande med den svenska traditionen.

Som sista moment i mässan föreskriver 1614 års handbok sjungandet av två psalmverser, nämligen »Förläne oss Gudh så nådheligh» samt bönepsalmen »Gudh giffue wårom Konung och all Öffuerheet». I Malmöhandboken saknas dessa psalmverser här, men den sista har däremot fått sin plats såsom avslutning på partiet om »Allmannelige Kyrckio Böön», varför dess högmässa slutar med välsignelsen, som har den svenska formen d. v. s. den kommunikativa »Herren

¹⁶ Se ovan not 11.

¹⁷ D. Lindquist, Hovförsamlingens liturgiska tradition (1946) sid. 16.

wälsigne oss» etc. jämte den avslutande formeln »I Nampn Faders och Sons / och thens helge Andes / Amen».¹⁸

Malmö-handbokens gudstjänstritual är således alltigenom av svensk karaktär. Med undantag av den radikala förkortningen fr. o. m. kollektbönen t. o. m. böneakten på predikstolen, vilken den har gemensam med manuellitteraturen, har den givit en trogen kopia av gudstjänstordningen i 1614 års handbok.

Allmänna kyrkobönen och litanian: Under rubriken »Allmannelige Kyrckio Böön» har i Malmö-handboken sammanförts två böner och två psalmverser. Den första bönen »Barmhertige Gudh och käre himmelske Fader» är icke någon allmän kyrkobön i egentlig mening, utan är till sin karaktär en syndabekännelse och användes också såsom sådan efter predikan i 1614 års ritual. Malmö-handboken återger nästan ordagrant denna syndabekännelse, men avlösningen, som följde omedelbart efter, tog man däremot inte upp.¹⁹

Den egentliga kyrkobönen, som följer omedelbart efter »Barmhertige Gudh» etc. utgöres däremot av »Tigh lefwande Alzmechtige och ewige Gudh» etc. — en bön som i uniformitetsverket haft stor betydelse. Den 28 maj 1681 utsände Hahn en till prästerna i Skåne riktad skrivelse, i vilken han uttalade sin tillfredsställelse över deras intresse för den kyrkliga uniformiteten, samtidigt som han gav dem direktiv för deras fortsatta arbete för försvenskningen. Han bifogade också den bön, som på kunglig befallning skulle läsas efter predikan samt som morgon- och aftonbön i hemmen »vell observerandes, at dhen oförändradt uppå dhett språket, som dhen här tryckt medhskickas, upläsas måste.»²⁰

I sin avhandling om den kyrkliga försvenskningen av Skånelandskapen har Y. Bogren inte ansett det möjligt att med säkerhet avgöra, vilken bön som härmed åsyftats, men framkastar den förmodan, att det rört sig om syndabekännelsen »Barmhertige Gudh och käre himmelske Fader», vilket dock inte kan betraktas som annat än en ren gissning. I sin anmälan av Bogrens arbete har S. Kjällerström uttalat den meningen, att man via Malmö-handbokens allmänna kyrkobön ganska ordagrant skulle kunna återfinna den av Hahn 1681 utsända uniformitetsbönen.²¹ Men Kjällerström har härvid inte iakttagit, att man under rubriken »Allmannelige Kyrckio Böön» sammanfört heterogent material, och

¹⁸ H. Pleijels uppgift om att den svenska handboken då liksom nu använde 2:dra person pluralis är således icke riktig. Lunds domkyrkas historia II (1946) sid. 205 f. — Palladius' altarbok har: »Herren velsigne dig» etc. och saknar avslutningsformeln.

¹⁹ Om denna absolution borde förekomma här eller inte rådde olika meningar. I 1645 års böneordning är den utesluten. E. Rodhe, Svenskt gudstjänstliv (1923) sid. 128.

²⁰ Saml. till Skånes historia 1868—69 sid. 59 f.

²¹ S. Kjällerström, Till frågan om Skånelandskapens kyrkliga försvenskning. K. Å. 1938 sid. 326 f.

att det under denna överskrift finns syndabekännelse, kyrkobön och två psalmer för överheten. Det är riktigt att Hahns 1681 utskickade bön finns med i Malmö-handboken, men den är inte identisk med hela det avsnitt, som står under dess samlande namn »Allmannelige Kyrckio Böön».

I Lunds domkapitels arkiv har påträffats ett tidigare ej uppmärksammat aktstycke, som den 16 maj 1681 undertecknats av Karl XI och som just rör denna bön. Efter en längre inledning om glädjen över utsikterna till en lycklig tilldragelse i den kungliga familjen ges här befallning om att man i alla församlingar enligt medsänt formulär skall bedja om den Högstes välsignelse till en önskelig förlossning. För att det överallt skulle bli likformighet i bönen översändes också ett tillräckligt stort antal exemplar av densamma.²² Enligt Höp-peners förteckning över kungl. förordningar påbjöds 1681 en »Allmän Bön, som begynte brukas helga Treefaldigheetz Söndag»,²³ vilken det året inföll den 29 maj. På ett exemplar av bönen »Tigh lefwande Alzmechtige och ewige Gudh», som finns i Uppsala universitetsbibliotek, finns följande anteckning: »En allmän bön, som begynte brukas i Stockholms Storkyrka Helga Trefaldighets Söndag 1681», som i skrivelsen till Stockholms konsistorium också direkt påbjöds som begynnelse-dag för bönen läsande i huvudstaden.²⁴ Då just denna bön innehåller en lång förbön för drottningens väntade nedkomst, synes det inte råda något som helst tvivel om att det var »Tigh lefwande Alzmechtige och ewige Gudh», som Hahn på kunglig befallning den 28 maj skickade ut i sitt stift.

Det är inte ägnat att förvåna, att man i Malmö-handboken, som skulle bli ett hjälpmedel i försvenskningsarbetet, tog upp uniformitetens speciella kyrkobön, bakom vilken vi här ha funnit ett bestämt kungl. påbud.²⁵ Malmö-handboken är nästan ordagrant överensstämmande med ovannämnda Uppsala-exemplar, vilket är samma tryck som i Lunds universitetsbibliotek betecknats med version a av denna bön.²⁶ Några små tillägg gjordes dock i Malmö-handboken, bakom vilka en bestämd avsikt lätt kan skönjas. I förbönen för det

²² Skrivelsen finns i Lunds domkapitels arkiv bland Kungl. Maj:ts och kollegiernas brev 16/5 1681. (L. L. A.)

²³ Förteckning uppå alla kongl. placater (1754) sid. 159.

²⁴ Skrivelsen till Stockholms konsistorium finns i Acta och inkommande skrivelser 16/5 1681. (Stockholms stadsarkiv.)

²⁵ Flera gånger utfärdades påbud om att denna bön skulle begagnas. Lindquists förmodande att det bakom dess utveckling under 1680-talet har legat ett kungligt ingripande har således visat sig vara riktigt. Lindquist, Om böneakten efter predikan. Art. i Svenskt gudstjänstliv 1944 sid. 29 f.

²⁶ Versionen a är tryckt före Hedvig Sofias födelse d. v. s. den 26 juni 1681, medan versionen b innehåller en bön för »den unga Prinsesse och Arffurstinnan».

kungliga husets särskilda personer tillfogades egennamn, såsom konung Carl, för drottningarna namnen Hedwig Eleonora och Ulrica Eleonora. När bönen för arvrprinsessan Hedwig Sofia sköts in, gjordes det med så liten omsorg, att sammanhanget blev brutet. Dylika förböner för kungahuset med namns nämmande var för skånska förhållanden ingalunda något nytt, ty under den danska tiden hade man många sådana, om vilket Palladius' altarbok bär vittnesbörd. Det är alldeles klart, att man gärna tog med dessa namntillägg, så att verkligen det svenska kungahusets medlemmar bringades i erinran vid församlingsgudstjänsterna. — Man skulle också tänka på »Hans höga Excell. Kongl. Maytz. Rådth Fältmarskalcken och Gen. Gouverneuren» — att särskilt bedja för honom var ju endast en angelägenhet för invånarna i Skåne.

Partiet under rubriken »Allmannelige Kyrckio Böön» avslutas med två psalmverser, som innehålla en bön om Guds beskydd för konung och överhet. Den första »Vår Herres Jesu Christi Fred» är sista versen av ps. 337 i 1695 års psalmbok,²⁷ medan den andra utgöres av den gamla pro pace-psalmen »Gudh giffue wårom Konung och all Öffuerheet», vilken karakteristiskt nog i Malmö-handboken ändrats till: »Gudh gifwe Konung Carl och wår Öfwerheet.» Att den i Malmö-handboken fått sin plats här beror på att den var avsedd att sjungas under akten på predikstolen. Vi böra här erinra oss, att Hahn i skrivelserna av den 28 april 1682 till generalguvernören ju också framhållit, att de danska prästerna lovat att alltid låta församlingarna sjunga denna psalm efter predikan.²⁸

»Then andra Böneforman, som pläghar brukas til almanneligha Bön, är *Litanien*, vthi hwilko man bedher om alla nödhortfftigheet.» Av detta citat ur KO 1571 finner man, att litanian räknas som en form av allmän kyrkobön — ett alternativ som emellertid under 1600-talet alltmer tenderade att inskränkas vid högmässan.²⁹ Att litanian trots detta inte blivit fullständigt glömd under denna tid framgår därav, att den hör med till det ständigt återkommande materialet i manuelllitteraturen.

Litanian ingår också i Malmö-handboken, men man har dock inte vid bokens disposition markerat dess samhörighet med den allmänna kyrkobönen, från vilken den skilts genom ett böne- och psalmparti.³⁰ I stort sett är den överensstäm-

²⁷ Ps. 337 i 1695 års psalmbok »Alsmägtige Gud i himmelrik» saknas i 1645 års psalmbok.

²⁸ Enligt flera uppgifter från 1681 sjöngs denna psalm vid gudstjänsterna, och på sina ställen i Blekinge sjöng man den från predikstolen. *Bogren* sid. 171 och 175.

²⁹ *Rodhe*, *Svenskt gudstjänstliv* sid. 228 och *Lindquist*, *Om böneakten efter predikan* sid. 19 f.

³⁰ Även i handboken 1614 är litanian skild från kyrkobönen, i det att den finns i ett särskilt kapitel — det sista i boken. Men före den allmänna kyrkobönen i gudstjänstritualen står

mande med den svenska handbokens. Men några olikheter böra dock påpekas. Den under 1600-talet vanliga anordningen att sammanföra församlingens responsorier följes också i Malmö-handboken. Man får således inte upplysning om på vilka ställen församlingen skall falla in med sina svar, vilket måste ha varit besvärande vid dess användning i gudstjänsten.²¹

I enstaka fall ha också enskilda bönepunkter fått en från 1614 års version avvikande form. Bönen för de andliga lärarna är i Malmö-handboken något annorlunda, i det att den nära ansluter sig till den utförligare avfattningen i Laurentius Paulinus' »Clenodium» av 1633, vilken formulering dock ingalunda allmänt slog igenom.²² — Förbönen för kungahuset är ett typiskt verk av 1680-talet, varför den i sin helhet må citeras och jämföras med den i 1614 års handbok.

1614

»At tu vår Konung oc Landzherra med heela thet Konungzliga Hwset / Rådth och Befalningzmän werdigas trösta och beskerma.»²³

Malmö-handboken 1682

»At tu hans Kongl. Mayst. vår Allernådigste Herre och Konung / sampt dheras Majjesteter våra allernådigste Drotninger / Hedewig Eleonora och Ulrica Eleonora och dhen Högborne Arf-Printzen H. Carolus / sampt den Högbohrne Arf-Princesinnan Hedewig Sophia / så och hennes Mayest. Drottning Cristina och heele det Konungslige Hwset / medh Hof-Rådth och Befalningzmänn wärdigas wälsigna och nådeligen beskärma och bewahra.»

Malmö-handbokens version av kungahusbönen med dess uppradande av de kungliga personerna röjer en påtaglig oförståelse för litanians särart. Viktigare än att bibehålla dess speciella rytm och ålderdomliga prägel har det varit att här ha en utförlig bön för det svenska kungahuset — en bön som är en specialitet för uniformitetshandboken för Skåneprovinserna.

dock den anvisningen, att prästen stundom kan använda litanian såsom alternativ till kyrkobönen.

²¹ I litanian 1614 anges däremot tydligt var och med vilket responsorium församlingen skall svara.

²² G. Lizell, Svenska högmessoritualen 1614—1811 (1911) sid. 122.

²³ Litaniebön för kungliga personer med namns nämnande var ej heller något nytt för svenska förhållanden. Den officiella böneförordningen av 1645 har en förbön för »H. K. M.: Fröken Christina alles vår nådigste Drottning.»

I förhållande till 1614 års litanian är däremot Malmö-handboken torftig i sitt avslutningsparti, där den endast lämnar en möjlighet, medan den förra har 5 alternativ. Dess psalmantifonier före litaniekollekten, som utgörs av svenska handbokens »O Herre alzmectige Gudh», ha samma ordning för växelsångerna som Palladius' altarbok. För klarhetens skull lämnas här slutligen en översikt över detta parti i 1614 års litanian och Malmö-handbokens.

1614

»Herre handla icke medh oss effter
våra synder
Och wedhergäl oss icke effter våra
misgerningar

Malmöhandboken o. Palladius

»Wij hafwe Syndat medh våra Fäder /
Wij hafwe illa giordt och warit ogud-
achtige.

Eller:

Wij haffue syndat medh våra fädher.
Wij haffue illa giordt / och warit
ogudhachtighe.»

Herre handla icke medh oss efter
våra Synder /
Och wedergäll oss icke efter våra
Missgärningar.
O Herre hör vår Bön! Och låth vår
Röst komma til tigh.»

Härpå följer litaniekollekten.

3.

De kyrkliga förrättningarna: Som ett led i sin strävan att i sitt stift införa de svenska kyrkoceremonierna lät Hahn ge ut denna Malmö-handbok, som skulle innehålla »allt som en prest å embetets vägnar kan hafva att förrätta». Men trots denna utfästelse saknas bland dess kyrkliga förrättningar de kapitlen i 1614 års handbok, som röra »huru handlas skal medh the siwka» och »huru handlas skal medh them som afflijffuas skole». Orsaken till att dessa kapitlen inte tagits med är säkert den, att den egentliga avsikten med Malmö-handboken var att ge allt, som en präst behövde vid altaret. Den alternativa benämningen »Altare-Book» tyder härpå, och därför kunde de två nämnda kapitlen utan olägenhet uteslutas. — Däremot innehåller den ritual för dop, bekräftelse av nöddop, vigsel, kyrkotagning och jordfästning, vilka alla — jordfästningen undantagen — med avseende på innehållet troget återge den svenska handboks-traditionen.

Dop och bekräftelse av nöddop: I dessa ritual har innehållsmässigt sett endast den förändringen vidtagits, att man i dem båda strukit uppfostringsförmåningen efter evangeliet om Jesus och barnen, vilken också senare uteslöts i 1693 års dopritual.

Vissa ändringar i den liturgiska aktionen må även uppmärksammas. För dem som under 1600-talet skulle bära fram barnet till dopet kunde detta åliggande medföra sina vanskligheter, ty det gällande dopritualet föreskrev att prästen, sedan han lagt sin hand på barnets huvud, skulle tillsammans med gudfader och gudmoder falla på knä och bedja Fader vår. Det är alldeles klart att en dylik ceremoni många gånger kunde vara förenad med vissa besvärligheter, varför man väl kan förstå, att Malmö-handboken före Fader vår inskränker sig till denna anvisning: »Prästen lägger Händerna på Barnet och säger: Fader vår» etc. 1693 års handbok uteslöt också knäfallet här. — I 1614 års dopritual följde efter den aronitiska välsignelsen en förmaning avsedd spec. för gudfader och gudmoder. Malmö-handboken låter denna allokution få en vidare syftning, i det att den här riktas »til Folcket».

En liten inskränkning vid den liturgiska anvisningen för vattenbegjutningen må särskilt framhåvas. Ett uttalande av kyrkolagskommittéerna 1650 skall anföras, ty det ger oss en klar inblick i hur denna ceremoni brukade utföras. Begjutningen skedde tre gånger »första resan när Predikanten säger 'i namn Faders', andra resan, när han säger 'och Sons' och tredje resan, när han säger 'och then H. Andes', effter vår gamla plägsed och wana». I samband med detta uttalande fastslår Rodhe, att detta bruk inte ändrat sig.³⁴ Tydligt föreskriver också 1614 års handbok den trefaldiga vattenbegjutningen med följande: »Tå spør åter Presten barnsens namn / och tagher och döper thet tree resor / och säger: Jagh döper tigh» etc. — När Malmö-handboken kommer fram till detta moment finns endast följande liturgiska anvisning: »Prästen tager Barnet / och säger: 'Jag döper tigh'» etc. Här liksom i några andra från 1614 års ritual avvikande liturgiska anvisningar överensstämmer Malmö-handboken med Kyrkoskatten; dock ha icke alla dess avvikelser från den normerande handboken medtagits. — Det är möjligt att vi för vattenbegjutningsceremonien kunna räkna på danskt inflytande; visserligen har Palladius' altarbok ett helt annat dopritual, men på denna punkt har den följande: »Der tager hand (prästen) Barnet / oc döber det / oc siger: Jeg döber dig» etc. — För övrigt kunna vi inte i Malmö-handbokens dopritual spåra något ev. danskt inflytande.

Vigsel och kyrkotagning: Vigsselformuläret följer den normerande svenska handboken, och denna överensstämmelse gäller både bönernas ordalydelse och

³⁴ Rodhe, Dopritualet (1910) sid. 179 f.

de liturgiska anvisningarna. Dock må några anmärkningar göras. — I likhet med Petrus Rudbeckius' *Enchiridion* och flera psalmböcker och manualer³⁵ tog Malmö-handboken upp endast den andra, kortare begynnelseallokutionen, vilken också blir den enda möjligheten i 1693 års handbok.

En detalj är värd särskild uppmärksamhet. Grath har vid sin behandling av vigselformuläret granskat även Malmö-handboken, varvid dock dess enda verkligt intressanta detalj gått honom förbi. Efter admonitionsformeln, som börjar »Troor thessa Herrans Christi Ord», kommer nämligen följande korta anvisning: »Ther näst: Fader vår etc.» Då denna rad vid tryckningen blivit satt med den allra minsta stilen, försvinner den nästan helt i sin omgivning, varför det är förklarligt, att den icke har blivit uppmärksammas. I Graths specialundersökning nämnes intet om att Fader vår vid 1680-talet förekommer i något vigselritual, men tanken på att ha med bönen i denna kyrkliga akt kom i varje fall upp något senare, eftersom den fick plats i 1693 års ritual. I Palladius' »Brudevise» finns Fader vår med, men för Malmö-handbokens vidkommande behöva vi säkerligen inte räkna med något inflytande härifrån, då det danska ritualen har ett helt annat utseende än det svenska. Eftersom denna anvisning i Malmö-handboken fått ett så anspråkslöst typografiskt utförande, måste man anse den snarast som ett förslag — eller måhända som ett försiktigt försök att få med Fader vår i det svenska vigselritualet.

För brudhusfirningen har Malmö-handboken delvis ändrade liturgiska anvisningar, i det att den stryker de uttryck, som hänsyfta på brudsängen. Vidare är bönen »O, Alzmechtige ewige Gudh / giff tin Wälsignelse öfwer thetta Brudahuus» något utvidgad. — I 1614 års ritual avslutas här med välsignelsen, vilken föregås av psalmen »Gudh som all ting skapadhe». Malmö-handboken har här omvänd ordning mellan psalmen och välsignelsen.

Handboken 1614 följer kyrkoordningens intentioner, då den för *kyrkotagningen* lämnar två olika ritual. Det första skulle läsas »när Ehta hustru ledhes j Kyrkio effter barn», och det andra föreskrev, hur man skulle förfara »medh Lösekoner när the taghas j Kyrkio effter Barn». Kyrkotagningsakten blev sedan under hela 1600-talet tagen i folkuppfostrans tjänst,³⁶ och både KL 1686 och 1693 års handbok fasthöllo vid kyrkoordningens skiljande mellan äkta hustru och andra barnaföderskor.

Under den vedertagna rubriken »Om Barnaqwinnors Kyrckiogång» upptar Malmö-handboken däremot endast *en* form för kyrkotagningen. Dess ritual består av 1614 års bön för den äkta hustrun, men stadgandet om dess inskränkta

³⁵ G. F. Grath, Svenska kyrkans brudvigsel (1904) sid. 116.

³⁶ Rodhe, Svenskt gudstjänstliv sid. 396.

bruk är struken. Här ges ej heller anvisning om att prästen skall taga kvinnan vid handen och leda in henne i kyrkan, utan omedelbart efter bönen följer välsignelseönskan »Herren beware tin Ingång och Uthgång / nu och til ewigh Tijdh / Amen.»

Jordfästning: En jordfästning med ledning av Malmö-handboken har tett sig oerhört torftig. Den upptar nämligen ej flera moment än jordpåkastning med begravningsformeln och begravningsbönen, medan det inte med ett ord nämnes något om den svenska handbokens psalm- och bibelläsningparti och dess avslutning. — Det är svårt att yttra sig om orsakerna till denna korthet, men otvivelaktigt äro de åtminstone delvis beroende på ringa omsorg för denna akts högtidligare utformning. Det är sant, att den normerande handbokens parti med dess psalmer och bibelcitat om döden och uppståndelsen är mycket omfångsrikt — det tar 25 sidor i anspråk — men även om utrymmet i Malmö-handboken var begränsat, kunde man åtminstone vänta hänvisningar till psalmer och bibelställen, som ansetts lämpliga som avslutning på akten. Det är möjligt att man tvingats förkorta ritualen på detta sätt, eftersom tryckningen tog längre tid än beräknat — man var ju angelägen om att boken snarast möjligt skulle komma ut.

4.

Fristående psalmer och böner: Mellan »Allmannelige Kyrckio Böön» och litanian har såsom förut nämnts infogats ett psalm- och böneparti. Två av de här ingående fyra psalmerna ha direkt anknytning till kyrkliga förrättningar, nämligen den som brudpsalm upptagna »Kom helge Ande Herre godh»³⁷ och »lijk-psalmen: När min Tijdh och Stund kommen är.» Denna första psalm är egentligen en andepsalm, men den brukades sedan gammalt vid brudhusfirning och skulle enligt 1614 års handbok sjungas vid denna akt. Den särskilda meningen härmed var att man då fick tillfälle att sjunga bort »then ächtenskaps Dieffwul onde» genom att i 5:te versen bedja »At wij må undfly Diefwulens Fund».³⁸

Den andra förrättningspsalmen hör samman med jordfästningen och bär överskriften: Lijk Psalm. Att så rubricera denna »När min Tijdh och Stund kommen är», förefaller en smula oegentligt, eftersom den till sitt innehåll är en dödsberedelsepsalm. Som sådan betecknas den även både i 1645 och 1695

³⁷ J. W. Beckmans uppgift om att Göteborgs-psb. 1682 införde bruket med 3:dje versradens omsjungning är ej riktig, ty repristucken finnas redan i Kyrkoskatten 1680. Sv. psalmhistoria (1845—72) sid. 353. Malmö-handboken har också följt detta bruk.

³⁸ E. Liedgren, Svensk psalm och andlig visa (1926) sid. 254.

års psalmböcker, medan Kyrkoskatten har den som första begravningspsalm. Med dennas version har för övrigt Malmö-handboken mycket stora likheter.

Malmö-handboken ger också en morgon- och en aftonpsalm, nämligen »Jagh wil aff hiertans Grunde» och »Then liuse Dagħ framgången är», vilka säkerligen voro avsedda att brukas tillsammans med morgon- och aftonsignelsen om söndagen, vilka finnas omedelbart före. Dessa böner äro hämtade från Avenarius' bönbok och infördes troligen i Malmö-handboken för att läsas vid söndagens ottesång och aftonsång. Avenarius' morgon- och aftonböner för veckans alla dagar förekomma mycket ofta i 1600-talets andaktslitteratur och hörde till de mest flitigt lästa bönerna.³⁹ Det finns också vittnesbörd om att hans bönbok använts vid de ordinarie aftonbönerna i några Stockholmsförsamlingar,⁴⁰ varför det inte är otroligt, att de intogos i Malmö-handboken på grund av sin lämplighet för söndagens otte- och aftonsång.

Både inledningen och avslutningen på Malmö-handboken utgörs också av böner hämtade från Avenarius. Bokens två första sidor rymma »Een Sochne-Prästs Böön» — en ordagrann översättning av hans »Gebet eines Seelsorgers», vilken dock är mera sällsynt än hans andra böner. På de tre sista sidorna ha vi »Böön om ena saligha ändalycht», vars original bär namnet »Gebet umb ein seliges Ende», och som står bland lördagsbönerna.⁴¹ — Avenarius' böner räknas till den evangeliska kristenhetens allra berömdaste och mest brukade böner, och i den svenska andaktslitteraturen under 1600-talet hör hans bönbok till det ständigt återkommande materialet. Det är därför inte förvånansvärt, att Malmö-handboken härifrån har hämtat alla sina fristående böner.

Efter denna granskning av Malmö-handbokens skilda delar skola vi nu försöka klart fixera bokens karaktär.

I litteraturen har den räknats till manualerna,⁴² och vår undersökning har givit vid handen, att den har enstaka drag gemensamma med denna grupp. Men på grund av sin komposition och karaktär bör den inte räknas dit. Med ett manuale menas nämligen vid denna tid i Sverige en andaktsbok avsedd endast för den personliga uppbyggelsen med ett mycket skiftande innehåll såsom

³⁹ Lindquist, Studier i den svenska andaktslitteraturen (1939) sid. 112. Genom sina morgon- och aftonböner kunde Avenarius ge en ersättning för de i den evangeliska kyrkan bortdöende »tiderna». S. Estborn, Evangeliska svenska bönböcker (1929) sid. 197.

⁴⁰ Lindquist, Andaktslitteraturen sid. 287.

⁴¹ J. Avenarius, Christliche Gebete für allerlei Noth und Stände der ganzen Christenheit. (Wittenberg 1574?).

⁴² Jfr Lizell, Högmessoritualiet sid. 110; Lindquist, Om böneakten efter predikan sid. 30.

psalm- och evangeliebok, utdrag ur bibelböcker, katekes, morgon- och aftonböner under hela veckan, böner för alla livets skiftande situationer och för övrigt ett brokigt material av allehanda själavårdande traktater.⁴³ Den rent pastorala uppgiften, som är huvudsyftet med manualerna, är icke utmärkande för Malmö-handboken.

Inte heller passar den in i den svenska egentliga handbokstraditionen. Till $\frac{5}{6}$ utgörs den av evangeliebok — ett material, som icke hör hemma i de officiella svenska handböckerna. Å andra sidan utelämnar den två kyrkliga förrättningar, sjukbesöket och dödsfångars beredelse, av vilka särskilt den första haft stor betydelse för kyrkans själavårdande insats.

Den mest adekvata benämningen för denna bok är dess alternativa titel: altarbok. Dess innehåll och typografiska utstyrsel äro helt bestämda av altarets krav, ty den rymmer en fullständig, svensk evangeliebok och har ritual för de handlingar, som äga rum i kyrkan. Till det yttre är den anpassad efter den danska traditionen, men dess ritual ha en alltigenom svensk prägel. Dessa bli dock i några fall lidande på kortheten och avsaknaden av liturgiska anvisningar. Med Malmö-handboken har man försökt att åstadkomma en praktisk bok, som skulle innehålla allt det, som prästen behövde för högmässan och förrättningarna i kyrkan.

På mindre än ett årtionde skedde i Skånelandskapen en andlig omvälvning, och Canutus Hahn kunde vid sin bortgång 1687 se sitt försvenskingsarbete tryggat.⁴⁴ Kyrkans insats var här särskilt betydelsefull, och aktionen för införandet av de svenska kyrkoceremonierna hade åsyftad verkan. Genom den nya upplagan av 1614 års handbok och den nya Malmö-handboken kunde uniformiteten på effektivt sätt åvägbringas. När det gäller att bedöma speciellt den senares betydelse, kunna vi inte komma med några säkra påståenden. Genom sin anordning med kombination av söndagliga texter och kyrkohandbok blev den en praktisk bok i prästens kyrkotjänst. Den kom inte ut i mera än en upplaga, men dess mission var också fylld, när Skånelandskapen voro även andligt sett förenade med det övriga Sverige genom den kyrkliga uniformiteten.

⁴³ Här tages således manuale ej i den äldre romerska betydelsen.

⁴⁴ Pleijel, Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism 1680—1772. S. K. H. V (1935), sid. 59.

TVÅ ANGLIKANSKA BIOGRAFIER

ALEXANDER C. ZABRISKIE: *Bishop Brent. Crusader for Christian Unity.* 218 sid. The Westminster Press, Philadelphia 1947.

F. A. IREMONGER: *William Temple, Archbishop of Canterbury. His Life and Letters.* 664 sid. Oxford University Press, 1948.

De två män, vilkas liv skildrats i dessa biografier, voro förbundna med varandra genom sin nitälskan för den kyrkliga enhetsrörelsen. Brent var kanske den främste initiativtagaren till världskonferensen »on Faith and Order». Han presiderade vid Lausanne-konferensen 1927, och var till sin död två år senare ordförande i dess fortsättningskommitté. I denna egenskap efterträddes han av Temple, som också ledde och i mycket satte sin personlighets prägel på Edinburgh-konferensen 1937.

Ifråga om begåvning och inflytande kan Brent knappast jämföras med sin ryktbare efterträdare. Men hans gestalt står för dem, som kommit i beröring med honom, särskilt under hans sista år, i ett förklarad ljus. Författaren till den föreliggande biografien, d:r Alexander C. Zabriskie, hörde till hans närmaste medarbetare inom Faith and Order-rörelsen och är nu professor i kyrkohistoria vid Virginia Seminary. En utförlig biografi av en annan författare hade från början planerats, men då denne avled, innan arbetet fullbordats, fick Zabriskie överta uppgiften och fullfölja den inom en avsevärt snävare ram än som ursprungligen avsetts. Boken ger en synnerligen läsvärd framställning av ett fängslande levnadslöpp, men låter oss också följa en kristen personlighets inre växt. Charles C. Brent föddes år 1862 i en anglikansk prästgård i Canada. Efter universitetsstudier vid Trinity college i Toronto vigdes han här till diakon och präst, men fick sin första verksamhetsfär i Buffalo i staten New York, och arbetade sedan hela sitt liv inom Förenta Staternas protestantiska episkopalkyrka. Han drogs till den högkyrkliga, anglo-katolska riktning, som hade sitt säkraste fäste i de anglikanska ordnarna. Under ett par år vistades han i Cowley-fädernas ordenshus i Boston, men tog aldrig klosterlöftena och bröt sig ut ur denna omgivning, då han icke kunde förlika sig med den trångsynta kyrkopolitik, som försökte hindra valet av den berömda bredkyrkliga predikanten Phillips Brooks till biskop i Massachusetts. Under hela hans liv vidgades hans synkrets och hans tolerans, men han bevarade förblivande intryck av det innerliga andaktsliv och den helgelseiver, som höra till de bästa dragen i den anglo-

katolska kristendomstypen. Nu kom han att tjäna under Brooks vid ett missionscentrum, S:t Stephen's mission, i Boston, och att stå dennes efterträdare, biskop Lawrence, nära. Under verksamheten i Boston's slumkvarter utvecklades den sociala medkänsla, som kom att präglade hela hans gärning. Han mognade andligen under denna tid och bereddes för de större uppgifter, som väntade honom. År 1901 nådde honom kallelsen att bli den amerikanska episkopalkyrkans förste biskop på Filippinerna, som genom det spansk-amerikanska kriget tillfallit För-enta Staterna. Uppgiften ställde stora krav. Den nye biskopen skulle svara för de amerikanska tjänstemännens och kolonisternas andliga vård, men därjämte bli ledare för sin kyrkas mission inom ett område, som dittills helt stått under romerskt-katolskt inflytande. För sin verksamhet måste han väsentligen bli beroende av ekonomiskt stöd från hemlandet. Brent gick till sin gärning med ödmjukt tjänaresinne, och fann hjälp i ett Dante-citat, som kunde stå som motto för hans livshistoria:

»E la sua voluntate è nostra pace.»

Skildringen av hans verksamhet som missionsbiskop på den splittrade ögruppen är ett intressant kapitel, som här ej kan refereras. Han blev en pionjär för missionen bland dittills otillgängliga, mohammedanska *moros*, och han lämnade ett flertal skolor för infödda efter sig som ett förblivande monument över sin verksamhet. Han fann tid, särskilt under de talrika och tidsödande båtresorna, för ett omfattande författarskap, och vid ett par tillfällen höll han föreläsningsserier vid amerikanska universitet. Erfarenheterna från Filippinerna gjorde honom till en ledare i kampen mot opiehandeln, och som ordförande vid kongresser i Haag och Genève gjorde han lärospån, som skulle komma hans ekumeniska verksamhet till godo. År 1910 deltog han i världsmissionskonferensen i Edinburgh, som gav honom den avgörande impulsen. »Jag blev omvänd», skrev han. »Jag fattade, att någonting var på färde i denna konferens, som icke var människoverk, att Guds ande . . . förberedde en ny era i kristenhetens historia.» Han såg synen av den återförenade kyrkan, icke som en avlägsen drömbild, utan som en möjlighet, som kunde förverkligas inom ett århundrade. Han har utan tvivel sin del i den naiva optimism, som präglade Faith and Order-rörelsens första stadium, och varförutan den måhända icke kommit till stånd. Blott motvilligt lät han sig övertygas om att den romerska kyrkan på inga villkor kunde deltaga i det ekumeniska arbetet. Han hade under sin verksamhet på Filippinerna mött den katolska missionen, och hade funnit, att dess metoder ofta voro mer lämpade för det okultiverade folkets behov än den protestantiska kyrkans. Han hade också sett det romerska väsendets avigsidor, särskilt tiggarmunkarnas likgiltighet för kravet på kristen folkuppfostran och prästerskapets sedliga svagheter. En kombination av den romerska kyrkans disciplin och kult med protestantismens betonande av personlig tro, uppfostran och karaktärsdanning skulle enligt hans mening bäst svara mot Filippinernas behov. Encyklikan *Mortalium animos* blev därför för honom ett hårt slag, men ännu år 1926 hade han ett samtal med påven, som slutligen berövade honom allt hopp om att Vatikanen skulle kunna finna en väg till samverkan med den övriga kristenheten.

Från Edinburgh återvände Brent till Förenta staterna och tog del i episkopal-kyrkans General Convention, som hölls i Cincinnati på hösten 1910. Det var under nattvardsgudstjänsten vid detta mötes öppnande, som han fattade planen på en världskonferens »on Faith and Order». Tanken vann kyrkoförsamlingens bifall, en kommission tillsattes, och förberedelserna började. Brent fann villiga medhjälpare, ibland vilka R. H. Gardiner, Faith and Order-rörelsens förste generalsekreterare, tog på sig de tyngsta bördorna. Arbete för kyrkans enhet blev under Brent's återstående livstid hans dominerande intresse. Under det första världskrigets sista år arbetade han i Frankrike, först som representant för K. F. U. M., senare som »Senior Headquarter's Chaplain». De erfarenheter, han därunder gjorde, gävo ny näring åt hans ekumeniska hänförelse och vidgade tillika hans synkrets.

Biografien gör intet försök att teckna enhetsrörelsens utveckling. Den erinrar om den förberedande konferensen i Genève 1920, där den första fortsättningskommittén tillsattes. Brent blev dennas ordförande, och nedlade under de följande åren ett omfattande arbete på förberedelserna till den stora konferensen, genom resor och föredrag i Europa och aktioner i Amerika för att skapa de ekonomiska förutsättningarna för Lausanne. När tiden kommer för en kritisk framställning av Faith and Order's historia, blir det en angelägen uppgift att fastställa Brent's personliga insatser i det förberedande arbetet. Åtskilligt av vad som framlades som material i Lausanne förefaller nu ganska naivt och ensidigt färgat av anglikansk åskådning: man räknar med den kommande »återförenade kyrkan» som en ganska nära liggande möjlighet, och dess grundritning är i hög grad anglikanskt präglad. Den något förenklade synen på splittringens och enhetens problem, som tog sig uttryck i uppfattningen, att söndringen i kristenheten helt var syndens frukt, torde han väl ha delat. Men mot den ensidigt anglikanska orienteringen av programmet stod han kritisk: han hade velat ge större utrymme åt de fundamentala teologiska frågorna än åt diskussionen av ämbetet och sakramenten.

År 1925 var Brent medlem av den amerikanska delegationen till världskonferensen »on Life and Work» i Stockholm. Han tog en aktiv del i dess förhandlingar och synes på intet sätt ha betraktat den som en konkurrent till Faith and Order. Han tillhörde den förberedande kommitté, som fick sina förhandlingar före konferensen förlagda till Örbyhus slott och sysslade med kyrkans ställning till de internationella frågorna. Brent framlade kommitténs betänkande i ett anförande, som ingår i konferensens förhandlingar. Han mottog ett starkt intryck av ärkebiskop Söderbloms personlighet. De båda ekumeniska ledarna synas knappast ha kommit i närmare personlig kontakt. Han lärde sig också uppskatta de främsta bland de tyska deltagarna, såsom Deissmann, Siegmund-Schultze och Walter Simons.

Med vacklande hälsa, men med inre samling gick han till sitt livs sista stora företag, Lausanne-konferensen 1927. Hans inledande predikan i den reformerta katedralen gjorde knappast något överväldigande intryck. Ledningen av förhandlingarna fick han, för att spara sina krafter, delvis överlämna åt en vice ordförande, d:r A. E. Garvie, som med sitt robusta skotska temperament fick

ta emot de hårdare stötarna. Men den inre ledningen förblev i Brent's hand, och han bidrog genom sin helgade personlighet och sin av alla erkända strävan att icke gå någon särskild grupps ärenden till att skapa den anda av förtroende och vilja till samförstånd, som trots alla motsättningar kom att prägla konferensen. Mer än hans oomstridda parlamentariska skicklighet betydde hans helgade personlighet. Vid mer än ett tillfälle lyckades han i samverkan med Garvie att lugna en opposition, som hotade att spränga konferensen. Det mest kritiska ögonblicket inträdde, då den 7:e sektionens betänkande, om kristenhetens enhet och de existerande kyrkornas förhållande därtill, framlades. Detta hade utarbetats under ärkebiskop Söderbloms ledning och framkallade en häftig reaktion från den anglo-katolska gruppens sida — vari man också kan skönja den vid denna tid ännu skarpa motsättningen mellan Faith and Order och Life and Work. Angreppet leddes av en amerikan, d:r F. C. Morehouse, i det våldsammaste anförande, som förekom under konferensen. Söderblom hade redan lämnat Lausanne, men betänkandet saknade ingalunda energiska försvarare. Brent fann lösningen: betänkandet »mottogs» liksom de övriga, men överlämnades till fortsättningskommittén för vidare behandling. Konferensens akter innehålla en »preamble» och ett »concluding statement», som båda äro av Brent's hand.

Brent återvände till Amerika med bruten hälsa. Han besökte än en gång Europa och uppvaktade ärkebiskop Davidson vid dennes 25-årsjubileum som Englands primas. På väg till en medelhavskryssning, som ordnats av hans vänner, avled han den 27 mars 1929 — sällsamt nog i Lausanne, där han också fick sin sista vilostad. Hans verksamma liv har satt förblivande märken i den samtida kyrkans historia, och han efterlämnade minnet av en helgjuten personlighet, som genom yttre erfarenheter och det inre livets städse fortsatta fördjupning nådde en grad av mognad, som beskäres allenast ett fåtal. Han gjorde icke anspråk på att vara teolog av facket, men under ständig läsning vidgades hans uppfattning från ungdomsårens rätt snäva anglo-katolska ortodoxi till en självständig, i vissa avseenden ganska frisinnad åskådning. Det upphöjda, helgade lugn, som omgav honom under hans sista år, var icke en naturens gåva, utan hade vunnits under inre kamp, till icke ringa del genom en systematisk andlig övning, genom ett stilla bidande i andakt och bön.

När Brent's efterträdare som ordförande i Lausannekonferensens fortsättningskommitté skulle utses, rådde det knappast någon tvekan. William Temple, då ärkebiskop av York, intog platsen med en självskrivnenhetens rätt, som av ingen ifrågasattes. Efter Brent och Söderblom blev han den ekumeniske ledaren framför andra. Han förde Faith and Order fram till dess andra betydande manifestation på konferensen i Edinburgh, men han fattade också klarare än någon annan den ekumeniska rörelsens enande i sikte. Kyrkornas världsråd har till väsentlig del hans vidsynta initiativ att tacka för sin tillkomst. Men det kyrkliga enhetsarbetet var blott en sida i hans mångskiftande gärning. Genom sin lärdom, sin vältalighet, sina energiska insatser i kyrkans liv och icke minst genom sin inspirerande och vinnande personlighet hade han vid ärkebiskop Cosmo Lang's avgång år 1941 vunnit en ställning inom sin egen kyrka, som

gjorde honom till den ende tänkbare kandidaten till Canterbury-stolen. Han innehade detta ämbete under två korta år — han dog den 26 september 1943 —, men fick därunder en plats i nationens liv och i folkets hjärtan, som knappast någon av hans företrädare på senare tid intagit: med full rätt har han kallats »the people's archbishop».

Hans biograf, F. A. Iremonger, dean of Lichfield, har enligt kritikens ovanligt enstämmiga omdöme löst sin svåra uppgift med stor skicklighet. Den personliga tillgivenhet, som givit honom nyckeln till den store ärkebiskopens personlighet, har icke uteslutit ett nyktert och sakligt bedömande av hans verksamhet. En dedikation på klingande latin ger uttryck åt de varma känslor, varmed han gått till verket. Den begränsning, som omständigheterna krävt, har medfört en koncentration, för vilken läsaren är tacksam. Biskop Bell's biografi över ärkebiskop Davidson i två massiva band är till stor del en framställning av den anglikanska kyrkans historia under ett halvsekel. Iremonger's biografi ger oss framför allt bilden av en man.

Det är icke möjligt att här ge ens ett summariskt referat. Man följer med spänt intresse skildringen av hans uppväxt, från barnaåren i Fulham Palace, över skoltiden i Rugby till studentintrycken i Balliol college i Oxford. Tre faktorer ha framför andra bestämt hans utveckling. Djupast ligger föräldrahemmets, särskilt faderns inflytande. Temple företräder en mindre vanlig personlig succession. Fadern, Frederick Temple var vid hans födelse biskop i Exeter, men flyttade därifrån till London för att vid hög ålder bli Englands primas. I den gängse föreställningen framstår han som en ganska barsk gammal herre, men korrespondensen med sonen vittnar om ett förhållande av innerligt, aldrig stört förtroende. Temple blev på ett sällsynt sätt trogen sina barndomsintryck, och hans mognande försiggick utan djupgående andliga kriser. Han bekände en gång, att han egentligen aldrig känt några tvivel: han var icke blind för att detta innebar en begränsning av hans erfarenhet. Det andra mäktiga inflytandet kom från Oxford's filosofiska tradition, från dess »school of litterae humaniores», populärt kallad »the Greats' school», som med sin kombination av klassiska och filosofiska studier skapat universitetets säregna intellektuella atmosfär. Det filosofiska studiet hade nu i Balliol fått en ny stimulans genom Edward Caird, som kort före Temple's inträde i detta college valts till dess »master». Cairds neohegelianism kom att bli bestämmande för hans tänkande, och därifrån fick han impulsen till den strävan att finna en enande andlig princip, att nå en syntes av skilda tankebanor, som blev grundmotivet i hans tänkande. Han sökte lösningen av tillvarons gåta »in the terms of purpose of will». Detta sökande efter en enhetlig teologisk och filosofisk åskådning fortsattes genom hans tre huvudarbeten på detta område: »Mens Creatrix (1917); Christus Veritas» (1924) och Gifford-föreläsningarna »Nature, Man and God» (1934) — sistnämnda arbete har anmälts i Svensk Teologisk Kvartalskrift för år 1935 av S. E. Rodhe. Temple's filosofiska utveckling har behandlats i särskilt kapitel, författat av professor Dorothy Emmet. Man får av denna framställning intrycket, att Temple som filosof icke helt tillfredsställer fackmännens anspråk. Utan att falla för de grövre frestelser, som lura på den kristne apologeten, var han för mycket teolog

för filosoferna — det kan måhända tilläggas, att han var för filosofisk för teologerna. Emellertid avtrycker professor Emmet ett brev från hans senare år, som markerar en utveckling i hans tänkande i riktning mot en mera dynamisk verklighetsuppfattning: »*Logos* får icke fattas som en statisk princip för en rationell enhet, utan som en aktiv kraft, bestående i ett moraliskt omdöme, som kallar oss att vara sina medarbetare och verktyg». Om den filosofiska skolningen icke gjorde Temple till en verkligt stor tänkare, skänkte den honom i varje fall en formell träning, som blev en ovärderlig tillgång för honom både som talare och kyrkoledare. Sökandet efter en enhetlig världsåskådning sätter sin prägel också på hans teologiska tänkande, sådant detta tar sig uttryck i hans största arbete på detta område, »*Readings from St. John's Gospel*» (1939—40).

Den tredje faktorn är det sociala intresset, som väcktes redan under student-åren, till stor del också genom inflytandet från Caird. Temple tog del i pojkarbete i Oxfords fattigkvarter, ägnade tid också åt Oxford House, universitetets kända settlement i Bethnal Green, och kom från år 1905 att aktivt medverka i arbetarnas bildningsarbete, under 16 år som ordförande i »*Worker's Educational Association*». Han tog i denna egenskap på sig en stor arbetsbörda, och hans politiska inställning fick en radikal prägel, som den behöll livet igenom, även om han aldrig lät sig bindas av partidoktriner. Det blev av stor betydelse, att han på en tid, då han just knutits som lärare till universitetet — som fellow och föreläsare i filosofi vid Queen's college — fick denna kontakt med den konkreta verklighetens värld; hans egen synkrets vidgades, och han fick en nyckel till det arbetande folkets hjärta, som för honom blev en oskattbar tillgång och till sist skänkte honom en popularitet i de breda lagren, som knappast kommit någon anglikansk prelat i senare tid till del. Det ekonomiska livets problem sysselsatte honom i stigande grad: vi kunna här endast erinra om C. O. P. E. C.-konferensen (»*Conference on Politics, Economics, and Citizenship*»), som hölls under hans ordförandeskap i Birmingham 1924 och i viss mån kom att tjäna som en förberedelse för Life and Work-konferensen i Stockholm följande år, samt Malvern-konferensen 1941, som också samlades kring ett liknande program. Sin slutliga åskådning i dessa ting sammanfattade Temple i Penguin-boken »*Christianity and Social Order*» (1941).

Då Temple blev fellow i Oxford var han ännu lekman. Sedan tidiga år stod det klart för honom, att han skulle träda i kyrkans tjänst — det påstås, att han redan i barnkammaren beslutat sig för att bli ärkebiskop. En studieresa till Tyskland bidrog att vidga hans teologiska synkrets. Då han i ett brev till biskopen i Oxford, F. Paget, givit uttryck åt en milt liberal ståndpunkt i vissa frågor, vägrade denne, om ock i de mest älskvärda ordalag, att prästvigga honom. Men ärkebiskop Davidson hade två år senare, efter personliga samtal med Temple, inga betänkligheter, utan vigde honom 1908 till diakon och påföljande år till präst.

Man skulle önskat, att författaren gjort ett något mer djupgående försök än det, som nu föreligger, att analysera Temple's teologiska och kyrkliga ståndpunkt. Här finns nu alltjämt en olöst, lockande uppgift. År 1912 medverkade han i den kända, måttfullt liberala essay-samlingen »*Foundations*» med två

uppsatser, om »The Divinity of Christ» och »The Church». Han förnekade aldrig sin skuld till den bredkyrkliga teologi, som hans fader en gång företrätt, men han tog bestämt avstånd från den senare, kyligt intellektualistiska modernismen — betecknande nog bl. a. i ett brev till biskop Barnes. Han mottog, kanske särskilt genom sin aktiva medverkan i studentrörelsen, intryck också från evangelikalismen, och visade under sina senare år en ökad uppskattning av den anglo-katolska riktningen. Men intet parti kunde någonsin helt räkna honom som sin man. Detta är en väsentlig förutsättning för den enastående centrala ställning, Temple kom att intaga i kyrkans liv.

Hans livs kurva steg brant mot allt mer krävande uppgifter. Som headmaster i Repton, en »public school» av traditionell typ, men icke en av de allra främsta, var han kanske icke helt på sin plats: han trodde för väl om människor, gamla och unga för att bli någon riktig disciplinkarl. År 1914 blev han kyrkoherde i S. James', Piccadilly, en av de centrala Westendförsamlingarna, men lämnade 1917 denna i många avseenden synnerligen förmånliga post för att utan ämbete helt ägna sig åt Life and Liberty-rörelsen, som väsentligen hade honom att tacka för sin framgång: den lyckades skapa den nya kyrkoförfattning, som har The National Assembly som sitt förnämsta organ. Om sedan denna tungrodda, talföra församling med dess mycket begränsade reella kompetens motsvarat de högt spända förväntningarna hos rörelsens pionjärer, är en annan fråga, som här ej kan upptas till behandling. Temple blev 1919 canon i Westminster, men befordrades redan 1921 — vid fyrtio år — till biskop i Manchester. Åtta år senare flyttades han till York, och slutligen 1942 till Canterbury, där han endast fick verka i två år. I varje uppdrag, som blev honom pålagt, gick han in med helhjärtad iver, och han medverkade därjämte i en mångfald andra företag — som medlem och snart också ordförande i den under åren 1923—37 arbetande »Archbishops' Commission on Christian Doctrine», som Gifford Lecturer, som deltagare i en mångfald konferenser och icke minst som förkunnare — han hade mer än kanske någon samtida förmågan att fånga en församling i studenter. Detta visade han särskilt som ledare av »the Oxford University Mission» (1931): hans föredrag under denna samlades i volymen »Christian Faith and Life», som det synes den enda av Temple's skrifter, som översatts till svenska (»Tro och liv», 1934). Man får av biografien intrycket, att Temple's liv var nästan till övermått arbetsfyllt. Han hade över huvud en konstitutiv oförmåga att säga nej, och det myckna talandet, skrivandet och organiserandet syntes föga tynga honom. En särskild nådegåva hade han som ordförande genom sin stora, stundom alltför stora lätthet att finna formuleringar, som överbyggde motsättningar och stundom gjorde förslagsställare häpna över den djupa innebörden i deras hugskott, och genom sin förlösande humor. Man blir snarast förvånad över att finna, att han under en stor del av sitt liv plågades av en smärtsam gikt, som tidvis berövade honom rörelseförmågan. Det kan knappast betvivlas, att han blev i förtid utsliten av den väldiga arbetsbörda, som han till synes axlade med så friskt mod.

Endast ett av biografins trettioen kapitel ägnas åt den ekumeniska gärningen, och detta är icke ett av de starkaste: författaren påpekar själv, att han här rör

sig utanför sin egen erfarenhet och har måst lita till andras bistånd. Temple hade som en ung man varit närvarande vid världsmissionskonferensen i Edinburgh 1910 — där Brent fick den ingivelse, som ledde till »Faith and Order» — och mottog här sina första ekumeniska intryck. Han var med både i Jerusalem 1928 och i Madras 1938. Däremot tog han icke del i Stockholmskonferensen »on Life and Work» 1925, men sympatiserade med dess sociala inställning. I Lausanne var han med, men tog ingen särskilt aktiv del i förhandlingarna — anmälnaren bevarar i tacksamt minne samarbetet i en liten subkommitté, i vilken jämte Temple också Wilfred Monod och Freidrich Heiler voro medlemmar. Efter Brent's död valdes han till ordförande i Faith and Order's fortsättningskommitté, och ledde de flesta av dess årliga sammanträden fram till 1936 — bland dem också mötet på Hindsgavl 1935: under detta predikade han också i Odense domkyrka. Han deltog i den andra Life and Work-konferensen i Oxford 1937 och skrev utkastet till dess »message». Höjdpunkten av hans ekumeniska verksamhet var Edinburgh-konferensen s. å., som han ledde med överlägsen skicklighet: den »affirmation of union in allegiance to our Lord Jesus Christ», som utgick från Edinburgh, hade också av honom fattats i pennan. Men framför allt var det tack vare honom, som planen på ett kyrkornas världsråd vann bifall också på denna konferens, liksom den kort förut accepterats i Oxford. Han hade här att övervinna ett energiskt motstånd från vissa anglikanska delegerade, främst biskopen av Gloucester, A. C. Headlam. Det framgår knappast med full klarhet av biografien, att just här ligger Temple's viktigaste ekumeniska insats. Mer än någon annan bär han ansvaret, eller förtjänsten för tillkomsten av Kyrkornas världsråd. I detta sammanhang borde också den lilla konferens ha omnämnts, som sammanträdde den 9 och 10 juli, före både Oxford och Edinburgh, i Westfield college i Hampstead, och där den första grundritningen till världsrådet under Temple's ledning uppgjordes. Det kyrkliga enhetsverket blev för honom alltmer en hjärtesak. Utan att släppa den traditionella anglikanska inställningen, särskilt med avseende på frågan om »intercommunion», verkade han för ett mer förtroendefullt samarbete mellan olika samfund också inom England, och genomdrev i detta syfte, trots ett ganska energiskt motstånd, bildandet av »the British Council of Churches» (1942). Å andra sidan trädde han under de sista åren i en viss indirekt kontakt med Vatikanen genom budskap, som vid ett par tillfällen förmedlades av den apostoliske vikarien i England.

Biografien ger ingen idealiserad bild. Men därmed låter den mannens verkliga storhet blott bättre framträda. Varken som filosof, teolog eller social teoretiker nådde Temple verkligt mästerskap. Hans stora lätthet att tala förledde honom kanske till att uppträda alltför ofta och i alltför olikartade sammanhang. Hans omdöme om människor var kanske icke alltid säkert; han hade svårt att tro någon om annat än gott — det var avigsidan av den nästan barnsliga oskuldshullhet, som han bevarade genom åren, och som på ett egendomligt sätt för- enades med hans lysande intellekt, och med en ingående kunskap också om livets avigsidor. Man kan ifrågasätta, om hans stora begåvning på någon punkt överskred gränsen till det geniala. Men för var och en, som stiftat bekantskap med hans person och hans gärning, står det klart, att han var en av de största

i sin tid, ej enbart inom kyrkan, och ej heller med begränsning till hans eget land. Hemligheten låg i hans personlighet — i sinnelagets breda och frodiga generositet, som överbyggde motsatser och betvang hjärtan, i en sprudlande, humoristisk vitalitet, som varken den fysiska smärtan eller bördornas tyngd kunde betvinga, och som förbands med en äkta anspråkslöshet, med förmågan att bli stilla och lyssna till envar, som sökte hans råd. Sällan har en kyrkofurste varit mer fri från prelatensiskt väsende. På tröskeln till ålderdomen bevarade han en ungdomlighet, som gav åt studenten en befriande känsla av att tala med en äldre kamrat. Men det fanns en djupare hemlighet: den helhjärtade hängivenhet, varmed han ställde alla de gåvor, som skänkts honom, i sin Herres tjänst, och den enkla och oskrymtade tro, som tankens möda och livets erfarenheter endast fördjupat.

YNGVE BRILIOTH.

OM LAGENS TRE BRUK OCH — EVANGELIETS

BENNY BENKTSON: *Lagens ämbete. Ett försök att återfinna lagens rätta plats. 179 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Örebro) 1948. Pris kr. 6: —.*

Detta arbete, framlagt av Örebroprosten Benny Benktson som prästmötesavhandling i Strängnäs stift, har — såsom det tillkommer ett arbete av föreliggande slag — sist och slutligen en praktisk-kyrklig uppgift. I förordet framhåller förf., hurusom de problem, som här behandlas, trängt sig på honom i stigande grad under hans 33-åriga prästerliga tjänst. De ha sålunda icke framgått ur teoretiska överväganden vid skrivbordet, utan aktualiserats i den praktisk-kyrkliga gärningen. Och i bokens sista kapitel visar förf. genom exempel från två kända predikanter, hurusom den ena eller andra uppfattningen av lagen kommer att inifrån prägla hela förkunnelsen och ge den dess speciella kynne och karaktär. Då predikan står i centrum av prästens gärning, är dennes uppfattning av lagen sålunda ingen oväsentlig sak. Den kommer djupast att bestämma arten av hans förkunnelse, ja, hela hans prästerliga tjänst.

Då förf. i sitt arbete framställer en rad tänkvärda och viktiga synpunkter, värda att omsätta i praktisk-kyrklig verksamhet, är att märka, att dessa icke äro gripna liksom på måfå, genom något slags sjätte sinne eller praktiskt förnuft, vilket, såsom erfarenheten noggsamt visar, kan på ett ödesdigert sätt ta miste. Förf. har icke nöjt sig med mindre än att teologiskt gå till botten med problemen. Och så framstår denna prästmötesavhandling som ett vackert bevis för huru på en gång nödvändigt och betydelsefullt det redbara teologiska arbetet är för den praktisk-kyrkliga gärningen.

Det mest uppenbara oriktiga »bruk» av lagen är att icke alls bruka den. Förf. berör detta i det första kapitlet om »laglösheten i samtiden». Ingen torde på allvar kunna förneka, att vår tids sjukdom till döds är de däri framträdande dragen av »upplösning, hållningslöshet, saknad av rotfäste, laglöshet». Det i föreliggande sammanhang viktiga är att aktge på huru man på kristet håll rea-

gerat inför laglösheten. Förf. nödgas konstatera, huru laglösheten så till vida trängt in i kyrkan, som Guds lag i stor utsträckning fått vika från sin givna plats i förkunnelsen. Under inflytande bl. a. av vissa religiösa folkrörelser förkunnas »ett saltöst evangelium», som naturligt nog icke är något evangelium alls. Då man söker råda bot på laglösheten utan att på allvar gå tillbaka till Guds lag, uppstår moralism. Så oscillerar förkunnelsen i samtiden gärna mellan ytterligheterna: saltlös evangelieförkunnelse och moraliserande predikan. Men ingendera är ett botemedel mot tidens sjukdom.

I det andra kapitlet söker förf. under framställande av »förberedande synpunkter» närmare fixera det problem, som det andliga tidsläget ställt. En nyorientering är nödvändig, men problemet löses icke därmed, att »den hittillsvarande laglösheten» ersättes med »en mer eller mindre utpräglad lagiskhet». Då lagiskheten innebär att betrakta tillvaron under en renodlat lagisk synvinkel, kommer detta att innebära ett intrång på evangeliet. Om evangeliet bestämmes ut från lagen, når man aldrig annat än till ett evangelium i betydelse av avknappande på lagens krav, billighet, eftergift. Lagen får icke heller betraktas blott såsom ett medel för evangelium eller en förberedelse för detta. Lagen måste likasom evangeliet intaga en självständig ställning. Därför går det icke heller att avbalansera lagen mot evangeliet eller söka gå en medelväg mellan lagiskhet och antinomism. En avvägning mellan lag och evangelium resulterar blott däri, att båda komma till korta. Likaså, om man söker finna en syntes mellan dem. Därmed utsuddar man var och ens egenart. Förf. går därför med kraft in för Konkordieformelns hävdande av att det gäller att »upprätthålla den sanna och verkliga åtskillnaden mellan lag och evangelium och noggrant undvika allt, som leder till 'confusio inter legem et evangelium'» (s. 38). Lag och evangelium äro enligt Luther att likna vid två kvarnstenar, som båda fylla sin uppgift och båda äro lika nödvändiga (s. 33). Den närmast till hands liggande uppgiften är att limitativt bestämma lagens plats. Det sker närmast genom att visa på det område, där lagen icke har någon som helst uppgift. Detta område är locus justificationis (s. 39). Varje inblandande av lagen här leder på ett eller annat sätt till gärningsrättfärdighet och därmed till upphävande av evangelium.

Medan man inom protestantismen i allmänhet varit fullt på det klara härmed, har man stundom så till vida felaktigt bestämt lagen, som man tillerkänt åt den en speciell uppgift för den rättfärdiggjorda och omvända människan. Detta behandlar förf. i det tredje kapitlet: »Lagens felaktiga plats (dess s. k. tredje bruk)», varpå tyngdpunkten i undersökningen faller. Sedan förf. framhållit, hurusom man icke torde kunna finna stöd för detta lagens tredje bruk vare sig i Skriften eller i de lutherska bekännelseskriterierna, går han att i väsentlig anslutning till R. Brings »Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie» utreda, huru denna lära om lagens tredje bruk uppstått. Det intressanta i Benktsons framställning är de praktiska konsekvenser, som han drar av urgerandet av denna lära. Läran om en lagens speciella uppgift för de omvända »borde — framhåller förf. — snarast helt och hållet avlägsnas» (s. 76). Ingående motiverar förf. detta krav. Läran om lagens tredje bruk gör en falsk uppdelning av människorna (s. 77). Den förutsätter

också en falsk uppklyvning av lagens krav på det sättet, att kraven på de omvända förutsättas vara andra än på de oomvända, eller så, att de förre poneras ha andra, liksom mera »andliga» uppgifter än de senare (s. 78). Denna lära leder också till en falsk idealisering av de omvända människorna och förutsätter, att de verkligen kunna hålla lagen. »De göra det väl icke alldeles fullkomligt — har man sagt — de ha sina 'svaghetssynder', de synda, men icke uppsåtligen utan blott av ovetenhet och förhastande» (s. 80). Här riktar förf. en välbetänt varning mot den grundsyn, som föreligger i 1878 års katekesutveckling och Bo Giertz' »Grunden». Denna grundsyn botten i en pietistisk sammanblandning av den omvända eller pånyttfödda människan med den »nya» människan. Med rätta framhåller förf. (s. 84 f.), att denna pietismens syn helt avviker från Luthers. Ty den människa, som genom pånyttfödelsen i tron är ny, är enligt Luther på samma gång i sig själv gammal människa. Detta är realistisk kristen syn på människan utan falsk idealisering: den kristna människan är på en gång »ny människa» och »gammal människa», simul iustus et peccator. Med den falska idealiseringen av den kristna människan sammanhänger — framhåller förf. (s. 86) — »vad Aulén kallar frestelsen att röra sig med falska pretentioner», d. v. s. »förklaringarna, att endast de kristna kunna verksamt bidra till ett bättre förhållande i världen». Här riktar förf. en varning mot »grupprörelsens stora patos, att världen skulle förvandlas genom förvandlade människor». Felet ligger givetvis icke i detta patos — i och för sig har ju detta varit och kan vara ett välbehövt giv akt! — utan i den därbakom liggande bristande realistiska synen både på vad »världen» och »den förvandlade människan» är. Om de hittills refererade vådliga konsekvenserna av läran om lagens tredje bruk kan sammanfattningsvis sägas, att de visa, att denna lära sammanhänger med och befördrar en kristendomens spiritualisering och sekterisering. Till slut visar förf. (s. 92 f.) på den mest ödesdigra verkan av denna lära. Då enligt densamma icke samma lag tänkes kunna gälla för de »ogudaktiga-oomvända» människorna som för de »nya-omvända», tvingas man till att se sig om efter andra normer för de sistnämnda. Och då det är deras särmärke, att över dem härskar icke lagen, utan evangeliet, bringas man till att ur evangelium hämta dessa normer. Så kommer man att sammanblanda lag och evangelium eller att av evangelium göra en lag, vilket Luther kallat »des Teuffels summa ars».

Sedan förf. i det tredje kapitlet på nämnt sätt principiellt avvisat lagens s. k. tredje bruk, behandlar han i det fjärde och det femte kapitlet lagens rätta plats, dess s. k. första och andra bruk. Beträffande lagens första bruk framhåller förf., att Konkordieformelns bestämning uppenbarligen är för snäv, i det att lagen i dess första bruk här fattas alltför mycket såsom yttre statutariska föreskrifter (s. 103 f.). Lagen får icke fattas som en abstrakt regel, skild från Gud, som givit den (s. 96 ff.). Dess uppgift är icke begränsad till att tygla den råa hopen, utan omfattar även saklig omsorg om nästan i livets alla förhållanden (s. 105). Betänkes sålunda, att Gud själv står bakom lagen och att dess krav beröra livets alla förhållanden, så inses, att det icke finnes någon profan värld, icke något profant stånd, icke någon profan kallelseuppgift. Åter får förf. anledning

att vända sig mot den pietistiska åskådningen, denna gång mot pietismens passiva inställning gent emot det borgerliga livet i världen (s. 112, 122). Såsom ett betydelsefullt och tacknämligt drag i det allra nyaste teologiska arbetet antecknar förf. dess medvetna strävan att återge lagen den plats, som rätteligen tillkommer densamma. Men då lagen i dess första bruk här stundom begränsas till dess rent borgerliga, sociala funktion — förf. har speciellt G. Wingren i tankarna (s. 127 f.) — och då lagen i dess första bruk bestämmes såsom pekande icke blott bort från oss själva, utan även bort från Gud och inställd blott mot »jorden», har förf. här en erinring att göra. Nämda begränsning innebär enligt förf. en otillåten förträngning av lagens första bruk. Ty det finnes ett förhållande till Gud, som icke tager omvägen över människan och nästan, utan innebär ett omedelbart förhållande till honom (s. 128). Man har stundom i arbetet på att rehabilitera lagen i dess första bruk tappat bort dess första tavla (s. 129). Ur det praktiska kyrkolivets synpunkt är det förvisso angeläget, att man mera allmänt kommer till medvetande om att t. ex. brytandet av söndagens helgd verkligen innebär ett brott mot Guds bud. Detta behöver icke alls innebära lagiskhet, utan är helt enkelt laglydnad. Lagiskhet är nämligen — så lyder förf:s träffande definition (s. 135) — »att i salighetssaken bygga på vad man gjort i lydnad för Guds bud». Lagiskhet är därför alltid oförenlig med evangelisk kristendom, men det gäller däremot icke om laglydnad.

Lagen i dess andra bruk är icke en annan än i dess första bruk. Lagen talar i båda fallen samma språk, förbjuder samma onda gärningar och befäller samma goda verk. Lagen i dess andra bruk har icke till uppgift att driva fram till en ofta pietistiskt tänkt omvändelse en gång för alla, lika litet som lagen i dess första bruk har att skaffa blott med ett slags människor — de oomvända. I sitt andra bruk liksom i sitt första har lagen ärende till alla människor, såväl »oomvända» som »omvända». De två bruken av lagen innebära — framhåller förf. med rätta (s. 151) — »att den ena och samma lagen faktiskt verkar i två olika riktningar, utåt mot Gud och nästan samt inåt mot människans eget samvete». I detta sistnämnda verkningssätt är lagen en tuktomästare till Kristus. Och såsom sådan har lagen ärende till alla. Icke blott de »oomvända», utan även de »omvända» behöva ständigt drivas till Kristus. Den, som är subjekt för lagens tvåfaldiga bruk, är icke människan, utan Gud. Det är Gud, som handlar genom lagen, såsom lagen är en del av Guds eget ord.

Till Guds ord hör också evangeliet. Även om det är av vikt att rätt dela mellan lag och evangelium och även om lag och evangelium icke få sammanblandas, så höra de dock på det sättet samman, att de hänvisa till varandra och äro hänvisade till varandra. Lika litet som lag utan evangelium kan evangelium utan lag leda fram till frälsningen. Med rätta har förf. därför ägnat ett avsnitt (Exkurs, s. 44 ff.) åt »evangeliets plats i vår kristendomssyn». Och det är med hänsyn till den ovan framhållna relationen mellan lag och evangelium givet, att en viss parallellitet eller korrespondens måste föreligga mellan lagens bruk och evangeliets. Liksom förf. icke har någon plats för lagens s. k. tredje bruk, känner han icke ett häremot korresponderande bruk av evangeliet. Det mest uppmärksammade bruket av evangeliet är det, som korresponderar mot lagens andra

bruk, vilket av förf. bestämmes så: »Liksom lagens andra bruk är att 'lära oss att känna och ångra vår synd och driva oss till Kristus', skulle evangeliets andra bruk vara att för syndaren förkunna den genom Kristus förvärvade 'främmande rättfärdigheten', vilken skänkes syndaren såsom en ren gåva, utslutande för Kristi skull» (s. 49 f.). Men — och här framställer förf. en synnerligen beaktansvärd synpunkt — »liksom lagens uppgift . . . alls icke är inskränkt till att vara en 'uppfostrare till Kristus', utan är mycket mera vittfamnande, så har också evangeliet ett första 'bruk', där det icke är fråga om försoningen eller rättfärdiggörelsen eller överhuvudtaget om några i speciell mening 'religiösa' förhållanden, utan om idel 'världsliga' omständigheter, livets uppehälle och nödortf, de dagliga bekymren i arbetet och i hemmet» etc. (s. 50). Man har inom nyare svensk teologi förvisso gjort allvar av Luthers tes, att det gäller att rätt dela mellan lag och evangelium. Men med beaktande av att lag och evangelium skola vara »utan sammanblandning och förvandling» har man ofta förbisett, att de dock äro »oupplösligt och oskiljaktligt förenade». Man har därvid kommit att ställa kallelsen i jordelivets mångahanda förhållanden ensidigt under lagens förtecken, skild från evangeliet. Här kommer Benktsons framhävande av evangeliets första bruk som ett välbehövt och hälsosamt korrektiv. Evangeliet är icke begränsat till det inre livets sfär, som faller inom locus justificationis, evangeliet möter även i livets yttre förhållanden och kallelseuppgifter. Dessa representeras icke blott av krav och fordran och lag, utan de möta den kristne även som gåva och löfte och evangelium, såsom alltid, där Gud har sin hand med, gåva och krav samt krav och gåva ligga i varandra. Lagen kan icke återfå sin rätta plats utan att även evangeliet får den plats, som tillkommer detsamma — det har förf. visat genom sin undersökning och har därmed gjort en mycket viktig insats i det aktuella teologiska nuläget.

Detta arbete av Benny Benktson skulle jag vilja beteckna som mönstret av en prästmötesavhandling. Jag tänker därvid på dess måttfulla omfång, dess behandling av på en gång centrala och aktuella teologiska spörsmål, dess teologiska djuplodning, dess goda systematisk-teologiska grepp och dess vakenhet för praktisk-kyrkliga konsekvenser av de teologiska övervägandena.

HJALMAR LINDROTH.

FÖRSYNSTANKEN OCH SOTERIOLOGIEN

GERT BORGSTIERN: *Försynstanken i gammalgrekisk teologi*. 79 sid. Uppsala Universitets Årsskrift 1948: 9. Uppsala-Leipzig (tr. i Uppsala) 1948. Pris kr. 3:—.

Försynstanken synes åter börja tilldraga sig livligare uppmärksamhet inom teologien. I denna tidskrifts första häfte för innevarande år ingår en anmälan av Johannes Sløks »Försynstanken» (1947). Alldeles oberoende av detta arbete och synbarligen utan kännedom om detsamma har Gert Borgenstierna framlagt ovannämnda undersökning av försynstanken. Medan Sløk inriktar sig på den

mera systematisk-teologiska uppgiften att giva en begreppsbestämning av försynens innebörd och därvid influerats av modernt — icke blott teologiskt utan även filosofiskt — tänkande, representerar Borgenstiernas arbete en dogm- eller idéhistorisk undersökning av försynstankens äldsta kristna utgestaltning. Men Borgenstierna har kommit till sin forskningsuppgift synbarligen via principiella eller systematisk-teologiska övertåganden av vad som ineligger i försynen såsom sådan. Gången till uppspårandet av forskningsföremålet, försynstanken i gammalgrekisk teologi, är följande.

Orsaken till att försynstanken länge nog lämnats tämligen obeaktad av den teologiska — såväl dogmhistoriska som systematisk-teologiska — forskningen har enligt förf. varit, att man hänfört försynstanken till den naturliga teologien och att man menat, att försynstanken varit sig tämligen lik genom tiderna och därför saknar egentlig problematik. En hastig dogmhistorisk översikt har emellertid övertygat förf. om att det ingalunda förhåller sig så. Förf. ställer mot varandra å ena sidan den skolastiska och den luthersk-ortodoxa traditionen och å andra sidan Luthers egen åskådning och Albrecht Ritschl, som i förevarande hänseende företer viss likhet med Luther. Han finner därvid, huru de båda parterna vid behandlingen av försynen icke ens tala om samma sak. Enligt skolastisk och ortodox åskådning är försynen identisk med Guds världsplan och världsregering och utgör alltså en storhet av metafysisk-kosmologisk art. Försynen har här m. a. o. ingenting att göra med frälsningen i egentlig mening och faller sålunda utanför soteriologien. Försynstanken utgör ett stycke av den naturliga teologien eller kan på sin höjd hänföras till *articuli mixti*. I sammanhang med Ritschls allmänt antimetafysiska inställning står att han är mån om att i försynstanken, för så vitt den skall falla inom den positivt kristna trons område, se något helt annat än en metafysisk-kosmologisk storhet. Försynen faller enligt Ritschl direkt under soteriologien: den hör på det närmaste samman med frälsningen genom Kristus och är uttryck för den frihet i förhållande till världen, som den kristne upplever i rättfärdiggörelsen. I försynen får spänningen mellan människans andliga självständighet och hennes bundenhet i natursammanhanget sin lösning. Eller mera konkret uttryckt: i försynstron äger den kristne visshet om att allting i världen, allting i det naturliga händelseförloppet, tjänar honom till godo, därför att han såsom rättfärdiggjord är ett Guds barn och därför är föremål för Guds särskilda omsorg och hjälp. Nu är det visserligen så, att dessa Ritschls tankar om människans självständighet i förhållande till natursammanhanget måste ses med 1800-talets ideologiska situation som bakgrund och ej direkt kunna återfinnas hos Luther. Men å andra sidan är det så, att Ritschl genom flyttandet av försynstanken från den rationella-metafysiska kosmologiens plan till soteriologiens och därmed den positivt kristna trons gebit befinner sig i överensstämmelse med Luther. Med hänsyn härtill kan det vara berättigat att — såsom förf. gör — låta Ritschl och Luther representera en linje, den soteriologiska, gent emot skolastikens och ortodoxiens metafysisk-kosmologiska linje i försynstankens historia. Genom påpekandet av dessa båda linjer har förf. visat, att försynstanken dock — i motsats till vad man länge nog menat — inrymmer en icke oväsentlig problematik.

För att nu komma till klarhet om vilken av dessa båda linjer som representerar den i egentlig mening kristna försynstanken vänder sig förf. till den äldsta teologiska traditionen, den gammalgrekiska. Och därmed är han framme vid sitt forskningsföremål: försynstanken i gammalgrekisk teologi.

Då man ger sig i kast med den gammalgrekiska teologien, kommer man snart nog till insikt om att dess behandling av frågan om försynen såväl som andra frågor står under visst inflytande av antik filosofi. Därför ägnar förf. sin undersöknings första avdelning åt behandlingen av försynstanken i antik filosofi, närmare bestämt hos Platon och stoikerna samt i nyplatonismen. Hos var och en av dessa föreligger givetvis vissa särdrag vid bestämmandet av försynen. Ordningsbegreppet har alltifrån Platon blivit den filosofiska försynstankens innersta kärna. Försynen representerar den förnuftiga och rättvisa ordningen i världen. Med ordningsbegreppet sammanhänger totalitetsaspekten. Endast ur helhetens synpunkt kan man se något av tillvarons förnuftiga ordning. Men denna totalitetsaspekt utesluter dock icke hos Platon, att gudomen tänkes i visst hänseende vårda sig om det allra minsta och att försynen sålunda tänkes vara inriktad även på det enskilda. Stoan genomför den platoniska totalitetsaspekten med så järnhård konsekvens, att försynen här tänkes inriktad endast på världsalldet och ej alls på det enskilda eller individuella. Stoans determinism präglar dess försynstanke på sådant sätt, att försynen tänkes vara identisk med händelseförloppets absoluta bundenhet av det allmänna kausalsammanhanget. Den av den stoiska determinismen bestämda försynstanken gör såväl den mänskliga viljefriheten som ondskan i världen illusoriska. Nyplatonismen står i försynsfrågan under stoiskt inflytande och delar den stoiska optimistiska synen på världen, men tar avstånd från den stoiska fatalismen och räknar med viljans frihet och det ondas fakticitet, som emellertid icke stör universums fullkomlighet.

Ehuru vissa för var och en karakteristiska särdrag finnas hos Platon och Stoan samt i nyplatonismen i fråga om bestämmandet av försynen, så är det emellertid tydligt, att en viss entydighet föreligger i den antika filosofiens uppfattning om försynen. Med ett ord kan sägas, att försynstanken här principiellt hör den metafysiska kosmologien till. Motsvarande entydighet i fråga om försynen föreligger icke inom den äldsta teologiska traditionen, som förf. ägnar den andra avdelningen av sin undersökning. Orsaken till frånvaron av denna entydighet är enligt förf. icke bara den, att här sammanflyta två olika strömmar, den filosofiska och den bibliska. Icke ens de nytestamentliga utsagor, som ta sikte på Guds försyn, representera enligt förf. ett entydigt religiöst innehåll. Man må därför icke förundra sig över att försynstanken i den äldsta teologiska traditionen kännetecknas av en viss obestämdhet. För att ändock så långt sig göra låter få ett fast grepp utväljer förf. vid undersökningen av försynstanken i denna äldsta tradition med noggrannhet sitt material. Att ur hela det föreliggande materialet söka få reda i alla de tankar, som på ett eller annat sätt ha affinitet till försynen, vore ogörligt. Förf. stannar vid skrifter, som innehålla sammanfattande framställningar om försynen, och finner sådana hos fyra fäder: Nemesios av Emesa, Johannes Chrysostomos, Theodoretos av Cyrus och Johannes av Damaskus. Vid sin undersökning går han så till väga, att han först

ger en allmän begreppsbestämning av försynen hos dessa fäder, därefter utreder, huru dessa tänka sig försynen fungera i skapelseordningen, i händelseförloppets ordning och i frälsningshistoriens ordning, samt slutligen stannar inför försynens kunskapsgrund.

Det visar sig nu, att den gammalgrekiska teologien så till vida är beroende av den antika filosofiens försynstanke, att försynen enligt nämnda fäder tänkes stå i ostörd harmoni med förnuftet. Men — och detta är hos de behandlade gammalkyrkliga fäderna något nytt och väsentligt — försynen har samtidigt soteriologisk innebörd och konkret personlig färg. Detta kommer till uttryck däri, att försynen fattas såsom Guds personliga omsorg om skapelsen och såsom Guds fostran av människan fram mot ett bestämt mål, varvid Gud i sin försyn tänkes omfatta såväl den totala skapelsen som varje enskild individ.

Guds i skapelsen framträdande försyn är enligt de behandlade fäderna uttryck för Guds vilja att upprätthålla skapelsen och ordna den så, att den blir ett vittnesbörd om hans vilja. Dels låter Gud nämligen skapelsen och alla skapade ting genom sin försyn bli människorna till gagn, dels låter han genom sin försyn skapelsen och alla skapade ting bli ett vittnesbörd om sig själv. Och dessa båda aspekter låta sig endast i abstraktionen isärhålla, men bilda i realiteten en enhet. Djupast har den i skapelseordningen framträdande försynen soteriologiskt syfte, så till vida som försynen här tänkes leda till gudskänedom.

Det yttre händelseförloppet är enligt de behandlade fäderna också en del av Guds försyn. Intet av vad som i det yttre sker är religiöst neutralt eller indifferent. Vad som än händer människan, icke minst det onda, som drabbar henne, är ett uttryck för att Guds försyn är i arbete på att forma hennes sinne till mottaglighet för själens frälsning. Även från denna synpunkt har försynen sålunda en klart soteriologisk innebörd.

Givetvis kommer försynens soteriologiska innebörd klarast till uttryck inom försynens tredje verksamhetsfält: frälsningens ordning. Historien blir från denna synpunkt identisk med frälsningshistoria. Av särskilt intresse är, att inkarnationen, som ju på ett sätt står i frälsningshistoriens centrum, hos alla de behandlade fäderna ställes in under försynens övergripande aspekt. Försynen kan på detta sätt bli det mest omfattande teologiska begreppet. Då försynen i detta sammanhang icke fattas blott såsom uttryck för Guds allmänna vishet och välvilja, utan för Guds aktiva, alldeles konkreta, i historien framträdande frälsningshandlande, kommer hos vissa av de behandlade fäderna pronoiä att icke sällan — och det med rätta — utbytas mot oikonomia. Steg för steg ha sålunda de behandlade fäderna, såsom förf. presenterar dem för oss, arbetat sig fram mot en klart soteriologisk, frälsningshistorisk syn med avseende på försynen. Förf. tyckes sålunda ha fullt fog för sitt avvisande av Harnacks mening, att den gammalgrekiska teologien icke bragt försynstanken i samband med tanken på frälsningen genom Kristus.

Gert Borgenstierna har — så må sammanfattande sägas — genom sin undersökning av försynstanken i gammalgrekisk teologi kastat nytt ljus såväl över en viktig sida av den gammalgrekiska teologien som över försynstanken. I uppvisandet av det inom forskningen tidigare förbisedda sambandet mellan försyns-

tanken och soteriologien hos de behandlade gammalgrekiska fäderna ligger arbetets främsta förtjänst. Försynen kan, fattad på angivet sätt, sägas vara det sammanfattande uttrycket för hela deras teologi. Men denna dogmhistoriska utredning av försynstanken inom en viss teologisk tradition kan även sägas bidra till det principiella klarläggandet av försynstanken såsom sådan i kristen mening. Endast då kan försynstanken sägas representera kristen trosåskådning, när den — såsom skett hos de behandlade fäderna — frigjort sig från rationellt-metafysiska, kosmologiska spekulationer och antagit en klart soteriologisk, frälsningshistorisk och frälsningsekonomisk innebörd. Med denna utgångspunkt kan man med fördel gå vidare i utforskandet av försynstankens följande historia. Borgenstiernas arbete har härtill lagt en god grund. Och då försynstanken, såsom i början av denna anmälan antydde, åter synes börja livligt uppmärksammas inom teologien, är Borgenstiernas uppröjningsarbete i ett grundläggande skede av försynstankens historia att hälsa med tacksamhet och tillfredsställelse.

HJALMAR LINDROTH.

UR TIDSKRIFTERNA 1948

Kyrkohistorisk Årsskrift (Uppsala), årg. 48, innehåller bl. a. en uppsats av S. Gagnér, »Zur Entstehung der europäischen und der schwedischen Diözesansynode». G. vill påvisa prästmötets nära förbindelse ursprungligen med 4:e laterankonciliet. Prästmötena skulle tjäna påvens världsomfattande reformpolitik, och biskoparna skulle verka för stiftens förvandling till delar av världskyrkan. G. förnekar det av S. Kroon i dennes avhandling (»Det svenska prästmötet under medeltiden», 1948) påstådda sambandet mellan ting och prästmöte. — A. Sandewall skriver om herrnhutismens betydelse för norrlandsläseriets uppkomst och G. Petrén om obefordrade prästers inkomster på 1850- och 60-talen. H. Cnattingius anmäler avvikande mening från S. Kjällerström angående »författarskapet till Uppsala mötes D-källa».

Under rubriken »Meddelanden och aktstycken» skriver bl. a. T. Schmidt om »Förbönslängder från det medeltida Sverige», O. Löfgren om »Pakomius' etiopiska klosterregel».

Svensk Exegetisk Årsbok (Uppsala), årg. 13, upptar en artikel av H. Ringgren, vari han avvisar tanken att den bibliska skapelseberättelsen skulle vara att anse som rent kultisk text, ehuru ett samband med kulten ej kan bestridas. »Oppståndelsestroen i Det Gamle testament» är rubriken för H. Birkelands granskning av Aimo T. Nikolainens »Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt», I, Helsinki 1944. A. S. Kapelrud skriver om »Liv og død i Det Gamle Testamentes klage- og takkepsalmer» i anslutning till en behandling av frågan hos Christoph Barth (son till K. Barth), vars Skriftsyn och tolkningsmetoder han kritiserar. S. Mowinckel presenterar ny Ras-Schamra-litteratur. — En rad nya arbeten till Gamla och Nya Testamentet recenserar. Med denna årg. frånträder A. Fridrichsen årsbokens redaktionella arbete, vilket

övertages av G. Lindeskog och B. Reicke. I Epilog av A. Fridrichsen framhåller han med anledning av en inledande artikel av H. Eklund det produktiva samarbete, som sedan länge etablerats mellan systematik och exegetik i vårt land.

I årsbokens bilaga »Symbolæ Biblicæ Upsalienses» recensera kända utländska exegeter arbeten om N. T. publicerade i Uppsala och Lund de sista 3 åren.

I *Ny Kyrklig Tidskrift* (Uppsala), årg. 17, recenserar G. Lindeskog under titeln »Några huvudlinjer i aktuell svensk exegetik» En bok om Bibeln, Den nya Kyrkosynen, E. Sjöbergs arbete »Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch» samt avhandlingar av bl. a. H. Riesefeld, B. Reicke, och H. Sahlén. H. Lindroth ger en motsvarande utförlig översikt av nyare systematisk litteratur, varvid behandlas R. Johannessons »Person och gemenskap enligt romersk-katolsk och luthersk grundåskådning», G. Höks undersökning av Zinzendorfs religionsbegrepp (Uppsala universitets årsskrift 1948: 6) G. Borgenstiernas »För-synstanken i gammalgrekisk teologi», tvenne herdabrev och tvenne prästmötes-avhandlingar. — »Onda och goda» heter en artikel av Y. Rudberg om N. T:s syn på människan. Och J. Wellhagen frågar hur N. T. ser på barnet och den unge. Om nytestamentlig realism i förkunnelsen skriver R. Josefsson. G. Törn-vall har två uppsatser om dopet, den ena behandlande dess betydelse för sjä-lavården, den andra dess ställning i konfirmationsundervisningen.

I *Kristen Gemenskap* (Uppsala och Stockholm), årg. 21, står, såsom naturligt är, Amsterdamskonferensen 1948 i medelpunkten för intresset. Häfte 3 ägnas helt åt denna. A. Werner ger en resumé av konferensen, och N. Karlström skriver om det i Amsterdam nybildade Kyrkornas världsråd (World Council of Churches) och dess uppgifter såsom gemensamt, representativt organ för de icke-romerska kyrkorna (h. 3). Ett av Kyrkornas världsråd avfattat »budskap» med hälsning till församlingarna världen runt inleder häftet. I en artikel av H. Högsbro få vi veta om »Arbetet i Amsterdammötets sektioner og komiteer». Under rubriken »Lärdommer fra Amsterdam» kommenteras mötet av olika nordiska deltagare. I häfte 4 skriver G. Aulén om Lambethkonferensen 1948 och Y. Brilioth om Faith and Order's sammanträden i Amsterdam och Baarn. A. Nikolainen belyser det nutida enhetsarbetet utifrån det nytestamentliga läget i enhetsfrågan. Och A. Runestam har en artikel om »Lake Success och Amsterdam», innefattande en kritisk granskning av Amsterdamskonferensen. Ärgångens båda första häften inrymmer artiklar med rubrikerna »På väg till Amsterdam» (N. Ehrenström) och »Från förberedelsearbetet för Amsterdamskonferensen» (E. Berggrav och R. Bring). I en uppsats »Kirken i kirkene» sammanställer A. Fjellbu intryck från en resa i Amerika (h. 2) och i samma häfte få vi veta om »Den ryska Kyrkan i det ekumeniska sammanhanget» (C. Klasson). Om världsmisionens bidrag till förverkligandet av den kristna enhetstanken skriver O. G. Myklebust (h. 1).

I *Credo* (Uppsala och Stockholm), årg. 29, ägnar R. Wehner en artikel åt 400-årsminnet av Ignatius' av Loyola »Exercitia spiritualia», av kyrkohistorikern J. Lortz betecknad som »das bedeutsamste Buch der gesamten katholischen Neuzeit». — R. Johannessons avhandling (se ovan) är föremål för en

längre recension i en särskild artikel av H. Roos (h. 2). Under rubriken »Litteratur» recenseras G. Wingrens Ireneusbok och B. Strömbergs studie till fransk mendikantpredikan.

Dansk Teologisk Tidsskrift (Köpenhamn), årg. 11: N. H. Søe skriver om skapelse och frälsning hos K. Barth och belyser problemställningen genom en jämförelse med fornkyrkans teologi i anslutning till G. Wingrens Ireneustolkning (h. 1). »Eksistensfilosofi og Teologi» är ämnet för en längre uppsats av K. E. Løgstrup. — H. Koch tar upp problemet kyrka—stat på 300-talet (h. 2). »Søren Kierkegaard karrikeret, kopieret og kanoniseret» heter en studie av C. Welzer (h. 2—4). Om Pauli apostolat och begreppet apostel i N. T. skriver J. Munck (h. 3). Ordet »apostel» motsvarar scheliach sibbur i den judiska församlingen men betyder i N. T. den som är sänd att ropa ut evangelium. Till denna betydelse kommer hos Paulus även den att i eminent grad vara den av Gud utvalde och kallade, »Jesu Kristi apostel». En sådan sändning, med drag påminnande om profeternas i G. T., nämner Paulus för sig (och för Petrus Gal. 2, 7—9) men eljest icke. Den betoning som därvid ges »apostel» blev, menar Munck, sedan anledning för kyrkan att utveckla ett apostelbegrepp, som i grunden var opaulinskt och uttryck för en annan syn på kyrkans tillblivelse.

Norsk Teologisk Tidsskrift (Oslo), årg. 49: L. Aalen ger under rubriken »Human og kristen etikk» en överblick av nutida teologisk diskussion om förhållandet mellan stat och kyrka och hur den förhåller sig till Luthers lära om de två regementena (h. 1). Skillnaden mellan luthersk och reformert kyrkosyn belyses av P. L. Pedersen (h. 2). I anslutning till I. P. Seierstads »Die Berufungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia» (Oslo 1946) tar S. Mowinckel upp frågan om extasens roll hos profeterna. Han söker en definition för »extas», som man kan enas om och granskar så representativa textställen. I den äldre nabiismen har det extatiska momentet varit starkt framträdande, och i den klassiska profetismen är det ej helt borta, men utvecklingen går mot allt »rationellare» inspirationsformer. — Om typologien i Johannesevangeliet skriver H. L. Jansen (h. 3) och har erinringar att göra till L. Goppelts bekanta monografi *Typos* (Beitr. z. Förder. chr. Theologie. 2. Reihe 43. Bd. Gütersloh 1939 s. 215 ff.). — Svenska exegeters arbeten (Gerleman, G. A. Danell o. S. Nyström) recenseras av S. Mowinckel.

Tidsskrift for Teologi og Kirke (Oslo), årg. 19, upptar en artikel av O. Moe om »Eldste og charismatiker i urkirken» (h. 4). Centrala punkter i Johannes von Staupitz' teologi i ljuset av Luthers behandlas i samma häfte (E. Hansen Utne). — O. Valen-Sendstad frågar: i vilken mening kan det på filosofisk grund bli tal om objektiva etiska normer? (h. 3). — K. Stormark framhåller några av de faktorer, som givit Amerikas lutherska kyrka dess utseende av idag (h. 1). R. Hauge jämför teologien efter förra världskriget med den i dag.

Kirke og Kultur (Oslo), årg. 53: R. Leivestad behandlar Bibelns tro på Gud såsom Skapare och människan såsom hans medarbetare (h. 1). Hans artikel bemötes av A. Johnson under rubriken »Den allmektige» (h. 3). I samma häfte orienterar E. Berggrav inför kyrkornas världsmöte i Amsterdam. R. Prenter skriver om »Grundtvigs syn på mennesket» (h. 4), L. Aalen om »Ändelig og

verdslig regimente» (h. 5) och B. Hille fortsätter samma spörsmål i h. 10. Bönen och bikten från psykologiska synpunkter behandlar H. I. Schou och J. S. Natvig i var sin uppsats (h. 5 o. 8).

I *Teologisk Tidskrift* (Helsingfors), årg. 53, har bland svenskspråkiga bidrag H. Ringgren tvenne artiklar, den ena om den bibliska skapelseberättelsen och dess religionshistoriska bakgrund, den andra om gammaltestamentlig skapelse-tro. — L. Pinomaa skriver om Luthers reformatoriska genombrott i nytt ljus, O. Castrén om nästankärleken. En annan uppsats av sistnämnde berör ämnet »kristendom och människans behov». Kierkegaards personlighet sysselsätter J. Toivio och pietismens prästideal är föremål för en studie av O. Airas.

The Modern Churchman (Oxford), vol. 38, publicerar i h. 3 föredrag från Modern Churchman's Conference 1948. Bland dem märkes ett om »Christian Modernism and Barthianism» (av J. S. Boys Smith). Praktiska och sociala frågor ventileras i föredragen. En »liberal» kristendomssyn är genomgående. En artikel om Jean Paul Sartre ingår i h. 1. (G. Mac Gregor).

The Eastern Churches Quarterly (Ramsgate, England) är till vissa delar redan omnämnd i förra årets tidskriftsöversikt. Intresset för ekumeniska frågor förspörjes. I vol. 7 h. 7 tas dylika upp i samband med läran om corpus mysticum utifrån 1 Kor. 12. »Rites and Ceremonies of the Coptic Church» (O. H. E. H.-Burmaster) heter en artikel bland de många, som ge lärorikt material rörande de orientaliska kyrkorna (vol. 8 h. 1).

The Expository Times (Edinburgh), vol. 60 (okt. 48—mars 49). Under huvudrubriken »Unsolved New Testament Problems» behandlar M. Black (h. 1 o. 2) frågan om »människosonen» i biblisk och senjudisk litteratur, varvid även svenskars bidrag till diskussionen ventileras (E. Sjöberg, H. Odeberg). I h. 4 under samma rubrik skriver V. Taylor om »The apocalyptic Discourse of Mark XIII». Bland andra ämnen märkes »Priesthood and Sacrifice in Judaism and Christianity» (A. E. J. Rawlinson) och »The New Testament Doctrine of the Incarnation» (A. W. Argyle) i h. 5. Som synes överväger det exegetiska intresset, och i en avdelning »Contributions and Comments» finner man mera kortfattade studier till texter och ord. — H. H. Rowley recenserar nyare utländsk litteratur. — Från mötet i Amsterdam berättar Mrs K. Bliss i en artikel »Church and Society» och K. G. Grubb i »The Churches and the international disorder» (h. 3).

Revue Biblique (Paris), årg. 55, innehåller litterärkritiska bidrag, till Höga visans slutversar (8: 8—14) av A. Robert (h. 2) och till Joh. 5, 39 av M.-E. Boismard (h. 1). L.-H. Vincent publicerar en längre utredning om de offerhöjder som i G. T. kallas »båmöt» (h. 2. o. 3). R. de Vaux ställer i ljuset av nyare historiska o. arkeologiska upptäckter frågan om platsen varifrån Abraham utvandrade och tiden härför. Boismard vill ha en närmare utredning av förhållandet mellan Clemens' brev till Korint och de johanneiska skrifterna till stöd för de senares datering (h. 3). B.-N. Wambacq försöker en tolkning av Kol. 1, 20 med särskild hänsyn till innebörden av »för att genom honom försona allt med sig ... allt vad som är i himmelen». — I tidskriften ingår även flera artiklar om palestinsk geologi och geografi. — I recensensavdelningen

finna vi »En bok om Kyrkan», H. Ringgrens avh., E. Sjöbergs »Der Menschensohn» samt bl. a. även O. Cullmanns »Christus und die Zeit».

Verbum Domini (Rom), vol. 26: M. Brunec behandlar Mt. 22, 14, »många äro kallade men få utvalda», i häftena 2, 3 och 5, B. Zielinski Jesu förklaring i 5 o. 6. L. Moraldi undersöker hilastärion i Rom. 3, 25 (h. 5). Smärre studier till Joh. 1, 16 (»nåd för nåd»), Joh. 1, 1 (»ordet»), Mt. 5, 32 (»utom för otukts skull») möter i h. 1.

I *Journal of Biblical Literature* (Philadelphia), vol. 67, tar W. S. McCullough upp jesajaproblem i en artikel med titeln »A Reexamination of Isaiah 56—66» och menar att det är en palestinsk profet av Jesajas »skola» från omkr. 587—562 som är källan (h. 1). A. Bentzen medverkar i samma häfte med en uppsats: »Cultic Use of the Story of the Ark», där hans tes är att berättelsen om förbundsarken i dess helhet (ej blott 1 Sam. 4—6, utan även 2 Sam. 6) är att se i ljuset av »myten om Guds kamp» med kaosmakterna. — Mera »ett filonskt system» än Filon själv är E. R. Goodenoughs omdöme om H. A. Wolfsons stora Filonarbete (Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge, Mass. 1947), som behandlas i en längre artikel (h. 2). G. V. Jourdan skriver om koinonía i 1 Kor. 10, 16: Herrens måltid enligt Paulus är realiserandet för alla lemmar i Kyrkan av brödernas gemensamma del i Kristus, däri ligger vad P. menade med »att vara i Kristus» eller att ha del i den närvarande Kristus som dog men evigt lever, däri ligger del i Kristuslidanden men även löfte om framtida del i hans härlighet (h. 2). Änglaläran i icke-kanoniska judiska apokalypter skriver H. B. Kuhn om (h. 3). Mot den traditionella uppfattningen om romarbrevets tillkomstplats (Korint) framhåller T. M. Taylor (h. 4) Filippi påsken år 55 och antagligen genom diktamen för Lukas. H. 4 innehåller vidare artiklar om »minim» i talmudisk litteratur, om vokabulären hos Paulus samt även en om Markusevangeliet och traditionen Q. Man lägger även märke till en utförlig och uppskattande recension av G. Gerlemans Septuagintastudier.

The Harvard Theological Review (Cambridge, Mass.), årg. 41, upptar bl. a. en artikel till förståelsen av Guds rike »entos hymon» i Lk. 17, 21 av C. H. Roberts (h. 1). Om värdet och inflytandet av Cassiodorus' kyrkohistoria skriver M. L. W. Leitner i samma häfte. H. Chadwick behandlar Origenes' och Celsus' förhållande till den kristna läran om kroppens uppståndelse, och H. Bluhm undersöker Luthers syn på människan enligt hans först publicerade »Die sieben Busspsalmen» (h. 2).

I *The Lutheran Church Quarterly* (Gettysburg), vol. 21, möter en studie av H. F. Baughman om Luther som predikant, hans formella krav med avseende på predikan och dess framförande, hans kritik av lek med allegorier o. s. v. »Luther and the Totalitarian State» är en artikel av H. Ullmann. Även i h. 1, under Notes and Studies, finner man Luthers utläggning av Gen. 1—3 kommenterad med hänsyn till hans syn på urtillståndet, fallet och dess följder (O. Heick). Och i h. 2, under samma rubrik, tar J. Vannorsdall upp frågan om Luther och kyrkans sociala ansvar. Författaren påpekar Luthers intresse för de sociala problemen. Kyrkan, som primärt är evangeliets röst i nuet, har

även, menar V., att hjälpa människor att leva evangeliets *nya* liv i samhället, i ansvar för familjen och för de fattiga. Om Augustinus' *Confessiones* skriver A. Nygren och finner främsta beviset för bokens enhetliga struktur i den tanke, som bestämmer *Confessiones* alltigenom, vilken (innefattad i orden »Du har skapat oss till Dig etc.») N. översiktligt klargör (h. 3). Och i samma häfte heter en artikel av C. Bergendoff »The Liturgical Tradition of the Swedish Church» med särskild hänsyn till Kyrkoordningen 1571.

Theology Today (Princeton) vol. 5 (apr. 48—jan. 49) behandlar aktuell kyrklig och teologisk debatt. W. Pauck anför och bemöter de vanligaste beskyllningarna från romerskt håll mot protestantismen: reformatörernas revolt mot Kyrkan är anledning till den moderna, protestantiska människans bristande sensorium för de kristna sanningarna samt till den individualism som är den moderna civilisationens kris utanför Kyrkans hägn. Vad reformert kyrka i stora drag lär, till skillnad från katolsk och luthersk, säges i ett förord till detta h. 1. Om calvinsk syn på staten skriver W. Richter, och R. Petry förenar två viktiga temata under rubriken »Christian Eschatology and Social Thought» (h. 2). H. 3 inleder A. Nygren med en uppsats om »Revelation and Scripture» och i var sin artikel behandla tre författare Bibelns ställning till de sociala ordningarna och vad den har att säga till kyrkans sociala och politiska budskap i dag. — Recensionsavdelningen tar upp bl. a. bibelteologiska arbeten av H. W. Robinson och C. H. Dodd.

I *The Augustana Quarterly* (Rock Island), vol. 27, ger Cl. A. Nelson en utförlig återblick på Lutherska världsförbundets möte i Lund, och G. E. Arden har en längre uppsats om »The American Conception of Church and State» (h. 1). G. W. Forell skriver om filosofiska bevis för Guds existens (h. 2), och E. Nielsen om »tro» hos Thomas ab Aquino (h. 3). »Luther on War» är en studie av O. Heick (h. 4). — Från svenskt håll bidrager G. Aulén med artiklar om »The Church, the Dogmas and the Gospel» (h. 2) och »The History of Doctrine in the Light of Luther Research» (h. 4), A. Nygren med en uppsats om kristendomen och rätten (h. 3), H. Pleijel ger några bilder från emigranternas hemkyrka i Sverige vid tiden för den stora utvandringen till Amerika (h. 3), och S. Rönnegård talar om norrlandsläseriets fortplantning till Amerika genom pionjärerna och betydelse därute ej minst för Augustanasynoden.

The Hibbert Journal (London), vol. 46 (okt. 47—juli 48) berör som vanligt rätt olika ämnesområden. Man finner en artikel av A. H. Birch om Pelagius, den fria viljans apostel (h. 1). Under rubr. Creed and Conscience riktar B. ett angrepp mot en nyutkommen bok av den anglikanske biskopen Dr. Barnes med anledning av dennes invändningar mot en bokstavlig förståelse av jungfrufödelsen och Kristi uppståndelse (h. 3). Artikeln ger på sitt sätt, liksom dess genmäle i samma häfte av H. D. A. Major exempel på anglikansk-teologisk diskussion i tros- och lärofrågor. Vad Jerusalems fall år 70 betydde för judendomen har ofta behandlats men S. G. F. Brandon belyser vad denna händelse innebar för den äldsta Kyrkans konsolidering teologiskt och historiskt. Mc Eachran ger några synpunkter till frågan om existentialfilosofiens samband med Søren Kierkegaard, likaledes i h. 3.

The Journal of Theological Studies (Oxford), vol. 49: L. H. Brockington vill se vad som ligger bakom bruket av metaforerna Guds »ord» eller »tal» till människan i G. T. och att människan »hör». Och i samma häfte 1 tar R. P. C. Hanson upp frågan om Origenes' lära om »traditionen». Bibeln är Kyrkans tradition för Origenes, han är även klart medveten om att den är *Kyrkans* tradition och att blott Kyrkan har rätt att fixera denna tradition och tolka den. Emellertid är Origenes alltid benägen att söka Kyrkans tolkning på linje med hans egen rationaliserande. Under »Notes and Studies» (h. 1) sammanför G. W. H. Lampe ställen från de grekiska fäderna till belysning av innebörden för dem i N. T:s »basileia tou theou» och »basileia tou Christou». J. Y. Campbell menar i en artikel om ursprung och innebörd av de kristnas användning av ordet ecklesia att ej tillräckliga skäl föreligga för det vanliga påståendet att när de kristna övertogo ordet från LXX, där ordet översätter kähäl, de därmed betonade sin ställning såsom det sanna gudsfolket, ty i det grek. ordet ecklesia (ur ecklesiátsein) som sådant ligger huvudvikten vid själva sammankomsten (ēdāh i G. T., snarare än kähäl betonar det folk som kom samman). Ecklesia är ursprungligen namn för de enkla »möten», som karakteriserade den äldsta kyrkans liv, men utvecklades sedan till identitet med gemenskapen av dem som kommo samman.

Theologische Zeitschrift (Basel), årg. 4: L. Koehler diskuterar grundstället för Imago-Dei-läran, Gen. 1, 26, och vad som ursprungligen och egentligen avses med de båda orden sælæm och demut (h. 1). Théo Preiss tar upp frågan, om Jesu sista måltid var en påskmåltid (h. 2). »Origenes Περὶ ἀρχῶν — ein System patristischer Gnosis» heter en artikel av H. Jonas i samma häfte. G. v. Rad behandlar ämnet »Theologische Geschichtsschreibung im A. T.» Bakom den »deuteronomistiska» historieskrivning, som framträdde i skuggan av katastroferna 722 och 586, ligger ett teologiskt jättearbete, och av den är i Israel för första gången tanken om en frälsningshistoria klart formulerad: historien gestaltad av Guds dömande och frälsande ord och ledd fram till en uppfyllelse (h. 3). H. Bietenhard antyder problematiken kring Kyrkans och Synagogans influens på varandra i de första århundradena, på vilka punkter de bekämpat varandra men även deras gemensamma front mot hedendom och gnosis (h. 3). J. Bohatec (h. 4) lägger vikt vid att man ser orden i 1 Kor. 1, 30, »vishet, rättfärdighet, helgelse, förlossning», i bestämd relation till detta brevns egna tankar och ej så mycket, som skett, i jämförelse med Pauli övriga brev. Paulus vill här ställa vart och ett av dessa ord antitetiskt mot ett bestämt förhållande, eller sätt att resonera i den korintiska församlingen. Det gäller ej bara visheten utan även de övriga, varje ord för sig. W. Eichrodt skriver om »Offenbarung und Geschichte im Alten Testament» och O. Cullmann om »Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis . . .» (h. 5). I samma häfte ger W. Baumgartner en översikt av nordamerikansk litteratur till G. T. från de sista tio åren. Man lägger i h. 6 särskilt märke till en uppsats av B. Reicke i den omstridda frågan om måltidens art i Act. 27, 33—38, och A. Gilg presenterar en ny Schleiermacher-bok (F. Flückiger, Philosophie und Theologie bei Schleiermacher, Zürich 1948).

Studia Theologica, den nya tidskriften från och med år 1948, avsedd att företräda skandinavisk teologi inför utlandet, är icke upptagen i denna översikt. Den är nämligen recenserad för sig i Kvartalskriftens förra nummer (1949: 1), vartill vi hänvisa. Den utkommer med två häften årligen och har Anton Friedrichsen, Uppsala, till redaktör. Till sist må även erinras om hyllningen av *Edvard Rodhe* från »ordinarie ledamöter inom teologiska fakulteten» i Lund (Lunds Universitets årsskrift. N.F. Avd. 1. Bd 45. Nr 2). Den innehåller uppsatser av R. Bring och A. Nygren om det ekumeniska arbetets teologiska och lutherska motivering. H. Odeberg presenterar en studie i Zohar. H. Pleijel skriver om »Det liturgiska handklädet i folktraditionen och i verkligheten» och S. Kjällerström om »Stiftsstyrelsen i den svenska kyrkan».

HENRIK LJUNGMAN.