

# 1900-TALETS SOCIALA PROBLEM: FRÅN MASSA TILL GRUPP<sup>1</sup>

AV DR OTTO HEINRICH V. D. GABLENTZ, BERLIN

Uttrycket »den sociala frågan» uppkom under 1800-talet. Det användes vanligen som ett annat uttryck för begreppet »arbetarfrågan». Det var historiskt väl motiverat. Ty det problem, som de spända sociala förhållandena under 1800-talet visade på, den ordning, som i det sociala livet fordrade en lösning, var arbetarklassens läge. Men om man ännu i vår tid 100 år efter kommunistiska manifestets tillkomst söker förstå nutidens spända sociala förhållanden i dess föreställningsbanor, låter man inte verkligheten, som under den gångna tiden ändrat sig, komma till sin rätt. Detta betyder ej, att det nu inte längre finns någon social fråga. Det betyder bara, att denna inte längre är identisk med arbetarfrågan.

En social fråga måste finnas och kommer att finnas, så länge det finns människor, som leva i ett samhälle. Den sociala frågan består däri, att samhällsordningen, som skulle skydda friheten, blir ett självändamål och därmed hotar friheten. Denna spänning mellan ordning och frihet antar i olika historiska epoker skilda former. Betrakta vi den västerländska kulturen under de sista århundradena, finna vi, att de tre olika områdena för det samhällliga livet i tur och ordning varit säte för denna spänning: andelivet, staten och det ekonomiska livet. Under medeltidens slutskede fanns den största faran inom kyrkans område. Kyrkans hierarkiska ordning hotade att upphäva jämvikten mellan de samhällliga krafterna. Människornas frihet, vilken utgör kärnan för all ordning, hotades genom de krav, hierarkien ställde. Svaren på denna form av den sociala frågan blevo humanismen och reformationen.

Då en fara var övervunnen, uppkom en annan, denna gång inom statens område. Humanismen gjorde inte blott människorna fria från den kyrkliga hierarkiens heteronoma band. Den ändrade också den måttstock för rättsmedvetandet, med vilken statens maktsträvande hittills hållits inom vissa gränser. Samtidigt förstörde reformationen med enhetskyrkan den enhet inom västerlandets kristenhet, som hade sträckt sig utöver de nationella gränserna. Nu blev stats-

<sup>1</sup> Föredrag i Lunds teologiska förening i april 1948. Översättning från förf:s tyska manuskript av fil. kand. Anne-Marie Gustafsson, Lund.

skäl måttstocken för det politiska livet och mål för samhällets ordning. Den sociala frågan blev nu: hur kan den enskilda människans frihet och friheten inom de mindre samhälleliga sammanslutningarna — familj, samfund, stat, konfession — upprätthållas gentemot statens absolutism. Svaren blevo de mänskliga rättigheterna och revolutionen.

Då statens allmakt inskränktes, triumferade ett nytt samhällslager, nämligen borgarskapet, över konung, adel och kyrka. Tyngdpunkten för den samhälleliga ordningen kom att vila på det tredje området, det ekonomiska. Den nyvunna friheten brukades till att med hjälp av den nya ång- och maskintekniken bygga upp en jättelik »Apparat der Daseinsfürsorge» (Jaspers). Denna växte till en ny fara för den mänskliga friheten, ty den skapade makt åt sina ledare att inordna under sig milliontals människor och behärska och utnyttja dem. Den sociala frågans nya form blev nu: hur skall industriarbetarklassen kunna bevaras från exploatering? Hur skall den kunna nå full medborgarrätt? Det är naturligt, att den sociala frågan nu i sin grundform för första gången blev tydlig för människan och inte bara framträdde i sin yttre skepnad som en ekonomisk fråga. Tidigare hade den i främsta rummet ansetts vara religiös eller politisk. Följden blev en förståelig identifiering av den sociala frågan och arbetarfrågan.

Också nu utvecklade den sociala frågan sin egen dialektik. I samma mån som det lyckades arbetarklassen att vinna ekonomisk trygghet och politiska rättigheter, nya bildningsmöjligheter och självmedvetande, drabbades de övriga samhällsskikten av samma öde som arbetarklassen. Också de blevo det ena efter det andra föremål för exploatering, anställda och även företagare, tjänstemän och lärare, läkare, skriftställare och konstnärer. Därvid blev denna exploatering allt opersonligare. Den fara, som hotade människan, utgick ej längre från en annan människa utan från en opersonlig makt, som Karl Marx beskrivit som »kapital». Detta avskildes mer och mer från de enskilda kapitalisterna och blev till en anonym makt. Det ena samhällsskiktet efter det andra blev enbart funktion i samhällets självförsörjning och självförnyelse. Detta funktionsmässiga hotade nu den mänskliga friheten i en aldrig tidigare känd omfattning. Inom det ekonomiska området lämnade denna funktionaliseringsprocess inte längre någon utväg för människan till det andliga livet eller till politiken, ej heller hade människan i staten någon möjlighet att återvända till ett tillstånd av ekonomisk och andlig självständighet. Vidare hade de intellektuella ej längre någon oavhängig politisk eller ekonomisk ställning. Därmed fingo också maktägarna i denna nya ordning möjlighet att totalt behärska människorna på ett sätt som ej tidigare varit möjligt. Människorna kunna inte undkomma den, som står i spetsen för denna nya samhällsordning, eller den, som på alla områden visar dem

den funktion, de ha att fylla. Den totala staten är samtidigt absolut polismakt och därmed också absolut politisk makt, den ensam är arbetsgivare och därmed cinskränkt herre över det ekonomiska området och diktator över den offentliga meningen i skola, press och radio.

Härmed är 1900-talets sociala problem klart: hur skola vi kunna befria människorna från att uppgå i enbart samhällelig funktion? Hur skola vi kunna övervinna den hotande eller redan förhandenvarande faran från den totala staten?

Redan av denna allmänt hållna skildring framgår tydligt att vi för att rätt kunna förstå det nya läget också måste använda nya begrepp. Den nya samhällsform, som vi ha i vår tid, skiljer sig från alla av oss hittills kända genom bristen på »Gliederung». Varken härkomst eller yrke spelar någon anmärkningsvärd roll. Människorna värderas ej och betrakta sig ej heller själva längre utifrån sin härkomst eller med hänsyn till det yrke, som fyller deras liv och utövas genom hela livet. Till följd härav bortfaller såväl de band, som sammanslöto människorna inom de gamla stånden, som den spänning, som förefanns mellan stånden. Ståndssamhället upplöstes redan under 1800-talets lopp. Därvid kom en ny organisationsprincip, som väl alltid har funnits men hittills varit utan betydelse, i förgrunden, nämligen klassindelningsprincipen. En tydlig solidaritet utbildade sig från underklass gentemot överklass. Arbetarklassen blev genom det sätt, på vilket den utslöts från den samhällliga och andliga traditionen, till en ny enhet, och den var också medveten om denna enhet. Den kämpade i medvetande om denna enhet mot den inom sig föga slutna och framför allt om det nya läget ej medvetna överklassen. Medvetet kämpade den klasskampen mot en motståndare, som visserligen också ofta förde denna kamp mycket kraftigt, men dock utan medvetande om vad som därvid skedde. Nu ha också klassmotsättningarna upplösts. Dels ha de mildrats på grund av att arbetarklassen kommit i ett bättre läge, och dels ha de blivit betydelselösa därigenom att den ene medlemmen efter den andre av den gamla överklassen indragits i funktionaliseringsprocessen. Man kan inte längre rätt avgöra, vilka människor som höra till den ena eller den andra klassen. Den mänskliga frihetens självförsvar gentemot det totala samhället kan inte längre benämnas med stickordet »klasskamp».

Men motsvaras inte det nya funktionssystemet av en ny princip för samhällsorganisationen? Kan inte ur arbetsfördelningen utvecklas någonting liknande de gamla yrkesstånden? Denna föreställning är vilseledande. Yrkesståndsorganisationen utgick från människans egenart och ur den utvecklades den samhällliga funktionen. Det vi i dag uppleva är raka motsatsen. Människan inpressas i en

samhällsfunktion och fyller den bäst, om hon helt och hållet låter ombilda sig efter den. I stället för en medlems självständighet i ett organiskt uppbyggande träder blotta delaktigheten i en mekanism. Det funktionalistiska samhället är just oorganiserat; den för detta adekvata kategorien är massan.

Det kanske mest betecknande uttrycket härför är titeln på den tyske ingenjören Arnholds första skrift, som utkom redan i början av 1900-talet: »Die Bewirtschaftung des Menschenmaterials im Bergbau». Arnhold har spelat en stor roll på det socialpolitiska området inom den tyska tunga industrien. De av honom inrättade yrkesskolorna ha arbetat mycket skickligt psykologiskt och tekniskt, men en ensidig utbildning har aldrig varit syftet med dessa. Målet har varit att med minsta möjliga slitning göra människorna till mångsidigt användbara funktionärer. Det var därför helt naturligt, att Arnhold av Rudolf Ley i tredje riket erhöll en av de viktigaste posterna på arbetsfronten, då han med sitt arbete skapade förutsättningarna för dennes ideologi om företagsgemenskap. Föreställningen om företagsgemenskap, i vilken de fascistiska och bolsjevistiska ideologierna knappt skilja sig från varandra, går nämligen ut på att människans sociala anseende beror blott på hennes prestation i den samhälleliga delfunktionen. Människans ära ligger inte längre i hennes persons värde eller i den ovärderbara personliga prägeln, som bjuder aktning och vördnad, utan endast i den prestation, som skiljer henne från en annan människa blott till kvantiteten.

Ett sådant samhälles största omsorg måste vara att tillse, hur prestationsförmågan skall kunna upprätthållas och förnyas, då det inte längre utanför samhället finns någon drivkraft till prestation. Mass-samhället hotar att sönderfalla, emedan det består blott av avhängiga, osjälvständiga delar, som måste sammanfogas och sammanhållas på ett konstlat sätt. Ortega y Gasset har klarast visat på denna desintegrationens fara i »Aufstand der Massen». Enligt denne är det växande trycket från den totala staten lika litet en personlig illvilja hos den nya överklassen som exploateringen i kapitalismen var en personlig illvilja hos kapitalisterna. Den totala staten är nödvändig för att förebygga samhällets sönderfall. En klassolidaritet, med vilken man skulle kunna ersätta den förlorade förbindelsen, är inte längre förhanden. Den kan endast upplevas på ett konstlat sätt, i det att en icke längre existerande klassmotsståndare konstrueras. Så är fallet hos leninismen, då den överför den materialistiska föreställningen om klasskamp på det internationella området och kallar till slutstrid mot imperialismen.

Den ovan skildrade integrationen genom den totala staten framstår alltså som den enda vägen till mass-samhällets självbevarelse. Den är dock ej något svar på den sociala frågan, ty denna gäller personens hållning gentemot den full-

ständiga funktionaliseringen. Denna fråga kan endast bli besvarad, om det kan visa sig möjligt att åter organisera detta mass-samhälle. Finns det en sådan möjlighet? För att kunna ge ett svar härpå måste vi föra vår analys vidare.

Den linje vi hittills följt, den tilltagande upplösningen av de gamla samhällsliga organisationerna ur ståndssamhället över klass-samhället till mass-samhället och därmed det tilltagande bortträngandet av de personliga relationerna mellan människorna genom de enbart funktionella, är nämligen blott en sida av utvecklingen. Inte heller i dag består samhället blott av en massa. Det finns inom denna massa små grupper, i vilka människorna träda varandra till mötes som personliga individer. Den industriella stordriften sönderfaller i verkstäder och kontor. Då 10—30 människor arbeta i nära förbindelse med varandra vid en karbidugn, på ett svarveri, ett bokhålleri eller ett registratur lära de känna varandra som personliga individer. De betrakta varandra inte blott som arbetskraft, av vilken man mottager en del eller till vilken man överlämnar en redan bearbetad del. Här är det fråga om arbetskamraten med alla hans mänskliga egenskaper, vänlig och beredd att hjälpa eller hatfull, slö eller intresserad. Man känner också till hans personliga öde, hans hemliv och hans familj. Samtalen röra sig även om förhållanden utanför yrket. Ur vänskap eller fiendskap uppstå politiska och andliga relationer, sammanbindande eller skiljande. I en sådan liten grupp kan en kåranda utbildas. Det är inte förmannen eller den leveransdugligaste utan den själsligen starkaste, som tar ledningen. Härvid blir det fråga om både god och dålig sådan, både om uppfostran och om förförelse. Ja, det finns t. o. m. äkta själavård bland de människor, som arbeta och leva tillsammans i en sådan liten grupp. Vi finna sådana krafter både inom det ekonomiska området och bland dem, som leva tillsammans som grannar, liksom vi också finna dem i sammanlutningar inom det andliga området såväl i kyrkoförsamlingar som i sammanlutningar kring en diktare, en konstnär eller en lärare. Det är här fråga om relationer, i vilka människorna möta varandra som personliga individer. Därmed har en ny möjlighet givits för umgänget. Människorna stå inte längre i kamp mot varandra som i klassamhället och inte heller blott i den relation, som den arbetsfördelning ger, vilken är typisk för mass-samhällets förhållanden. I stället utvecklar sig en möjlighet till förtroende människor emellan. Jag kan förlita mig på att den andre kommer att komplettera och hjälpa mig, inte blott därför att han måste fylla sin funktion för att existera eller bevaka sitt intresse i kampsolidaritet mot en gemensam motståndare, utan helt enkelt därför att han är min nästa.

Det är betecknande, att det bästa uttrycket för detta sociala förhållande är begreppet nästan, vilket visserligen har framträtt som en sociologisk begrepps-

form men dock inte präglats av denna vetenskap, utan för länge sedan av teologien. Den sociala frågan vidgar sig därmed till frågan om människans ställning i världen överhuvud. Man kan inte längre uttömmande behandla denna fråga på det immanentas plan. Om jag vill se människan i sin helhet och fälla ett riktigt omdöme om den, som är min arbetskamrat eller granne, måste jag förutom hennes förhållande till sina medmänniskor på det inomvärldsliga planet fästa avseende vid de relationer hon står i till den andra världen, den transcendent dimensionen: i vilket förhållande står denna min nästa till Gud och hur ser vårt gemensamma förhållande ut, om vi betrakta det i relation till mitt och hennes förhållande till Gud? Vad det verkligen betyder, att den andre är min nästa, förstår jag blott, om jag betraktar den mig näraliggande världen också ur djupdimensionens synvinkel. Då förstår jag, att de ting, som jag har att utgestalta, ha underordnats mig i enlighet med skapelsens mening. Jag har gemensamma uppgifter med min nästa. Vi höra tillsammans i en gemenskap («gemenskap» i den betydelse Ferdinand Tönnies för fram), som varken är bestämd av våra villkor eller given av naturen. Dess förutsättningar äro bestämda av Gud, som med oss och genom vår kraft leder mänsklighetens historia. Blott med denna utgångspunkt för begreppet samhälle kunna de sociologiska grupperna förstås. Den organiska gemenskapen och det planmässigt förbundna samhället liksom den enbart funktionella massan äro gränsfall i den mänskliga grundrelationen, gruppen som har ansvar inför Gud. I detta sammanhang erhåller hela det samhällsliga livet åter sin mening. Varje funktion, som betungade oss, därför att den blivit självändamål, kunna vi åter förstå som en hjälp för människorna att hjälpa varandra på deras väg till Gud. De fylla tillsammans sin uppgift att göra den dem av Gud anförtrodda skapelsen nyttig för människan, vilket innebär varken utnyttjande eller exploatering. I stället gäller det för dem att gestalta den och därvid också försörja sig av dess krafter. Då människan förstår sin funktion på detta sätt, vinner hon i självförtroende, och samtidigt växer hennes tro på att hennes nästa utan tvång och utan uttrycklig överenskommelse också genom sitt självförtroende kan göra det riktiga och hjälpa nästan i dennas brister. Ty självförtroende och tillit till nästan växa fram ur gudstron.

Detta är inte endast en illusion. Detta sätt att se på det samhällsliga livet utesluter ingalunda en nykter uppskattning av intressena och motsatsförhållandena. Tvärtom innebär detta först ett verkligt realistiskt betraktelsesätt, emedan först här verklighetens hela fullhet blir synlig. Det finns intressen och intressebetsförhållningar, klasser och klasskamp och arbete, som urartat till enbart funktion, och därmed blivit utan mening i djupare bemärkelse. Men det finns också samtidigt förtroende och ömsesidig hjälp liksom gemensamma uppgifter och

insikt om dessa. Ängest och underkastelse äro verkligheter, men förtroende och gemenskap äro också verkligheter. Brist på förståelse bland människorna och uppror mot den gudomliga viljan och naturliga ordningen höra till sakförhållandena. Men Guds ledning i historien och den nåd, som Han ger den ödmjuka och vörndadsfulla människan, höra också till verkligheten. En samhällsordning, som utgår endast från intresse motsättningar, måste bli alltmer tryckande. Den fråntager människorna blicken för verklighetens andra sida och slutligen också kraften att hänge sig åt denna verklighet och stärkas av den. En samhällsordning däremot, som håller människans sinne öppet för Guds verklighet, fråntager henne ingalunda därigenom möjligheten att sakligt se den andra sidan och på ett riktigt sätt fylla de tekniska funktionerna. Tvärtom, den hjälper henne att på ett rätt sätt inordna dessa förhållanden under det goda eller det onda. Ett sociologiskt betraktelsesätt och ett politiskt handlande, som utgår från Guds verklighet, utestänger ej något inomvärldsligt förhållande eller någon inomvärldslig möjlighet. Det är lika vittomfamnande, som det motsatta betraktelsesättet och handlingssättet är inskränkt.

Så finna vi en möjlighet att lösa också 1900-talets sociala fråga. Hur ser en sådan lösning ut rent praktiskt? Vår första uppgift är att fastställa, var de grupper äro att söka, med vilkas hjälp man åter kan organisera massan inom det ekonomiska området, i staten och i det andliga livet. Vidare ha vi att undersöka, hur man aktiviserar dem, och hur de enskilda grupperna skola kunna bli till en integration för hela samhället. Vår slutliga uppgift är att se, vad de kristna därvid ha att göra.

Förtjänsten av att först ha upptäckt och beskrivit grupperna som skilda sociala kategorier tillfaller framför allt Eugen Rosenstock (i Tyskland åren 1923—1933, professor i Breslau, vistas nu i Förenta Staterna) i hans viktigaste skrifter »Soziologie» (Berlin 1925), »Werkstattaussiedlung» (Berlin 1923), »Die europäischen Revolutionen» (Jena 1931) »Christian Future» (New York 1946). Han har också försökt att som socialpolitiker och som folkuppfostrare framför allt i arbetslägren för arbetare, bönder och studenter överföra sina tankar omedelbart i praktiska livet. Också teknikerna ha nu kommit underfund med att storföretagens utveckling ingalunda var så tvångsmässig, som den mestadels har framställts för oss. Många upptäckter ha blott fullföljts så, att man härav gjort uppfinningar, med vilka man ökat storföretagens verksamhet. De andra linjerna har man inte följt, då kapitalet ej gav några arbetsuppgifter och då också teknikerna själva ledo av tvångsföreställningar. (Jfr Aldous Huxley, *Science, liberty and peace*, New York 1946). I framtiden kommer man att mångenstädes kunna förminska företagen och från första början uppbygga nya företag i

mindre skala och därmed också åter uppmjuka bebyggelsestypen. Å ena sidan sparar man därmed en mängd av folkhushållets kostnader för samfärdsel, rörelse- och kraftanläggningar o. s. v., vilka kostnader tillkommit genom ett onyttigt uppjudande av mänskliga krafter på grund av långa arbetsvägar och på grund därav att arbetarna måst leva skilda från sina familjer — alltsammans kostnader, som man hittills betalt blott emedan de burits av allmänheten och ej av företagen. Å andra sidan skapar man sundare levnadsförhållanden för människorna under arbete och fritid och befördrar därmed sinnesjämvikten och den som produktionsfaktor ännu inte nog uppskattade arbetsglädjen. Man ökar också arbetarnas säkerhet, då man ger dem möjlighet till lantlig sysselsättning vid sidan av deras vanliga arbete. Ännu viktigare är kanske en annan möjlighet, som är helt oavhängig av frågan, om små företag åter skola vinna betydelse inom industrien, nämligen att en vittgående decentralisation av ansvaret låter sig genomföras i de redan förefintliga stora företagen. Ju färre avgöranden man låter träffa centralt, ju självständigare man låter avdelningsledare, kontorsföreståndare och förmän arbeta, desto mer ökas det personliga intresset för arbetet, desto större blir möjligheten, att den enskildes personliga egenart ända från arbetaren verkligen gör sig gällande i arbetet. En skicklig och för människor öppen förman frågar den underlydande om råd, där han kunde befalla. Han vinner på detta sätt för arbetet hittills outnyttjade krafter. I det att man så verkligen låter arbetaren vara medbestämmande i ledningen för företaget och senare också kan rättsligen fastställa denna medbestämmanderätt, uppfyller man allsidigt den socialistiska rörelsens viktigaste fordran. Ty den arbetande människans befrielse till medbestämmanderätt är ju dess egentliga mål. Gentemot detta äro de båda andra fordringarna, planhushållning och samhällets ägande av produktionsmedlen, blott medel till uppnående av detta mål. Också dessa fordringar kunna uppfyllas på samma väg. Ty ej heller de enskilda företagen stå blott i det motsatsförhållande till varandra, som konkurrensen skapar, utan också i ett förtroendeförhållande, som kommer av intressegemenskapen. Likaväl som ett företag, som inte blott är uppbyggt på misstroende utan också på förtroende, förverkligar medbestämmanderätten, kunna ekonomiska planer uppstå ur affärsavtal, bestående av långfristiga kontrakt, planer som varken uttänkts eller framtvingsats av en statlig myndighet utan växt fram ur företagets självstyrelse och som förändras med dess växlande uppgifter och möjligheter. Den ekonomiska myndigheten får då blott till uppgift att sörja för sammanhanget mellan dessa planer, att skydda denna självstyrelse för missbruk och i nödfall ingripa.

Denna ekonomiska självstyrelse kan nu utveckla sig lättare, då de ledande personerna inom det ekonomiska området ej längre äro kapitalister enligt Marx'



upptäckter. De tre funktioner, som 1848 års kapitalister fyllde, att vara företagsledare, godsägare och kapitalgivare, ha redan länge varit åtskilda. Egenheten är sedan lång tid tillbaka anonym och praktiskt taget till största delen i händerna på småspararna. Kapitalet har genom bankerna under det offentliga livets skiftande inflytande ställts till allmänhetens förfogande. Därmed har företagsledningen blivit en objektiv tjänst, skild från personligt intresse för kapital och profit. Vida längre har den författning nått, som Walther Rathenau har beskrivit som »ett autonomt företag». Då man ger dessa autonoma företag dem motsvarande rättsformer, t. ex. stiftelse eller bolag, uppfylles utan det negativa ingripande, som ett avhändande innebär, den tredje socialistiska fordringen, nämligen gemensamt ägande av produktionsmedlen. Men på det hela taget är ej huvudsaken, att andra ägare träda i stället för de tidigare, utan att ledningen av företaget är i händerna på människor, som veta sig vara ansvariga inför allmänheten men inte äro tjänstemän eller utgöra ett enbart byråkratiskt verkställande organ i en total statsmakt.

En sådan nyordning av de ekonomiska förhållandena förutsätter, att staten drar sig tillbaka från detta område. Den måste erkänna de grupper, som här utvecklats, som självständiga organ i samhället. Bolagsprincipen måste avlösa härskarprincipen. Därmed komma vi till de fordringar, som äro företrädda i alla äkta demokratier under stickordet »federalism», och som i vår tid uppställas med mycket större tydlighet också principiellt, sedan vi fått erfarenhet av den totala staten. Detta utvecklar t. ex. Eivind Berggrav i sin bok »Der Staat und der Mensch» i ett stort speciellt kapitel: »Den inre strukturen i en demokratisk stat». Han talar här framför allt om de mindre grupperna och tar upp dem till behandling inte blott i förhållande till det ekonomiska livet utan också till hela samhället. »Den bästa uppfattningen om dem får man», säger han, »om man betraktar dem som uppkomna ur familjeuppgifterna, vilka blivit för stora för den enskilda familjen». Från den utgångspunkten uppfattar han skola och högre undervisning, idrott, sjukvård, socialvård o. s. v. Också åt dessa grupper måste anförtros självstyrelse. Så gör Berggrav anspråk på följande: »Skolan bör ledas av skolfolk och föräldrar tillsammans med enskilda representanter också från de beviljande myndigheterna». På samma sätt skulle även inom det andliga livet självstyrelse kunna utvecklas. Om den statliga förvaltningen på detta sätt uppmjukas, kan den decentraliseras också på det i trängre mening politiska området. Ju mer självstyrelsen inom de olika yrkena i staten upptar de ekonomiska och andliga uppgifterna, desto mer kan den överlämna de politiska uppgifterna åt de politiskt självstyrda korporationerna, kommunerna, distrikten och provinserna.

Därmed uppstå nya möjligheter inte blott till differentiering utan också till nya integrationer. Dessa ske nu underifrån i stället för som i den totala staten ovanifrån. De tre formerna för självstyrelse i politiskt, ekonomiskt och andligt liv stå inte utan relation till varandra. De grupper, som vi framställa som bärare av det nyorganiserade samhället, skilja sig nämligen från de gamla stånden därigenom att varje enskild människa samtidigt är med i flera grupper. Som medlem i ett företag eller ett hushåll hör hon till en ekonomisk grupp, vidare till en politisk grupp tillsammans med sina grannar i en lokal sammanslutning. Slutligen tillhör hon också en andlig grupp antingen som medlem i en kyrkoförsamling eller i en konst-, bildnings- eller idrottsförening o. s. v. Alla dessa relationer löpa samman i den mänskliga personen. Ju starkare en människa är, ju allvarligare hon uppfattar sina relationer till nästan som en mänsklig plikt, desto bättre gripa dessa olika slag av självstyrelse in i varandra. Ju bättre decentralisationen av företagen lyckas, desto mer kan också bebyggelsen spridas. Ju översiktligare företagen äro, och ju mindre och översiktligare grannskapen bli, desto starkare kan självstyrelsen utövas. Ju talrikare de tillfällen bli, då arbetskamraterna i ett företag äro grannar och medlemmar i en och samma sammanslutning, desto bättre lära de känna varandra och desto bättre kunna de hjälpa och och komplettera varandra.

Då människor, som tillika leva samman som grannar, arbeta tillsammans inom ett företag och bedja tillsammans i kyrkan, får livet inom företaget ett nytt utseende. Vi känna till sådana exempel, då en liten bönegemenskap burit ett ganska stort företag helt enkelt därigenom, att dess medlemmar voro enskilda människor i företaget, vilka i svåra situationer ej förlorade behärsksningen. De upprätthöllo ett sunt arbetsethos, varigenom de andra kunde få råd inte blott för arbetet utan också för sitt personliga liv, så att denna lilla krets satte sin prägel på hela företaget och också på samvaron under fritiden. I denna riktning kan vår samhällsordning utvecklas. Såvitt det ännu finns friska krafter från den förkapitalistiska tiden — och det finns det fortfarande — kunna också dessa krafter väckas till nytt liv, utan att de gamla samhällsformerna måste förnyas. Såvitt i arbetarnas klassolidaritet inte blott hatets negativa element äro levande utan också frihetens och gemenskapens positiva patos, komma arbetarna att som en framträngande kraft hjälpa till att skapa dessa nya former och göra dem levande. Det som då ännu finns kvar av de gamla organiska krafterna och det som ännu är för handen av äkta humanism i olika kretsar finner här sin plats och kan här utvecklas. Under alla omständigheter kommer den bestämmande kraften att kunna utgå blott från de människor, som äro medvetna om hela vidden i faran från den totala staten och om verklighetens hela djupdimension, nämligen

människornas och världens relation till Gud. Det är inte nödvändigt, att detta medvetande överallt är lika starkt och lika klart. Det är ingalunda heller nödvändigt, att de troende bilda en elit i betydelse av en medvetet ordnad samhällslig ledning. Det viktigaste kommer att vara, att de finnas och att den från dem utgående tron strålar ut i deras omgivning.

Inte heller det ovan skisserade organiserade samhället kommer att lösa den sociala frågan för alla tider. Ej heller i detta komma frestelse till makt och missbruk av makt att försvinna, men den för ögonblicket hotande faran från den totala staten kan från dessa utgångspunkter övervinnas inifrån, och motvikter kunna utbildas, som förebygga varje nytt maktmissbruk genom den sunda fördelningen av uppgifterna och ansvaret.

# KRITIKEN AV DEN LUTHERSKA VÄRLDS- OCH SAMHÄLLSIDÉN

AV TEOL. DR GUSTAF TÖRNVALL, HÄLLESTAD

Från skilda håll riktas i denna tid en häftig kritik mot den lutherska världs- och samhällsidén och mot Luther själv såsom dess upphovsman. Man menar, att den är föråldrad, att den spelat ut sin roll och ej kan hjälpa människan till rätta i det närvarande världsläget. Framför allt mynnar anklagelsen ut i detta, att det är den lutherska världs- och samhällsidén, som bär skulden till nazismen och det därmed följande världskriget. Bekant torde vara, huru man i den engelsktalande världen på ett mycket drastiskt sätt sökt vältra över skulden till den nazistiska ideologien på Luther och framställt honom än som ohejdade individualisten, som icke haft något intresse för kristendomens sociala sida, och å andra sidan som överhetens servile tjänare. »Luther's standpoint is that civilian life does not concern God.» (The modern Churchman 1945). Denna kritik är emellertid icke representativ för det sansade engelska omdömet. Vägörande är det därför att få läsa Gordon Rupp's sakliga vederläggning av Lutherkritiken i hans mot Peter Wiener riktade skrift, där dennes angrepp smulas sönder bit för bit och där Luthers världsbild i betydelse jämföres med den augustinska. »Luther has no thought of amoral political autonomy», så lyder ett karakteristiskt omdöme hos Rupp om Luthers världsbild.

Också inom svenskt kulturliv träffar man representanter för en mot den lutherska världs- och samhällsbilden mycket avvisande hållning. »Måste det icke vara något fel på lutherdomens historietolkning och på dess värdeskala, då den visar sig ha fostrat fram undersåtlig rojalism och konservativ stortyskhet, statsförhärligande och kejsarkult, som vid förra världskrigets början slog ut i full blom, och har inte Luther även verksamt bidragit till att bana vägen för Hitler?» (Hjalmar Sundén, Gud-ödet-slumpen, s. 126). I alla sådana sammanhang, där man går till angrepp mot lutherdomen, gör man sig lätt skyldig till det felet att icke skilja mellan denna och Luther själv, ty sanningen är dock den, att Luther under hela den senare delen av sin verksamhetstid förde en häftig kamp mot varje form av statsabsolutism. Såsom bl. a. Hashagen visat ligger också ursprunget till den tyska statsdespotismen i en utveckling av landskyrkodömet, som begynte redan före reformationen. Just därför att det på många punkter

råder en stor skillnad mellan vad Luther lärde och den senare utvecklingen av samhällsidén, har Luther-renässansen sitt stora berättigande.

Den mest betydande kritiken mot den lutherska världs- och samhällsbilden kommer emellertid från den berömde reformerte teologen Karl Barth. Överhuvud, säger Barth, är det konstitutivt för den tyska anden att dela upp det mänskliga livet i två från varandra skilda områden, som moraliskt sett äro oberoende av varandra. I sitt privata liv säger man visserligen nej till det oandliga, men i det offentliga livet intar man en helt annan ståndpunkt och böjer sig för den härskande meningen. Denna moraliska dubbelhet återför Barth på arvet från Luther och främst då på hans världs- och samhällsidé. Hos Luther föreligger ett ursprungligt misstag i uppfattningen inte bara av förhållandet mellan andlig och världslig makt utan också i fråga om lag och evangelium. Felet ligger i läran om skillnaden mellan den andliga och den världsliga makten. Genom den har, menar Barth, den naturliga hedendomen i Tyskland fått luft under vingarna och tack vare den vande den tyska kyrkan sig att tuga om överheten, rätten och friheten i det världsliga regementet, i staten. Den maktfullkomliga staten utbildades till ett sakralt område, och tyska folket fick aldrig »tillfälle att i staten se något annat än en orderapparat». (Tyskarna och vi, Uppsala 1945).

Det är förklarligt, om detta angrepp på den lutherska samhällsidén åstadkommer oro i de tyska teologernas eget läger och man till äventyrs börjar undra, om kanske den lutherska tankegången skulle behöva ersättas med någon ny världs- och samhällsbild. Detta tycks under alla förhållanden vara fallet med Hermann Diem, som i sin skrift Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum icke endast upptagit den Barthska kritiken utan söker få till stånd en nyorientering av det lutherska samhällstänkandet med hjälp av lånade premisser. I den ursprungliga samhällsläran hos Luther om de båda regementena, det andliga och det världsliga, ser han intet annat än en »sämre variation» av det klassiska, romersk-katolska systemet (s. 27). I stället vill Diem applicera den Barthska synen på förhållandet mellan lag och evangelium på den lutherska grunden och med hjälp av denna nå fram till en ny syntes av det andliga och det världsliga »området». Enligt Barth har nämligen Luther felaktigt skilt lag och evangelium åt och detta i sin tur har haft till följd en isärglidning av andlig och världslig makt. I stället måste evangeliet på ett helt annat sätt ställas i spetsen för och överordnas lagen. Lagen skall följa efter evangeliet.

Det är icke svårt att förstå, att man i den nöd, som lutherdomen befinner sig uti, griper efter en lösning, som på ett enkelt sätt synes öppna en möjlighet att med det kristna budskapet nå samhällslivets område. Uppenbarligen är det den reformerta kristendomsynen, som föresvävat Diem, när han för fram tanken

på ett Kristi världsherravälde såsom lösningen i lutherdomens nöd. På något sätt måste den lutherdomens kris, vars orsak den lutherska samhällsläran anges vara, motverkas, så att samhället icke längre får fortsätta att vara den för det kristna inflytandet avskärmade zon, vartill det mer och mer utvecklat sig. Evangelii predikan måste på ett helt annat sätt än läran om de båda regementena medgivit, utsträckas över det mänskliga samfundslivets hela område, så att det blir klart, att Kristus är herre också över världslivet i stort och icke över endast en liten avskild del av det mänskliga gemenskapslivet. Därigenom att i den lutherska samhällsbilden det andliga och världsliga isolerats från varandra, har den lutherska predikan mist sin möjlighet att öva inflytande på samhällsskicket.

Så långt Diem, för vars kritik det alltså är utmärkande, att han vill korrigera det lutherska schemat genom att underbygga det med en reformert utgångsposition. Jämför man nu till en början dessa olika mot den lutherska världsbilden kritiska instanser med varandra, finner man snart, att de väsentligen rikta sig mot en enda punkt i den lutherska samhällsläran, nämligen mot läran om skillnaden mellan det andliga och det världsliga. Alla vilja de finna det väsentliga felet i Luthers samhällsuppfattning däruti, att han icke förmått åstadkomma en syntes mellan det andliga och det världsliga. Tvärtom är det just han som genom sitt ständiga betonde av olikheten mellan den andliga och den världsliga makten blivit en orsak till den världsliga maktens sekularisering och emancipation från det andliga inflytandet. Barth menar sig gå till roten av det onda, när han säger, att Luther icke förmått hålla samman lag och evangelium utan skilt dem åt på ett för hela samhällsuppfattningen ödesdigert sätt.

Inför hela detta angrepp mot den lutherska samhällsbilden måste man ställa sig frågan, vad orsaken kan vara till den storm av förebråelser, som riktas mot det lutherska samhällstänkandet just med utgångspunkt från läran om det andliga och det världsliga regementet. Det är ju dock så, att denna lära hos Luther har en grundläggande betydelse för uppfattningen av värld och samhälle. Skulle orsaken möjligen vara den, att man i grunden missförstått denna grundläggande lära om andlig och världslig ordning i samhällsbilden? Skulle Luther ha varit så ovederhäftig, att han misstagit sig i fråga om det allra väsentligaste, när det gäller att klargöra samhällsuppfattningen?

Med utgångspunkt från detta förhållande att kritiken närmast riktar sig mot tesen om skillnaden mellan de båda regementena hos Luther, vilja vi nu undersöka, i vad mån den kan anses vara berättigad. Först och främst måste man då anmärka, att läran om tvenne skilda regementen i världen icke är något för Luther särskilt typiskt. Den finns till sina grunddrag antydd både i Gamla och Nya testamentet och under den tidigare medeltiden framträder den fullt utbil-

dad såsom grundläggande för samhällsuppfattningen. Redan här skiljes det nogå mellan den andliga och den världsliga makten och denna delning kan således icke anses vara något för Luther särskilt karakteristiskt. Det måste tvärtom anses råda en consensus inom kristenheten i det stycket, att det i en och samma värld skall finnas tvenne grundläggande makter, varandra olika till väsen och syftning. Att det sedan inom olika konfessioner finnes nog så viktiga differenser i uppfattningen av förhållandet mellan det andliga och det världsliga är en senare fråga, som icke rubbar det faktum, att tanken på en andlig och en världslig makt är konstitutiv för den kristna världsbilden överhuvud.

Egentligen är det väl icke heller mot detta grundläggande faktum som kritiken riktar sig. Den vänder sig i stället mot Luthers speciella särskiljande av den andliga och den världsliga makten. Mot denna kritik måste emellertid för det andra invändas, att den grundligt missförstår och misskänner den avsikt, som Luther förbinder med läran om skillnaden mellan det andliga och världsliga regementet. I många sammanhang, det måste medges, kan det se ut, som om Luther ganska obekymrat talade om en delning i samhället mellan den andliga och den världsliga makten. Regimentena nämnas oförmedlat sida vid sida utan angivande av någon inre förbindelse mellan dem. Vid många tillfällen är det väl så, att Luther helt enkelt reproducerar det Gemeingut, som fanns i läran om samhällsbilden. Många gånger var detta nog och tjänade hans syfte för tillfället genom att framhålla, att det måste finnas två regementen i världen. Åt vilket håll Luther än vände sig, mot påvemakten, mot kejsaren eller mot svärmarna, kunde det tjäna hans evangeliska syfte att betona den grundläggande dubbelaspekten i samhällsbetraktelsen, ty hos alla dessa fanns samma tendens till sammanblandning av andligt och världsligt. Mot dem alla kunde det därför tjäna som en första instans att framhålla just det ursprungliga två-talet i samhällsbilden.

Vid många sådana tillfällen kan det som sagt se ut, som om Luther icke lärde annat än en traditionell delning eller snarare uppdelning av befogenheterna i samhället. Att han skulle ha stannat vid detta är emellertid ett fundamentalt misstag. Hos Luther finns åtminstone *tre stora korrektiv* på en sådan uppfattning, som i hans samhällslära icke kan se något annat än en fördärvbringande uppdelning av samhällsfunktionerna.

1. Det första av dessa korrektiv framträder klart, när man frågar efter det motiv hos Luther, som ligger bakom regementsläran. Det visar sig då, att Luther icke har till ursprungligt motiv att framställa en samhällslära eller en grundritning till en samhällsbyggnad. Hans motiv är icke av sociologisk art. Hela läran om skillnaden mellan andligt och världsligt regemente dikteras av det *religiösa grundmotivet*, att evangeliets självständighet och renhet till varje pris måste

bevaras. Luther kämpar i första hand för den fundamentala trostanken, att evangeliet är av Gud själv och att det icke kan eller får sammanblandas med något annat i världen. Så mycket hade Luther erfarit av vad det ville säga, att evangeliet, d. v. s. rättfärdiggörelsen av Guds nåd genom tron allena, på något sätt förvanskades, att han gör denna trostankes renhet till det förnämsta målet för sin reformation. Det är grundfalskt, om man menar, att Luther drivits till sin lära om skillnaden t. ex. av servilitet för den världsliga makten eller på grund av en extrem individualism visat likgiltighet för samhällslivet.

Vilka positiva följder för samhällsperspektivet har då Luthers hävdande av evangeliets renhet? Jo, detta motiv avlägger ett klart vittnesbörd om, att Luther icke haft någon tanke på en uppdelning i samhället, när han för fram läran om skillnaden mellan andlig och världslig styrelse. Läran om de båda regementena får icke fattas på ett yttre mekaniskt sätt såsom ett samhällsprogram. En närmare undersökning av Luthers sätt att använda begreppet skillnad i detta sammanhang visar, att han icke tänker på någon delning av samhället i tvenne av varandra oberoende områden. I stället syftar Luther på ett skiljande, som går ut på att *urskilja* eller särskilja den ordning, som är av andlig art, och den som hör det världsliga till. Termen är icke så mycket *Scheidung* som fastmer *Unterscheidung*. Han syftar med andra ord till en *kristen urskiljningsförmåga*, som kan se, att vår värld har två dimensioner, å ena sidan evangeliet och å andra sidan allt det som har en annan signatur än evangeliet. Att lära en kristen att urskilja dessa två ordningar i samhället, det är regementslärans första syfte.

Knappast någonstädes torde Luther så klart ha uttalat, vad som innerst ligger i skillnaden mellan de båda ordningarna, den andliga och den världsliga, som i Stora Galaterkommentaren. Där framhåller han oupphörligt, huru det andliga regementet skall förstås till skillnad från det världsliga. Det är då av utomordentlig betydelse att förstå, att den andliga aspekten eller gudsstyrelsen helt och hållet har avseende på bedömandet av människan inför Gud. Den upphäver följaktligen icke, konkurrerar icke med den andra, »världsliga» gudsstyrelsen, vilken sålunda måste bestå i sin egenart. I denna sistnämnda måste lagar, gärningar, lydnad gälla. Båda regementena skola alltså bestå, vartdera på sitt sätt och i sin ordning. Båda regementena avse också var på sitt sätt att omfatta samhällslivet i dess helhet.<sup>1</sup> Det ena regementet, det andliga, är idel gåva, alltigenom en fri nådesskänk från Gud, som i detta rike eller regemente gör allting själv

<sup>1</sup> Man får alltså icke fatta det andliga regementet som en sfär för sig utan snarare som ett Guds egentliga herravälde över det mänskliga livet som helhet. Luther kan också tala om ett Kristi världsherravälde, dock icke av den teokratiska art, som den reformerta teologien synes avse. Jfr det följande ang. den unitära aspekten.



utan bistånd från något håll, men det andra regementet betyder helt enkelt krav, gärning, som Gud fordrar genom sina lagar, vilka kunna sammanfattas i dekalogen. Att dessa riken eller regementen, gåvan och kravet från Gud, icke på något sätt bliva sammanblandade, det är uppgiften, som Luther kämpar för. Vi citera en belysande passus bland många i Stora Galaterkommentaren: »Därför skall läsaren erinras om att det här icke rör sig om borgerliga lagar och seder eller om samhällsväsendet, som är inrättat av Gud och är något gott, som Skriften på andra ställen anbefaller och uttalar sitt gillande av.» (M. Lindströms övers. sid. 238).

2. Det andra korrektivet på läran om skillnaden mellan regementena ligger i det som skulle kunna kallas Luthers *enhetstanke* i fråga om samhällsläran. Utan tvivel är läran om skillnaden mellan samhällsmakterna eller regementena starkast betonad hos Luther, så att man kan säga, att där ligger själva urkraften i hans reformatoriska impuls, och just därför kanske det icke alltid klart framträder, att hans samhällslära också har en *enhetsaspekt*. I regementsläran är det fråga om Guds världsstyrelse i dess helhet och de båda regementena äro led i en och samma totalaspekt, varigenom Guds förhållande till världen överhuvud belyses.

Vad innebär då detta med tanke på kritiken av Luthers samhällsidé? Jo, enhetstanken är ett korrektiv på den onyanserade användning av regementsläran, som i den endast ser ett olyckligt sätt att spränga samhällsbilden och tager den till utgångspunkt för ett angrepp med syfte att uppvisa lutherdomens oförmåga att bemästra samhällsproblemen. Då måste det sägas, att Luther ingalunda vill skilja ut en världslig sfär, som icke skulle ha något samband med trons aspekt. Det är hos Luther alltid fråga om en dubbelaspekt i samhällsläran. Det är visserligen alltid fråga om *två* regementen, men de ha alltid sin *enhet i Gud*. Båda regementena äro av Gud, de äro alltigenom hans verk och det är han själv, som har dem om hand.

Egentligen är det denna enhetsaspekt, som ger uttryck åt Luthers samhällslära. Det är falskt att endast se på skillnaden mellan samhällsmakterna, ty då förnklas samhällsproblemet och lösningen måste bli alldeles missvisande. Hos Luther finns också uttryck för en *syntes* i samhällsläran, som är för honom särskilt karakteristisk. Skada är blott, att denna sak hos Luther icke är tillräckligt undersökt. Fog finnes emellertid för en sådan undersökning, ty säkert är, att Luther vid sidan av den medeltida syntesen på samhällslärans område mellan andlig och världslig makt bygger upp en ny unitär samhällssyn, präglad av de för honom karakteristiska reformatoriska grundtankarna. Så mycket kan emellertid här sägas, att syntesen för Luther ligger i tanken på Guds majestät. »Gegen

Gott und im Dienst seiner Oberkeit soll alles gleich und gemenget sein, es heisse geistlich oder weltlich», det är i ett expressivt ord Luthers samhällssyntes. Det finns med andra ord ett enhetsperspektiv, där allt måste underordnas Guds majestät. Ännu tydligare sagt, Guds ord måste ha sin fria gång genom hela samhällskroppen utan att sammanblandas med något annat. Denna Guds överhöghet måste bli de olika samhällsprogrammens högsta norm.

Men om nu denna enhetstanke är av grundläggande art i Luthers samhällstänkande, då först står man riktigt vid problemet, hur denna enhetssyn närmare är beskaffad i jämförelse med andra liknande aspekter på samhällsläran område. Någon kanske invänder: skulle det hos Luther vara fråga om ett slags teokrati helt enkelt? Detta samhällsperspektiv är föråldrat och icke tillämpligt i den nuvarande utvecklingen, fortsätter man genast.

Till detta svaras först och främst, att den lutherska samhällsidén icke är teokratisk i detta ords gängse betydelse. Med teokrati är oftast förbunden tanken på en lagisk rikriktning av de olika samhällsorganen. En sådan tanke är Luther fjärran, ja, på visst sätt kan sägas, att det är detta, som han kämpar emot, ty här inträder åter läran om skillnaden mellan regementena och klargör, att de regeras på olika sätt och ha olika innebörd. Gentemot bundenheten på samhällslivets område är Luther frihetens förespråkare, i synnerhet om man jämför med andra samhällssynteser. Det kan sålunda icke bli fråga om någon teokrati hos Luther, ty betecknande för honom är, att staten på ett självständigt sätt och efter sin egenart skall ha sin grund i Guds överhöghet. Hela samhällssyntesen skall, som vi nyss hörde i Luther-ordet, präglas av frivilligt tjänande under Guds överhöghet.

Helt annorlunda ställer det sig då med den reformerta samhällssynen. Här spårar man en tydlig tendens till teokrati. Detta kommer till synes i det förut nämnda försöket av Diem att överföra det Barthska betraktelsesättet i samhällsläran på luthersk mark. Den bestämning, som Diem där ger av det andliga predikoämbetet, torde knappast vara förenlig med Luthers åskådning. Enligt Diem är nämligen detta att betrakta som en »funktion av den andliga och inre kristenheten» (a. a. s. 48). Detta är en spiritualisering, varigenom evangeliet göres till något högre andligt, som står i motsättning till den övriga skapade världen. Evangeliet fattas som ett potentiellt världsherravälde, vid vars sida det icke kan finnas något annat. Lagen har icke någon självständig betydelse vid sidan av evangeliet utan skall endast följa det i spåren för att befästa dess välde.

Skillnaden mellan den lutherska och den reformerta samhällssyntesen träder i dagen. Hos Luther är det fråga om en verklig syntes i samhällsläran mellan lag och evangelium, ej som hos Barth ett överordnande av evangeliet över lagen.

genom hela samhällslivets område. Inom det lutherska samhällstänkandet har lagen sin självständiga uppgift. Den innersta nerven i den statliga ordningen skall vara Guds lag och befallning, annars missbrukas den. Hos Luther står lagen som det högsta uttrycket för Guds skapande makt i det världsliga samhället.

3. Som ett tredje korrektiv av den missförstådda skillnaden mellan andligt och världsligt hos Luther kan till sist nämnas den lutherska *skapelsetron*. Liksom den i det föregående nämnda syntesen eller enhetsaspekten på samhället är skapelsetron hos Luther ett intressant och komplicerat men hittills föga utrett problem. I detta sammanhang skall endast framhåvas det faktum, att skapelsetron hos Luther spelar en väsentlig roll just för samhällstänkandet. *Det märkliga med skapelsetron hos honom är, att den tjänar till att sammanknyta det andliga och det världsliga under en gemensam aspekt.* Den har icke såsom inom andra samhällssynteser endast en förberedande ställning i förhållande till något högre andligt, t. ex. såsom en Guds providentia. Luther kan till sist inordna hela sitt reformatoriska budskap under skapelsetron och säga, att det som skiljer honom från den medeltida teologien är, att den icke förstätt skapelsen på samma sätt som han. Skapelsetron blir sålunda det högsta perspektivet, som famnar allt och ger den vidaste utblicken över samhällslivet i dess helhet.

Skapelsetron ger Luther möjlighet — och detta är korrektivet på den oberättigade kritiken av samhällsidén — att på en gång uppskatta och samtidigt begränsa den världsliga styrelsen eller den statliga ordningen, vilket också naturligtvis å andra sidan kan sägas gälla om det andliga regementet. Man kan säga, att Luther i sin skapelsetro just har den utsikt över, den lära om samhället, som många av hans kritiker mena, att han *icke* har, och vars frånvaro de mena vara det största felet hos honom.

Jämför man Luthers skapelsetro med den medeltida teologiens visar den sig besitta en långt större friskhet och omedelbarhet, som gör den tillämplig på samhällslivet i dess helhet. Luthers skapelsetro är icke som den medeltida stagnerad utan tvärtom rörlig och omfattande. Under det att de medeltida teologerna med skapelsen förstodo ett begynnelsestadium för den kommande utvecklingen, låter Luther sin skapelsetro sträcka sig ut över det närvarande samhällslivet och omfatta detta, när det är i sitt legitima bruk. I blyxtbelysning framstår Luthers skapelsetro, när han översätter ordet *creatura* med *Ordnung*. Just i själva ordningen röjer sig den skapande handen.

Luthers samhällsprincip blir predikan av skapelsetro. Det är icke så, som man stundom velat framställa saken, att Luther negerat den naturliga människans förmåga i samhällsordningen. Den är tvärtom för honom ett vittnesbörd om

Guds skaparmakt. Just den i människan nedlagda förmågan att ordna, styra, producera är ett led i Guds skaparmakt. I ett märkligt uttalande i Galaterkommentaren heter det: »Naturalia sunt integra, concedo; homo in impietate mersus et servus diaboli habet potestatem edificandi domum, gerendi magistratum, — quae sunt homini subiecta, Gen. 1.» Att människan trots allt har denna förmåga ograverad är ett bevis för Guds skaparmakt. Det säger också något om räckvidden av Luthers samhällsidé.

Vid närmare undersökning visar det sig, att Luther visst icke är främmande för relationen till samhällslivet, som man velat göra gällande. Blir hans skapelsetron framdragen i ljuset, kan den icke annat än bliva ett verksamt korrektiv mot den missuppfattning, som gjort regementsläran till stöttestenen i det lutherska samhällstänkandet.

På denna punkt framträder tydligt skillnaden i förhållande till det reformerta samhällstänkandet. Målet för den reformerta samhällsteologien är en evangelisering av värld och samhälle. Man strävar efter att omskapa samhällslivet genom evangeliets inflytande. Vid sidan av evangeliet får lagen icke ha någon självständig funktion. Förgäves söker man inom denna teologi efter en verklig roll åt skapelsetron. Hos Luther däremot går trons väg till värld och samhälle via skapelsetanken. Givet är att en kritisk motsättning härvidlag måste uppkomma, då samhällstänkandet är annorlunda orienterat inom den reformerta teologien än hos Luther. Skapelsetron hos den sistnämnde står dock på vakt mot en omtolkning av hans samhällsidé i barthiansk riktning.

# GAMLA TESTAMENTET I SVENSK PREDIKAN UNDER 1600-TALETS FÖRRA HÄLFT

## NÅGRA REFLEXIONER KRING EN AVHANDLING<sup>1</sup>

AV DOCENT FREDRIK DAHLBOM, UPPSALA

När denna avhandling i praktisk teologi anmäles i Svensk Teologisk Kvartalskrift, kan det icke bli fråga om någon recension. Det som här möjligen kan intressera är icke avhandlingen, utan dess ämne, och då närmast spørsmålet om orsakerna till att G. T. i så hög grad som fallet var dominerade i 1600-talets predikan, samt — för att göra ytterligare en precisering — icke så mycket vad som säges i avhandlingen som fastmer vad som icke säges. Visserligen anför avhandlingens författare en hel del plausibla orsaker. Men ämnet är därmed ingalunda uttömt. Avsikten med denna artikel är att komplettera med några synpunkter som törhända kunna vara värda att beaktas.

Föremålet för Kalm's undersökning är predikningar av Laurentius Paulinus, Johannes Botvidi, Johannes Rudbeckius, Petrus Jonae och Isak Rothovius. Som orsaker till att deras tankar i så hög grad kretsade kring G. T. anför Kalm i huvudsak följande. Sextonhundralets predikanter saknade i nutida mening historisk syn på bibeln. G. T. och N. T. låg för dem i stort sett på samma plan. De läste in sin egen tids föreställningar och förhållanden i G. T. Deras kärva legalism var mera befryndad med G. T. än med N. T. Den pessimism som låg i tiden var besläktad med särskilt Vishetslitteraturen. Det läromässiga draget hos ortodoxiens kristendomsuppfattning kom teologerna och predikanterna att med begärlighet söka stöd för sina utsagor i G. T. Det utrikespolitiska läget gjorde, att den tidens svenskar kände sig som det utkorade folket, i likhet med det gamla Israel. Och predikanternas benägenhet för det åskådliga och drastiska var för dem en anledning att med förkärlek hålla sig till G. T.

Allt detta låter ju säga sig. Men en skribent med ett något större mått av uppslagsrikedom och kombinationsförmåga skulle ha kunnat få ut åtskilligt mer av det ganska rika och tacksamma ämnet, som egendomligt nog, så vitt jag känner till, tämligen föga behandlats.

<sup>1</sup> Ingvar Kalm, Studier i svensk predikan under 1600-talets förra hälft, med särskild hänsyn till Gamla Testamentets ställning. Sthm 1948. VIII + 272 sid.

Hur sant det än är att en av huvudorsakerna till G. T:s ymniga förekomst i 1600-talets predikan var att predikanterna lade in sin egen tids föreställningar och förhållanden i G. T., så är dock saken icke tillräckligt förklarad enbart genom hänvisning till att den tiden saknade historisk syn på bibeln. Man kan komma företeelsen närmare in på livet.

När man studerar predikningarna, faller det i ögonen, att identifikationen mellan 1600-talet och G. T. skedde på olika sätt. Det fanns en *reflekterad* identifikation. Uttrycket »reflekterad» innebär då tvenne ting. Dels tjänade identifikationen predikanternas egen argumentering. Så är fallet exempelvis när de tala om konungadömet i Israel för att därmed motivera det svenska konungadömet av Guds nåde eller när kultföreskrifter i G. T. få tjäna som modell för svenskt gudstjänstliv på 1600-talet. På tal om konungadömet i Israel, så visar den ivriga diskussionen kring jus regium i 1 Sam. 8: 11—17, till vilka äventyrliga konsekvenser denna reflekterade identifikation kunde leda. Teologernas meningar om »konungarätten» voro delade. Var det som där skildras ett exempel på hur en konung bör gå tillväga? Eller var det en beskrivning av tyranniska sedvanor?<sup>2</sup>

Men denna identifikation förtjänar namnet »reflekterad» även och framför allt därför att den hade till förutsättning och grundval en genomförd teori. En sådan var nödvändig icke minst av det skälet att identifikationen mellan G. T. och 1600-talet ju icke kunde drivas hur långt som helst. Det gick självfallet inte an att taga med rubb och stubb av föreskrifter och sedvänjor i G. T. och upphöja dem till bindande norm. Ett urval måste göras. Men varest fanns måttstocken för urvalet?

De gammalprotestantiska teologerna talade om tre olika slag av lagar i G. T.: leges morales, leges ceremoniales och leges forenses.<sup>3</sup> Av dessa tre hade leges morales giltighet för alla människor i alla tider, under det att leges ceremoniales och leges forenses gällde endast för Israel i gamla förbundet. Men — och här kommer ett betydelsefullt tillägg, på vilket i detta sammanhang allt hänger — det fanns möjlighet till dispens från regeln att G. T:s ceremoniella och politiska lagar tillhörde blott det förflutna.

Hur denna dispens gavs är en i någon mån invecklad historia, därför att de gamla dogmatikerna här gingo fram på två parallella vägar.<sup>4</sup> Den ena vägen var, att man sade, att det visserligen är sant, att G. T:s kultföreskrifter och poli-

<sup>2</sup> Jfr Carl-E. Normann, Prästerskapet och det karolinska enväldet. Lund 1948 s. 226 ff.

<sup>3</sup> Jfr Herbert Olsson, Melanchton och den gammallutherska läran om de tre kyrkliga stånden (I: Från skilda tider. Studier, tillägnade Hjalmar Holmquist, Lund 1938) s. 454 ff.

<sup>4</sup> Jfr Normann, a. a. s. 39 ff.

tiska lagar upphävdes, när Kristus kom. Men därav att en lag är upphävd följer icke med nödvändighet att den är dålig. Den kan tvärtom i mer än ett avseende vara föredömlig, värd att återupplivas. Därför menade man, kan det vara rätt och tillbörligt att hålla sig till dessa föreskrifter ur G. T. Det var icke blott tillåtet. Det var högeligen berömvärdt, såsom exempelvis Hafenreffer uttryckte det — »non tantum liberum sed maximo cum applausu bonæ conscientiæ conjunctum».<sup>5</sup> — Den andra vägen var ännu klarare utstakad, framför allt av Melanchton. Att fortfarande tillämpa åtskilligt av G. T:s kultordningar och politiska lagbestämmelser var icke blott tillåtet och lofvärdt. Det var rent av obligatoriskt. Ty — så ungefär torde man kunna återgiva Melanchtons tankegång — låt vara att det i princip och schematiskt uttryckt förhåller sig så, att det endast är leges morales som äro eviga, under det att leges ceremoniales och forenses tillhöra det förflutna, så finnes dock i dessa leges ceremoniales och forenses mångt och mycket som härrör från den naturliga lagen (morallagen) och som därför har förblivande giltighet, fastän det är av ceremoniell eller politisk natur. Det har alltså aldrig upphävts. Det icke blott får och bör tillämpas. Det måste åtyldas.

Framför allt var detta Melanchtons tillägg det kryphål genom vilket 1600-talets predikanter kunde till det allmängiltiga och förblivande smyga över en hel mängd föreskrifter av kultisk eller politisk art.

Emellertid var det melanchtonska kryphålet blott ett principuttalande. Det återstod sedan för teologerna och predikanterna att tillämpa principen. Och varest hade de måttstocken härför? De talade visserligen med Johann Gerhard om sådant som var »ex lege naturae omnium hominum mentibus inscripta, quae apud gentes etiam ante promulgatam legem mosaicam in usu fuisse».<sup>6</sup> Men detta innebar endast uppskov med avgörandet. Ty hur kunde det fastställas vad som alltid och allestädes respekterats? När det kom till kritan, rörde de sig i en cirkel. För det som de tyckte vara riktigt och önskvärdt hämtade de stöd ur G. T. Och det i G. T. som icke passade dem förklarade de vara upphävt eller också försökte de komma tillrätta med det genom allegorisering eller på annat sätt.

Efter denna exkurs om de principiella möjligheterna för den tidens predikanter att ur G. T. hämta stoff som icke står oss till buds för homiletisk användning, återvända vi till deras olika sätt att flytta över G. T. till deras egen tid och vice versa. De tillämpade, som sagt, en reflekterad identifikation. Men det var inte alltid som de identifierade på det sättet. De hade också en *oreflekterad* identifikation, som helt enkelt var den älskvärdt naiva anakronism som uppkom-

<sup>5</sup> Hafenreffer, Loci s. 461. — Jfr Normann, a. a. s. 41.

<sup>6</sup> Gerhard, Loci 14 s. 160 f. — Jfr Normann, a. a. s. 43.

mer, när det historiska perspektivet saknas. Det är mutatis mutandis samma företeelse som när de gamla dalmålningarna kostymerade konung Salomo i svensk generalsuniform à la Karl XIV Johan, eller när Elia fick sitt gröna paraply. Så sker t. ex. i Rudbeckius' likpredikan över Magnus Brahe, där det heter om den rike Barsillai i 2 Sam. 19, att han icke strävade efter att »inwefla sigh i thetta werldzliga, ey heller hurw han skulle få sittia widh Kakelvgnen och söpla med een wijn eller ölskål och socker uthi». <sup>7</sup> Det är en liten förtjusande genrebild, direkt tagen från en herrgård i Rudbeckius' eget Västmanland. Barsillai, eller rättare sagt hans kontrapart, har stampat yrsnön av jaktstövlarna. Björkvedsbrasan sprakar muntert i kakelugnen, och Barsillais kumpan bryter förnöjt bitar av sockertoppen, köpt på marknaden i Västerås, och lägger i det varma ölet. Betraktad som idyll ur G. T. är den av äkta halt.

Ett tredje sätt för dessa predikanter att förkorta avståndet mellan G. T. och deras egen tid var *allegorisering*. Det skulle ha varit till fördel, om Kalm ägnat en undersökning åt i vad mån de hemfölla åt denna metod. Här döljer sig ett spörsmål som behöver utredas. Det förefaller nämligen, som om de behandlade predikanterna, i varje fall Rudbeckius, varit jämförelsevis återhållsamma i detta avseende. Detta är så mycket mer värt att observeras, som man eljest kunnat vänta, att deras benägenhet att läsa in 1600-talet i G. T. skulle för dem ha gjort G. T. till en sannskyldig tummelplats för allegorisering. Den bild som Harnack målar, då han talar om den allegoriserande bibeltolknningen såsom den säkerhetsventil genom vilken gammallutherdomen skyddade sig mot verbalinspirationslärans tryck synes alltså inte stämma riktigt här. <sup>8</sup> — Ett annat skäl att ge akt på hur dessa predikanter förhöllo sig till allegorisering är, att den allegoriserande utläggningen kom tillbaka under senare skeden av den protestantiska predikans historia. Adertonhundratalets evangeliska väckelse medförde på sina håll en formlig högkonjunktur för denna tolkningsmetod. <sup>9</sup> När nu så förhåller sig, att medeltidens predikanter excellerade i allegorisering, kan man icke undgå att fråga sig, vad det beror på, att de här behandlade predikanterna intaga en, som det vill synas, motsatt ståndpunkt. Kan det ha varit reformationens förkärlek för *sensus literalis* som inverkat?

Om alltså dessa predikanter kontrasterade mot medeltiden på denna punkt, så företedde de i stället så mycket större likhet med medeltida praxis med avseende

<sup>7</sup> Rudbeckius, Een christeligh lijkpredikan ... vthi ... Magni Brahes ... begraffning ... Then 12. maj an. 1633. Västerås 1636 s. B 3.

<sup>8</sup> Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte<sup>4</sup>, III s. 879.

<sup>9</sup> Jfr Alfred Vincent, Histoire de la prédication protestante de langue française au dix-neuvième siècle. Genève 1871 s. 47 ff. — Ang. Rosenius' allegorisering, se Gustaf Brandt, C. O. Rosenii förkunnelse. Sthm 1918 s. 169 ff.



på den bibelanvändning som man skulle kunna kalla den *associativa*, d. v. s. när ord och ordgrupper i bibeln få på de fritt spelande idéassociationernas väg tjäna som uppslag för hart när vad som helst, ungefär som när man hänger upp plagg på en klädhängare. I det voro medeltidens predikanter hämningslösa. Det var visserligen inte Petrus Jonae, Botvidi, Rudbeckius et consortes, Men de voro i alla fall ganska benägna för denna metod. En studie härav skulle ha varit på sin plats i avhandlingen. Här får det räcka med ett enda exempel ur högen. I den likpredikan Petrus Jonae höll över arvfursten Karl Filip heter det att liksom Mose kastades i »ena säfkisto i strömen» men blev underligt upptagen, så var det ock med Karl Filip, i det att Gud gav den store och segersamme krigshjälten, hans fursteliga nåde, höglovlig konung Karl den nåden, att den namnkunniga staden »Räfle» (Reval), där detta kongliga fostret i vaggan låg, blev behållen. Efter många hundra miles färd fördes sedan den späda furstesonen till hans kongl. maj:ts residens Stockholm, och var då lika sund, dejelig, karsk och ljuvlig som Mose, när han upptogs ur strömmen. Och liksom Mose enligt Hebr. 11 kom till en märkelig upptuktelse, fick Karl Filip, när han var kommen ex pueritia ad adolescentiam, Petrus Andreae Botnensis till praeceptor. Belysande för de homiletiska idéassociationernas nyckfylla banor är fortsättningen i samma predikan, där Jonae vill göra gällande att den omständigheten att Mose tvivlade på huruvida vatten skulle komma ut ur klippan är ett dråpligt argument mot — the Anabaptister. Ity att dessa arga kättare driva den villoläran, att »folket kunna intet vara salige medh mindre the äre Engla rene».<sup>10</sup> — Eftersom G. T. med dess episka bredd och myllrande rikedom av konkreta händelser och gestalter i särskilt hög grad erbjöd anknytningspunkter för den fritt spelande tanken och fantasien, säger det sig självt att den associativa bibelanvändningen bidrog till att öka frekvensen av gammaltestamentligt stoff i predikningarna.

Ett femte motiv att använda bibelns och framför allt G. T:s ordasätt i predikningarna var strävan att förläna förkunnelsen *solenmitet*. Det var alltså samma behov som hos upplysningstiden och Wallin tog sig uttryck i det retoriskt pompösa. Eller för att göra en annan jämförelse, det var hos 1600-talets predikanter i viss mån en motsvarighet till när i samtidens dramatik och lyrik den klassiska mytologiens gestalter mobiliserades för att skänka åt framställningen sublim prägel och grandeur. Frammanandet av den klassiska mytologien i profanlitteraturen lyfte upp framställningen till en idealiserad skönhetsvärld. När predikanterna i högstämnda ordalag talade om gamla förbundets heroer, lyfte de sin framställning icke blott till det sköna och ädla sfär utan även till det

<sup>10</sup> Jonae, Een christeligh predikan ... öfwer ... Carl Philip ... Sthm 1622.

heligas. Stilidealet hade blivit ett annat än på Olaus Petris tid. Det var den begynnande barockens skede.

Botvidi har i sina bönepublikationer<sup>11</sup> satt ihop långa rader av bibliska och övervägande gammaltestamentliga citat och allusioner. Avsikten var helt säkert icke enbart att få biblisk auktoritet. Syftet var uppenbarligen även och icke minst att åstadkomma liturgisk pompa, som trots långrandigheten icke förfelar sin verkan än i dag. Botvidi torde bland dessa fem predikanter vara den mest framstående stilisten. Hans böner äro ståtliga.

När nu detta drag går igen i predikningarna och där alltså hopas citat och anspelningar ur bibeln i en för nutida läsare orimligt tröttsam vidlyftighet,<sup>12</sup> ha vi all anledning hålla före att ett av motiven var strävan efter sakral högtidlighet.

Hur den gammaltestamentliga parallellismus membrorum kunde användas för den solenna effektens skull framgår exempelvis av Rudbeckius' jordefärds-predikan över Gustav II Adolf, där konungen prisas för att han hållit prästerna säker och fri predikstol, så att de varit i stånd att »förkunna Israel sina synder och Jacobs hws dess missgerningar».<sup>13</sup>

Ett sjätte drag eller motiv, som icke bör helt förbigås, är att G. T. gav predikanterna anledning att *visa sin lärdom*. Visserligen nådde det gammaltestamentliga och orientalistiska lärdomsväsen som Tor Andræ skildrat i boken om Georg Wallin sin blomstring först längre fram på 1600-talet.<sup>14</sup> Men det fanns redan nu. De kasualtal — likpredikningar och högtidspredikningar — som i avhandlingen beröras äro solennitetstal, hållna av tidens främsta kulturpersonligheter inför till börd och bildning förnäm publik. Att då predikanterna sökte ge sin framställning en *touche* av lärdom och kultur är icke att tolka som enbart pedanteri. Varje tid talar sitt språk. I den av mig nyss omnämnda jordefärds-predikan över Gustav Adolf ger Rudbeckius sig in på en ganska ingående utredning om var Megiddo låg. Han citerar Josua bok, Domareboken och 2 Konungaboken men även Josefus och Herodotus.<sup>15</sup> I jordefärds-predikan över pfalzgre-

<sup>11</sup> Någhra böner brukadhe vthi krijget, Uppsala 1629, och Några böner som i Lijnköpingz stift ... läsas aff predikostolen, Kalmar 1634.

<sup>12</sup> Det är dock knappast troligt att predikningarna vid det muntliga framförandet haft den monstruösa längd i vilken de bevarats till eftervärlden. Sannolikt har en del av bibelcitaten tillagts efteråt, när predikningarna iordningställdes för tryckning. Jfr Kalm, a. a. s. 256. — Ang. det riskabla i att bedöma predikningars ursprungliga omfång efter det skick i vilket de föreligga i tryck, se Ch. H. Dubois, Étude sur Adolphe Monod. Genève 1886 s. 7

<sup>13</sup> Rudbeckius, Jordeferdz eller vthförelsepredikan öffuer ... Gustaff Adolphs ... lijk ... then 15 junij a. 1634 ... Västerås 1636 s. D 4.

<sup>14</sup> Tor Andræ, Georg Wallin, Sthlm 1936 s. 22 ff.

<sup>15</sup> Rudbeckius, Jordeferdz etc. s. B 4 verso. — Jfr Gustaf Lindberg, Johannes Rudbeckius som predikant. Sthm 1927 s. 95 f.

vinnan Catharina har han en lång, lärd och djupsinnig utredning om gudsnamnet Jehova. Och liksom urskuldande sig för att det kanske blev för mycket lärdom säger han sig ha hämtat denna visdom »uthaf the Rabinernas skriffter».<sup>16</sup>

Som ett sjunde drag skulle man kunna taga fram det egendomliga faktum att predikanterna ofta nog *åberopa G. T., där citat ur N. T. kan synas ligga närmare tillhands*. Varför äro Josafat, Holofernes och Nebukadnessar för dem levande gestalter, under det att t. ex. människan Paulus och andra personer ur N. T. icke har för dem samma friska färger? Det kan svårligen ha sin orsak i predikanternas allmänna förkärlek för G. T., eftersom en sådan förklaring i viss mån skulle innebära en *petitio principii*. Icke heller räcker det med en hänvisning till att de nationella stämningarna i 1600-talets Sverige voro befryndade med dem som avspeglas i G. T. Ty det händer, att predikanterna ge företräde åt gammaltestamentligt stoff, även när det icke är fråga om krig, lagstiftning eller samhällsliv i övrigt. Lika litet kan G. T:s episka bredd åberopas som restlös förklaring, enär det ingalunda saknas exempel på att G. T. föredrages även i sådana fall då denna omständighet icke kan tänkas ha inverkat.

Helt säkert var en av orsakerna, att — som också *Andræ* säger<sup>17</sup> — N. T. hade omhändertagits av dogmatikerna. Det var först och sist läroskrift, icke historisk urkund. Därav följde icke blott att N. T:s gestalter hade mer eller mindre bleknat bort i den dogmatiska abstraktionen, utan även att de fått över sig den konfessionella observansens *noli me tangere*. Predikanterna kände sig mera fria på grönbete, när de fingo tumla om med personer och händelser ur G. T. Utan alla jämförelser i övrigt kan man i detta sammanhang tänka på Bellman. I Fredmans sånger raljerar han frivolt men i grunden ganska oskyldigt med gubben Noach och Joachim uti Babylon o. s. v. Men inför N. T:s gestalter gör han halt. Dem skämtar man icke med. *Procul este, profani*. Detta ligger visserligen och som sagt på ett helt annat plan än det drag hos predikningarna vi nu stannat inför. Men det gemensamma är att G. T:s gestalter tedde sig frodigare och erbjödo större rörelsefrihet.

Som ett åttonde moment må nämnas predikanternas benägenhet för *kumulativ bibelbevisning*. I annat sammanhang har här framhållits, att den fantastiska anhopningen av bibelcitat gör på nutida läsare ett absurt intryck. Lindberg har i Rudbeckius' marknadspredikan 1624 räknat mer än 20 citat om köpenskapens lovlighet, mer än ett 30-tal om de olika sätt på vilka man vid köpslagan kan bryta mot sin nästa och över 20 bibelspråk om det straff och den lön som väntar

<sup>16</sup> Rudbeckius, *Jordeferdz eller vthförelsepredikan öffuer ... Catharinae ... lijk ... then 2 febr. a. 1639. Västerås 1639 s. B 3 verso* — Jfr Lindberg, a. a. s. 96.

<sup>17</sup> *Andræ*, a. a. s. 24.

för orätt och rätt handel. I en predikan av Botvidi om Guds Fruchtan finnas omkring 130 bibelhänvisningar. Rudbeckius' likpredikan över Gustaf Adolf De la Gardie innehåller nära 200 sådana.<sup>18</sup> Att det var manér och missbruk kan inte förnekas. Men liksom den svenska ortodoxiens predikan i stort sett är bättre än sitt rykte, så faller det i viss mån en försonande dager över det ymniga bruket av bibelcitater, om man tar hänsyn till motiven, sådana dessa antingen föreligga direkt påvisbara eller på goda grunder kunna göras sannolika. Nyss antydde, hurusom skadan kunde vändas till gagn, när de anhopade bibelcitaten göra en solenn effekt. Vid den kumulativa bevisningen ville predikanterna mana fram en sky av vittnen för att så grundligt som möjligt stödja och understryka den sak de hade på hjärtat. Den kumulering som på oss verkar naiv och meningslös torde kunna förutsättas åtminstone i viss mån ha gjort ett annat intryck på den tidens människor med deras obegränsade respekt för bibelordets bokstav på verbalinspirationens grund, helst som deras tålmod att höra och läsa givetvis var solidare än hos nutidens otåligen, mångläsande och snabbläsande släkte, även om kritik redan då icke saknades.<sup>19</sup> Kumuleringen av bibelcitater gäller ju visserligen icke blott G. T. utan även N. T. Men eftersom predikanterna av åtskilliga orsaker voro i förväg inställda på att övervägande hålla sig till G. T., kom kumuleringen att ge ytterligare omfattning åt citerandet ur gamla förbundets skrifter. Det blev alltså vad man skulle kunna kalla en geometrisk progression.

För det nionde kan det vara skäl i att stanna inför den situation som uppstod, när *de medeltida legenderna och anekdoterna försvunno ur predikan*. Det blev ett vakuum i stoffet. Den folkliga berättareglädjen och behovet av konkretion fanns emellertid kvar. Visserligen hindrade icke reformationens skriftprincip att utombibliskt stoff användes. Predikanterna hade hela arsenalen av profana exempel, som tillhandahölls dem såväl av deras klassiska bildning som av tryckta exempelsamlingar<sup>20</sup> liksom ock från deras egen samtid. Men det låg givetvis en fara i att alltför mycket sväva ut i det världsliga berättandet och citerandet. Det gick ej an att »dicta etnicorum» för ofta framdrogos och att Aristoteles ställdes bredvid den Helige Ande på predikstolen.<sup>21</sup> Predikans exempelmaterial måste framför allt vara religiöst och kristet. Och när nu legenderna o. dyl. icke längre stodo till buds, vad var då naturligare än att just G. T. anmälde sig som ymnigt flödande stoffkälla?

<sup>18</sup> Lindberg, a. a. s. 86.

<sup>19</sup> Wifstrand anför, hurusom redan Hieronymus Weller klagade 1562: *sunt enim, qui hoc unum modo studio habent, ut quam plurima dicta Scripturae coacercent, eaque re laudem eruditionis captant*. Albert Wifstrand, *Andlig talekonst*. Lund 1943 s. 75.

<sup>20</sup> Jfr Wifstrand, a. a. s. 154.

<sup>21</sup> H. Lundström, *Laurentius Paulinus Gothus II*, s. 34 f. Jfr Lindberg, a. a. s. 105.

Slutligen för det tionde må nämnas en omständighet, som jag föreställer mig spelade en så stor roll, att den är att räkna med såsom något av det allra mest influerande på dessa predikanter förkärlek för G. T. Det är vad man törhända kan kalla deras *retrospektiva idealdröm*. När ha inte människor känt olust inför nuet och kastat längtande blickar mot bättre tider? I all synnerhet måste detta ha varit fallet till följd av den pessimistiska stämning som präglade särskilt slutet av 1500-talet och början av 1600-talet.<sup>22</sup> På den tiden var utvecklingsoptimismen ännu icke uppfunnen. Och kiliasmen hänvisades till sekterna. Att förlägga idealtillståndet till framtiden låg alltså icke för de officiella förkunnarnas röst. Däremot hade föreställningen om en försvunnen guldålder djupa rötter ända sedan Hesiodus och Ovidius och väl ännu längre tillbaka. Gång på gång tala predikanterna om hur uselt det är ställt nu och hur mycket bättre det var i den gamla goda tiden. Och när fanns den om icke i G. T.? Då talade Gud direkt, så att det kunde med öronen förnimmas. Då kom Herren Gud vandrande på vägen och besökte gudsmannen i den lunden Mamre, där han satt vid sitt tjälls dörr. Då levde patriarker och profeter. Ja, Kristus själv fanns där, fastän han ännu icke kommit i köttet. Rudbeckius är inne på det outslitliga ämnet om ungdomens förvildning. Barnen komma åstad sorg och mycken bedrövelse. De »bliffua Fadermördare och Modernmördare i den staden the skulle vara deras Föräldrar til Tröst och Hugswalelse». Annorlunda var det förr i världen. Och då gå hans tankar genast till Saul och Tobias.<sup>23</sup> Hans egenskap av laudator temporis acti leder honom alltså direkt till G. T., då till och med barnen voro snällare än nu. G. T. var vittnesbördet framför alla andra om den försvunna ætas aurea. Med all sannolikhet skulle en genomplöjning av predikningarna med denna synpunkt i sikte giva vid handen att gamla förbundet som den retrospektiva idealdrömmens ankarfäste är att sätta ganska högt upp på rangskalan bland de motiv som bidrogo till att giva G. T. dess framskjutna plats i predikningarna från den tid varom här är fråga.

<sup>22</sup> Henrik Sandblad, De eskatologiska föreställningarna i Sverige, Uppsala 1942 s. 27 ff. — Jfr Olaus Petri, Een predican emot the gruffueliga eedher och Olaus Petri, Om Werldennes största Förwandlingar och Alder.

<sup>23</sup> Rudbeckius, Beatum regis sceptrum s. 78. — Jfr Kalm, a. a. s. 221.

## C. I. HEURLIN OCH PRÄSTESTÄNDET

AV DOCENT STEN CARLSSON, LUND

I gradualavhandlingen »Christoffer Isak Heurlin som politiker. Från det politiska framträdandet vid 1827 års statsrevision till 1840—41 års riksdag» har Berndt Lange givit en vederhäftig, grundlig och fängslande skildring av C. I. Heurlins tidigare politiska bana. Någon utförligare teckning av Heurlins kyrkohistoriska insats ligger ej inom framställningens ram, men de kyrkliga frågorna voro ofta så intimt sammanvävda med de politiska, att även kyrkohistorikern har anledning att taga del av avhandlingen. Föreliggande studie, som inte avser att vara en recension i egentlig mening, vill ge några synpunkter på Heurlins kyrkopolitiska verksamhet. Langes avhandling bildar därvidlag den givna utgångspunkten, men de linjer, som komma att följas, äro andra än hans.

Heurlins kyrkopolitiska åskådning kan förstås blott mot bakgrunden av hans barndoms- och ungdomsmiljö. Genom sin härstamning tillhörde han det övre skiktet av Växjöstiftets prästfamiljer. Farmodern var en av de sju »Vislanda-döttrarna», och farfadern hade efterträtt sin svärfar Samuel Wiesel som kyrkoherde i Vislanda. Samuel Ödmann, som givit en inspirerad skildring av denna den småländska prästgårdskulturens mest kända härd, var kusin till Heurlins far. I ingen del av riket torde präster under 1700-talet ha haft större social och kulturell betydelse än i Växjö stift. Heurlins far, en framstående matematiker, var en utomordentlig representant för det lärda lantprästerskapet. För en person, som utgick ur denna krets av bildade och socialt betydande präster, var det naturligt att hysa höga tankar om prästeståndets uppgifter i samhället. Detta bärande moment i Heurlins livsåskådning, vars betydelse skall påvisas i det följande, måste ha grundlagts under barndomsåren.

Under Heurlins vistelse i Lund 1804—15 tillkom ett nytt moment, som stod i nära sammanhang med det förra: nyhumanismen. Såsom medlem av kretsen kring den unge Esaias Tegnér greps Heurlin av den nyhumanistiska förkunnelsen med dess krav på klarhet och logik och med dess tro på den klassiska bildningens personlighetsdanande betydelse; själv var han en framstående latinare. Att det nyhumanistiska svärmeriet för den antika hedendomen kunde komma i konflikt med kristna trosföreställningar, var en tanke som torde ha varit

honom främmande. För honom var klassicitet och luthersk kristendom samma andas barn. Fienden var på 1810-talet den politiska reaktionen med dess obskurantism och bigotteri, på 1830-talet medelklassliberalismen med dess materialistiska nyttolära.

I den strid mellan den gamla, klassiskt och kyrkligt inriktade lärdoms-skolan och de nya borgerliga, realistiska bildningsidealen, som uppblussade på 1820-talet, var därför Heurlins plats från början given. Redan i slutet av detta årtionde gjorde han, såsom Lange visat (s. 103 f.), en betydelsefull insats genom att på ett avgörande sätt påverka sin vän och förman Tegnér i konservativ riktning; han blev 1829 såsom domprost i Växjö dennes närmaste man. I främsta stridslinjen kom han på 1834—35 års riksdag. En av de stora tvistefrågorna var då läroverkslärarnas sedan 1724 bestående rätt att vid ansökan till prästerliga tjänster räkna dubbla tjänsteår. Denna rätt, som flitigt utnyttjades av de illa avlönade lärarna, sågs med oblida ögon av det lägre prästerskapet, som ivrigt yrkade på en ändring. Heurlin medgav, att bestämmelsen var betungande för prästerna, men ansåg att någon reform under inga förhållanden kunde komma i fråga annat än i samband med lärarnas löner.<sup>1</sup> Då frågan sammankopplades med vittsvävande planer på en reformering av hela undervisningsväsendet, ställde han sig på den ståndpunkten, att man åtminstone i det väsentliga borde bibehålla rådande ordning, som ju tillförsäkrade kyrkan en jämn tillströmning av lärda präster. Lange (s. 101, 200) menar i likhet med tidigare forskare, att Heurlin därmed tog skolans parti mot kyrkan.

Det kan emellertid inte vara riktigt att skildra denna konflikt som en kamp mellan skola och kyrka. Heurlins ställningstagande motiverades inte därav, att han ville gynna lärarna på prästernas bekostnad, utan därav, att han ville bevara ecklesiastikstatens enhet. Han förklarade på riksdagen, att »prästeståndets tillvaro, anseende och värde» huvudsakligen vilade på »fundamentet av bildning, kunskaper och lärdom». Liksom tidigare E d v a r d R o d h e gör Lange (s. 207) den reflexionen, att Heurlin förbisåg eller underskattade prästerskapets religiösa uppgifter. Frågan är, om denna anmärkning träffar yttrandets kärnpunkt. Heurlin tänkte uppenbarligen inte på prästerskapet som yrkesgrupp utan på prästeståndet som politisk institution. Han menade, utan tvivel med rätta, att ståndets redan vid denna tid hotade existens i hög grad berodde på prästernas kulturella ledareställning och på bildningsväsendets kyrkliga prägel. På riksdagen 1840—41 förklarade han uttryckligen, att inte skolan utan kyrkan skulle förlora mest på en skilsmässa.<sup>2</sup> Till biskop W. Faxe skrev han 1838 i ett av Lange framdraget brev

<sup>1</sup> Prästeståndets Prot. 1834—35, I: 195, 1840—41, XII: 155.

<sup>2</sup> Prästeståndets Prot. 1840—41, XII: 159.

(s. 202 not), att angreppen på de gamla läroverken och stiftsstyrelserna djupast åsyftade att få bort prästeståndet och religionen »såsom uppenbarelse eller kristendom». Själv ansåg han sig alltså ingalunda som någon skolans talesman gent emot kyrkan utan menade — inte utan skäl — att han uppträdde till kyrkans och religionens försvar. I och med att skolan lösgjordes från kyrkan och lärarkåren skildes från prästerskapet, undanrycktes en av de viktigaste förutsättningarna för prästeståndets tillvaro som stånd. Ty prästernas i förhållande till deras antal och ekonomiska ställning utomordentligt stora politiska inflytande motiverades historiskt sett endast till en del av deras rent religiösa uppgifter; väl så mycket betydde deras allmänt kulturella och administrativa funktioner. När Heurlin, som Lange utrett (s. 323, 345), energiskt stred för att kyrkoherden skulle vara självskriven ordförande i skolstyrelse och sockennämnd, var detta ett led i hans kamp för prästeståndets bevarande.

Även i representationsfrågan som helhet hade Heurlin en konservativ uppfattning. Såsom Lange på ett mycket intresseväckande sätt utrett (s. 174 ff.), var han anhängare av den organiska statsuppfattningen. Det fanns emellertid en avgörande skillnad mellan Heurlin och denna uppfattnings främsta målsmän i Sverige, Erik Gustaf Geijer och Hans Järta. För dem båda var bondeståndet samhällets kärna; de behärskades härvidlag av en romantisk, rousseauanskt färgad uppfattning. För Heurlin var dylik romantik främmande. Hans åskådning var väsentligen grundad på hans höga uppskattning av prästeståndet.

Mot denna bakgrund har man att se Heurlins ställningstaganden vid en rad olika tillfällen. När C. A. Agardh på riksdagen 1834—35 motionerade om att prästutbildningen skulle återföras från universiteten till domkapitlen, modifierade Heurlin förslaget därhän, att själva utbildningen skulle äga rum vid universiteten men det slutliga antagandet av nya präster förbehållas domkapitlen. Lange (s. 208) ser i detta förslag en slugt uttänkt kompromissplan. Troligare är, att det speglade Heurlins verkliga åsikter. I motsats till Agardh ville han ställa höga bildningskrav på prästerna, samtidigt som han i egenskap av prelat vände sig mot att universiteten ensamma skulle avgöra frågan om prästkandidaternas lämplighet.

När Heurlin 1838 blev statssekreterare, såg han som sin främsta uppgift att i möjligaste mån tillbakavisa de liberala angreppen på den gamla lärdomsskolan. Till sin meningsfrände biskop C. F. af Wingård skrev han den 24 september, kort efter tillträdet till statssekreterareposten, att han var beredd att i nödens stund göra läroverksfrågan till sin kabinettsfråga, ehuru han inte trodde att det skulle behöva gå så långt.<sup>3</sup> I november förklarade han för Tegnér mera kategoriskt,

<sup>3</sup> G 323 d, Uppsala Universitetsbibliotek.



att frågan skulle bli hans kabinettsfråga och att han tänkte »utbyta ultimater» med kronprins Oscar, vilken alltmer framträdde som de liberala synpunkternas främste förfäktare (Lange, s. 281). I december var han mera bekymrad och sade sig vara beredd till vissa eftergifter för att undvika alla brådstörtade nymodigheter (s. 284, s. 280 not). I slutet av januari 1839 förklarade han tämligen resignerat, att han ej helt kunde följa sin övertygelse utan måste göra eftergifter av skilda slag, bl. a. genom att i varje stift inrätta en högre medborgerlig apologist-skola där de moderna bildningsidealerna sattes i högsätet (s. 285, 304) — ett beslut av liknande art hade fattats av regeringen 1837 men ännu ej effektuerats (s. 296). Tydligt är, att Heurlin vid denna tid var mycket hårt pressad. Tegnér klandrade honom också för hans »juste-milieu»-ståndpunkt med dess blandning av klassiskt och modernt.<sup>4</sup> Läget synes under de följande månaderna ej ha förbättrats. Ännu i maj 1839 ansåg Heurlin det troligt att han skulle komma att duka under för sina motståndare (s. 280 not).

Den utvecklingsgång, som man sålunda kan skönja genom att ordna Heurlins uttalanden i tidsföljd, har ej kommit klart fram i Langes utredning av läroverksstriden, som eljest äger betydande förtjänster, bl. a. genom analysen av Heurlins yttrande till statsrådsprotokollet den 25 oktober 1839 och genom påvisandet av de betydelsefulla impulser, som han mottagit av den norske pedagogen F. M. Bugge (s. 286 ff.). Framför allt har Lange ej beaktat de speciella förhållanden, som rådde under den tid, från december 1838 till juni 1839, då kronprinsen under sin faders besök i Norge var ordförande i den tillförordnade regeringen. Det var nämligen just under denna tid, som Heurlin pressades tillbaka; sina första allvarliga farhågor gav han uttryck åt den 10 december, fyra dagar efter det att den tillförordnade regeringen trätt i funktion.

Efter Carl XIV Johans återkomst blev Heurlins position en helt annan. I det av honom kontrasignerade kungliga cirkulär i läroverksfrågan, som utsändes den 1 november 1839, voro eftergifterna vida mindre, än vad som i början av året förutsatts. Bl. a. nedsattes antalet högre apologist-skolor till 5, och deras karaktär blev delvis en annan, än vad liberalerna önskat (s. 295 ff.). Därigenom räddades t. v. den gamla lärdomsskolan.

Vid samma tid, den 16 november 1839, vidtog Heurlin en annan märklig åtgärd, i korthet berörd av Lange (s. 307): han uppsköt frågan angående lärarnas prästerliga befodringsrätt. Därigenom desavouerade han såväl en ständerskrivelse 1835 med vissa preciserade reformkrav, vilka han såsom riksdags-

<sup>4</sup> E. Tegnér, *Samlade skrifter*, utg. af E. Wrangel och F. Böök, VIII, s. 597.

man inte genomgående avvisat,<sup>5</sup> som ett enhälligt uttalande av Växjö stifts prästmöte 1836 med begäran om ett regeringsbeslut i frågan; han hade då själv hänvisat till ständernas skrivelse och ej anmält någon avvikande mening.<sup>6</sup> På hösten 1839 synes hans ställning med andra ord ha varit exceptionellt stark.

En liknande utvecklingsgång kan skönjas i folkskole- och fattigvårdsfrågornas behandling. Principiellt intog Heurlin en konservativ, patriarkalisk ståndpunkt, som intimt sammanhögde med hans höga uppskattning av prästerskapets folkuppfostrande och humanitära uppgifter (s. 309 ff., 351 ff.). Under kronprinsens verksamhet i tillförordnade regeringen gjordes emellertid betydelsefulla liberala framstötter: ett reformvänligt cirkulär utsändes i folkskolefrågan (s. 311), och ganska vittgående reformplaner framlades i fattigvårdskommitténs den 8 juni 1839 avgivna betänkande (s. 316 ff.). En framgång för Heurlin och hans meningsfränder bör dock noteras. I en anonym artikel i Stats-Tidningen den 22 mars 1839 (jfr s. 460) hade kronprinsen yrkat på att skolfrågorna i sockennämnderna skulle handläggas såsom civila och ekonomiska ärenden under ledning av en vald ordförande. Fattigvårdskommittén sammanslog däremot skolfrågorna med de kyrkliga ärendena, vilka skulle behandlas under kyrkoherdens ordförandeskap (jfr s. 319).

Under förberedelserna till 1840—41 års riksdag frångick Heurlin emellertid de av kronprinsen och dennes anhängare givna riktlinjerna. Propositionen i folkskolefrågan var sålunda, som Lange utrett (s. 321 ff.), på flera punkter antiliberalt färgad: skolgången skulle ej vara obligatorisk, inga andra kunskaper skulle ofrånkomligen krävas än i innanläsning, biblisk historia och katekes, och kyrkoherden skulle vara skolstyrelsens självskrivne ordförande. I fattigvårdsfrågan underlät Heurlin helt enkelt att utarbeta någon proposition; enligt Lange ville han rådfråga ständerna (s. 359), men den djupaste bevekelsegrunden var väl helt enkelt den, att han över huvud taget inte ville ha någon sekulariserad fattigvård, i varje fall ej på utvecklingens dåvarande ståndpunkt (jfr s. 353).

Tron på prästerskapets uppgifter som kulturbärande lärostånd och motviljan mot samhällslivets sekularisering dikterade sålunda direkt eller indirekt Heurlins uppträdande i åtskilliga betydelsefulla frågor. Vintern 1839—40 markerade härvidlag kulminationen på hans bana: då var han i stånd att på en rad punkter avvisa eller bryta udden av de liberala kraven. Hans av allt att döma mycket goda relationer med Carl Johan spelade utan tvivel en betydelsefull

<sup>5</sup> E. Rodhe, *Kyrka och skola i Sverige under 1800-talet*, s. 161 ff. (Lunds Universitets Årsskrift 1907).

<sup>6</sup> Handlingar hörande till prestmötet i Wexjö 1836, s. 80; jfr Prästeståndets Prot. 1840—41, II: 206 ff.

roll i detta sammanhang, men dessutom torde han ha gynnats av den tidningsfejden, som på sommaren 1839 uppstod kring den s. k. koalitionen; de avslöjanden och insinuationer, som då gjordes, skadade otvivelaktigt den liberala oppositionen.

I längden kunde dock de gamla positionerna ej hållas. Sedan Heurlin 1840 lämnat regeringen, tillkom 1842 års folkskolestadga, som i stort sett innebar en seger för de liberala synpunkterna. Samma år utfärdades ett cirkulär i läroverksfrågan, som reducerade lärarnas befordringsförmåner till hälften. 1847 års fattigvårdsförordning innebar ett steg mot socialpolitikens sekularisering, och 1849 års cirkulär i läroverksfrågan inte blott upphävde lärarnas särskilda tjänsteårsberäkning utan omdanade hela skolväsendet i sekulariserande riktning. Prästeståndets upplösning 1866 satte inseglet på den nya tidens seger. Då var Heurlin redan borta. Med hans död 1860 försvann den siste store nyhumanisten inom det svenska episkopatet. I fortsättningen kunde kyrkan och dess främsta män mer än förut koncentrera sig på religiösa och teologiska uppgifter. Men samtidigt gick åtskilligt av den glans och samhällsauktoritet förlorad, som omgivit det svenska kleresiet under den tid, då det bland sina medlemmar räknat en skald som Tegnér, en naturvetenskapsman som Agardh och en politiker som Heurlin.

EDUARD SCHWEIZER: *Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten. Eine Untersuchung der neutestamentlichen Gemeindeordnung. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. 8) 152 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1946. Pris schw. fr. 8: 50.*

Det får inte finnas något tänkande över kyrkan och hennes ordningar, som inte samtidigt och djupast sett är ett tänkande över Kristus, ingen ekklesiologi som inte är en kristologi. Från den utgångspunkten har Schweizer här tagit upp frågan om församlingens organisation och ämbeten. Det framgår redan av bokens titel och understrykes ständigt, inte minst därigenom att hela framställningen är byggd på ordet i Rom. 4: 24 f. om tron på den som uppväckte vår Herre Jesus från de döda, han som blev utgiven för våra överträdelsers skull och uppväckt för vår rättfärdiggörelses skull.

S. påpekar, hur Paulus här knyter samman rättfärdiggörelsen med *uppståndelsen*, inte med korset, som eljest skett för ensidigt i protestantisk teologi. Sambandet med uppståndelsen borgar för verklighetshalten i rättfärdiggörelsen, den nya rättfärdigheten är inte »bara ett Guds omdöme, utan just detta Guds omdöme om oss är det enda verkliga, och vid sidan därom finnes intet annat. Så blir uppståndelsetron inte bara den psykologiska grunden till församlingens framväxt, Kristi uppståndelse blir den teologiska och reala grunden för det liv som tar konkret gestalt i församlingen, samtidigt som den skyddar kyrkan från att restlöst uppgå i det enbart mänskliga och konkreta.

Vad är då kyrkan, församlingen enligt S.? Det finnes bara ett uttryck som är adekvat: hon är Kristi kropp. Om man använder andra termer, institution, anstalt, förening, föra de alltid med sig innehåll och associationer, som är främmande för församlingens väsen. Hon är Kristi kropp. S. hävdar bestämt, att detta är mer än en liknelse (mot Schlier och Gaugler, med Käsemann) och i den fråga, som är bokens huvudämne innebär det, att all tjänst i församlingen är »Form und Darstellung des Handelns des Herrns». Att så är fallet framgår även av att nästan alla beteckningar på olika tjänster inom församlingen användas om Kristus själv, han är *διάκονος, απόστολος, διδάσκαλος, επίσκοπος, ποιμήν*. Så är församlingen ingenting i sig själv, ingenting utöver vad Kristus är, det hon och hennes enskilda medlemmar gör, det är den uppståndnes verk. Dock är han den som dött för våra synder; korset borgar här för ödmjukhet och syndamedvetande.

När sedan denna grundsyn skall tjäna som norm för praktiska riktlinjer — ty det är uppenbart, att S. hela tiden haft samtidens problem klart i medvetandet — ställes först frågan i vad mån och på vad sätt bibeln här skall äga auktoritet.

S. vill inte vara bunden av urkyrkans yttre ordning eller försöka läsa fram den ur texterna, för att sedan kunna kopiera den. Är församlingen Herren, då måste dess ordningar vara ett sunt och sant uttryck för hans väsen; organisation och tjänster få inte utsläcka det ödmjuka tjänarensinnets ande, som evangelierna framhäver hos Jesus och vari S. ser det väsentliga för församlingsordningens utformning. Därför är det farligt att tala om ämbeten i urförsamlingen, på så sätt förvränges lätt det äkta tjänarebegreppet. Att detta var urkyrkans, bestyrkes, även rent lexikografiskt, när man ser hur N. T. använder det kultiskt förankrade *λειτουργία* mycket sparsamt, och då, på två ställen när, endast om Kristus, under det att *διακονία* är det vanliga uttrycket. En särställning har dock *apostlarna* intagit, men denna, som hade sin grund i att de sett Herren efter hans uppståndelse (Apg. 10: 41), var helt och hållet en engångsföreteelse, och deras efterträdare, såsom Timoteus och Titus, voro endast Kristustraditionens bärare, Ordets förkunnare och tjänare. Något annat behövdes inte heller, ty det var inte till apostlarna utan till församlingen som nycklamakten, löftena och befallningarna hade givits.

För att dra konsekvenserna av denna sin syn på tjänsterna inom församlingen hävdar S., att om man överhuvud kan tala om en ordination i N. T., denna inte givit något nytt, någon garanti eller trygghet, utan varit en bön om att de förhandenvarande gåvorna måtte bli verksamma och fruktbarande. Även om denna bön var skapande, som all bön i urkyrkan, så var det ingen vigning. Den utveckling av ämbetstanken som lett till den romerska kyrkans lära, finner S. påbörjad redan i N. T. Paulus talar i Rom. 1: 5 om den nåd som har blivit honom given, men i 1 Tim. 4: 14 står det »den nådegåva, som finnes i dig». Samtidigt som S. avgränsar sig strängt mot all materialisering av nåden och ämbetet, vänder han sig mot Sohm och Harnack, vilka, genom att inte beakta sambandet mellan kyrkan och den uppståndne Herren, inte kunnat se någon yttre rätt och ordning såsom andligt legitim i församlingen.

S. betonar det själv som det stora framsteget inom nytestamentlig teologi, att man upptäckt det fullständiga sambandet mellan Kristus och församlingen. Kristus är kyrkans ende Herre, dess överstepräst. Kyrkan är hans kropp, och samtidigt som hon är det mottager och utskiftar hon den nåd som är i den korsfäste och uppståndne. Man rör sig här med ett typiskt semitiskt, oscillerande bildspråk, där bilden samtidigt blir mer än bild. Detta är inget nytt för S. Det för honom särpräglade torde ligga i betonandet och utnyttjandet av uppståndelsetanken, i det att den får göra ungefär samma tjänst som inkarnationstanken i framför allt engelsk kyrkoteologi (litteraturförteckningen upptar för övrigt endast två engelska arbeten).

Man torde inte kunna förneka att den syn på apostlarnas och ämbetets ställning, som S. arbetar fram ur denna kyrkosyn, är starkt påverkad av reformert teologi, av behovet att samtidigt ge ledning för den aktuella situationen. Var verkligen urförsamlingen mäktig en så stor abstraktionsförmåga, så att man kunde helt skilja sak och person åt? I synnerhet vår kunskap om samtidens sätt att betrakta religiösa ledare, gör detta antagande tvivelaktigt. När S. talar om apostelns efterföljare som *Verbi Divini Ministri* så har Ordet blivit det traderade

och talade ordet; av Ordet som blev kött finns intet i denna intellektualiserade kristendomssyn. Om Kristus, så som S. hävdar, verkligen är kyrkans Herre, och om han lever vidare i sin församling, så måste väl allt hos honom finnas där, inte bara hans tal och tankar. Är han den store översteprästen, måste det också i hans församling finnas en avglans därav. Paulus torde menat sig äga ett verkligt och konkret ämbete, vilket ingalunda hindrade, att han visste att det var av Guds nåd han var vad han var.

KRISTER STENDAHL.

SIGURD KROON: *Det svenska prästmötet under medeltiden, dess uppkomst och ställning i samhälle och kyrka. Samlingar och studier till svenska kyrkans historia. 18. Akad. avhandling. 189 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Lund 1948. Pris kr. 5:—.*

Det medeltida svenska prästmötet har icke varit föremål för någon större uppmärksamhet från den kyrkohistoriska forskningens sida. Visserligen ha synodalstatuter från svenska medeltida stiftssynoder utgivits av Reuterdaahl, Gummerus och Grönblad, men själva synodalinstitutet har icke närmare undersökts. Docent Sigurd Kroon har därför med sin avhandling om det svenska prästmötet under medeltiden beträtt ett i stort sett okänt område.

Materialet till denna undersökning består ej blott av bevarade synodalakter utan även och i främsta rummet av smärre notiser, som författaren samlat med stor grundlighet och god kännedom om det medeltida urkundsmaterialet i våra bibliotek och arkiv. Detta ej alltför rikligt flödande material har han bearbetat på ett insiktsfullt sätt och givit en god bild av det medeltida svenska prästmötet.

I avhandlingens första kapitel, Prästmötets uppkomst, söker författaren först lösa problemet om det svenska prästmötets ålder. Det äldsta bevarade vittnesbördet om ett svenskt prästmöte är ett synodalstatut från Skara, daterat 1280. Man kunde här tillägga, att författaren på annat ställe i avhandlingen visat, att translationen av ärkesätet från Gamla Uppsala till Östra Aros den 4 juli 1273 företogs i samband med prästmöte. Ett påvebrev av år 1216, som befäller biskoparna i Sverige att på sina synoder påminna prästerna om »Heliga lands-hjälpen», kan, som författaren riktigt påpekar, icke tagas som bevis för existensen av stiftssynoder vid denna tid. Däremot räknar han föreskriften i provinsialstatutet från Skänninge 1248, att biskoparna skulle kungöra statutet på sina synoder för ett positivt vittnesbörd om tillvaron av stiftssynoder i Sverige alltsedan mitten av 1200-talet. Strängt taget kan väl denna källa knappast anföras som belägg för verkligt existerande synoder vid denna tid utan snarare som belägg för ett kyrkorättsligt krav på sådana synoders hållande i 4:de Laterankoncilietns anda. Detta föreskriver nämligen, att biskoparna en gång om året skola hålla stiftssynod för att på denna kungöra provinsialkoncilietns beslut.

Författaren vill emellertid förlägga prästmötets uppkomst till ett långt tidigare datum än mitten av 1200-talet. Han utgår från sambandet mellan stiftsorganisation och prästmöte. Omkring år 1120 kan man konstatera en stiftsorga-

nisation i mellersta Sverige. Sannolikt ha prästmöten hållits i Sverige från denna tid. Denna hypotes, som av brist på material icke låter sig bekräfta, har stor sannolikhet för sig. Å andra sidan bör man nog framhäva, att även om prästmötet har rötter i äldre tradition, så har dock 1200-talet med 4:de Lateransynoden som utgångspunkt en mycket stor betydelse för synodalinstitutets utveckling.

I det första kapitlet tar författaren också upp problemet om kontinentala influenser på den svenska prästmötesinstitutionen. Hans tes är, att inflytandet från Frankrike har varit avgörande. I detta samband gör han en undersökning av den synodala terminologin. Prästmötet kallas under medeltiden i Sverige så gott som uteslutande synodus. Författaren anser, att detta snarare överensstämmer med franskt än med tyskt språkbruk. Detta argument är emellertid knappast bärkraftigt. Även i Tyskland är synodus den vanliga termen.

Av betydligt större vikt är det av författaren analyserade sambandet mellan franska och svenska synodalstatut. Författaren bygger här vidare på Gummerus' resultat. Av särskilt intresse är hans analys av sambandet mellan ett Strängnässtatut och ett statut från Liège av år 1287, ett samband som observerats av Lindhardt i hans arbete *Danmark og Reformkoncilierne, 1942*. Författarens slutsats är, att förebilderna för synodalstatuter och synodalordningar i Sverige under 1200- och 1300-talen hämtats från Frankrike och Västeuropa.

I det andra kapitlet, Prästmötet och samhället, behandlar författaren problemet om prästmötesterminerna i de olika stiftet. Detta avsnitt är utan tvekan avhandlingens starkaste. Författaren löser här på ett övertygande sätt flera detaljproblem. På ett par punkter kan dock hans undersökning fördjupas. Det gäller till exempel synodalterminerna i Lund. Kroon citerar L. Helvegs yttrande, att stiftssynoden i Danmark »*efter ældgammel Skik holdtes to Gange om Aaret, i det mindste i de fleste Stifter, St Hans dag og St Dionysius Dag*». Han konstaterar också, att urkunder, som äro daterade vid danska prästmöten i stort sett bekräfta Helvegs uppgift. Om man närmare undersöker förhållandena i Lunds stift, som ju ur svensk synpunkt är av det största intresset, finner man emellertid, att Helvegs uppgifter tarva åtskillig korrigerings. Med det material författaren anför går det nämligen mycket bra att bestämma prästmötesterminerna i Lund. Författaren omnämner en urkund från en Lundasynod 1444, daterad »*feria quarta post festum corporis Christi*» (Lunds Ärkestifts Urkundsbok 3: 264). Vidare anför han en urkund från 1500 daterad »*in vigilia S. Johannis baptiste*» (LÄU 5: 471). Det är lätt att se, att denna dag är »*feria tertia post festum corporis Christi*». En tredje urkund är daterad »*feria tertia infra octavas corporis Christi*» 1504 (LÄU 6: 145). Det är tydligt, att riktpunkten för sommarsynoden i Lund under senare delen av medeltiden var Corpus Christifesten. De dagar som nämnas i urkunderna äro *feria tertia* och *feria quarta*. Sammanställer man dessa fakta med föreskriften i ärkebiskop Johannes' synodalstatut, där det omtalas, att synoden i Lund hålles »*in duobus videlicet tertia et quarta feriis*» (Samling af Danske Kirkelove, ed. Thorkelin, sid. 115), så blir resultatet, att sommarsynoden hölls i Lund tisdag och onsdag i Corpus Christioktaven och icke St. Hans dag. Nu citerar emellertid Kroon en uppgift av Mogens Madsen i dennes *Civitatum Schaniae descriptio* (Historiske Kildeskrifter ed. H. Rørdam

2: 2, sid. 275) av följande lydelse: »In hoc Templo Laurentiano, et quidem in Choro ipso, quotannis celebratur Synodus Dioecesana, conuenientibus eo sub solstitium aestiuum prouinciarum praepositis . . .». Det är tydligt, att synodalterminen här är midsommar. Övergången till den nya synodaltermien har skett under förra hälften av 1500-talet. Detta framgår av ett av Rørdam omnämnt synodalstatut från Lund, daterat »sexto Calend. julij», eller den 26 juni 1548 (Danske Kirkelove 1, sid. 284), som också författaren anför. Man kan också här anföra en passus i ett brev från kapitlet i Lund, som syftar på en synod 1544: »som Lector Frantz sagde y Prestemode her y Lundt nu Medsommer.» (Danske Magazin 5, sid. 268).

Med det material, som står författaren till buds kan man även bestämma terminen för höstsynoden i Lund. Ett dokument från 1241 är daterat »Idibus octobris» (Diplomatarium Suecanum 306). Denna datering är emellertid lika med »feria tertia infra oct. S. Dionysii». Tre dokument från 1299 äro daterade »XIII die mensis octobris» (Diplomatarium Danicum 2: 5 n:r 73—75), vilket annorlunda uttryckt är lika med »feria tertia infra oct. S. Dionysii». En skrivelse av ärkebiskop Birger 1508 är daterad »tiusdagen nest efter s. Dionysii dag» (LÅU 6: 291). Höstsynoden i Lund har tydligen hållits tisdagen och onsdagen efter S. Dionysii dag.

I sin undersökning av synodalterminerna för de svenska stiftet har författaren nått goda resultat av bestående värde. Han uppvisar, att Uppsalastiftets prästmöte allt ifrån senare delen av 1300-talet samlats tisdagen efter Visitatio Marie, den 2 juli. Denna fest vann insteg mot slutet av 1300-talet, och författaren konstaterar, att prästmötet dessförinnan troligen varit knutet till någon denna närbelägen helgonfest. Det går emellertid att bestämma, vilken denna fest är. Translationen av ärkesätet företogs tisdagen den 4 juli 1273 (DS 2 sid. XVII). Denna dag är »feria tertia post festum Petri et Pauli». Ett Uppsalastatut av 1290 var enligt Messenius daterat »feria tertia post diem Petri et Pauli» (H. Olsson, Johannes Messenius Scandia Illustrata, sid. 271 f.). Ett statut av 1298 är daterat »in crastino beatorum martirum Processi et Martiniani» (DS 1240), eller annorlunda uttryckt »feria quinta post diem Petri et Pauli». Dokument från 1358 och 1364 äro daterade »feria quarta infra octauas apostolorum Petri et Pauli» (RAP Uppsala <sup>4</sup>/<sub>7</sub> 1358) och »sabbato infra octauam apostolorum Petri et Pauli» (RAP Uppsala <sup>5</sup>/<sub>7</sub> 1365). Det är tydligt, att prästmötet i Uppsala i äldre tid börjat tisdagen efter Petri och Pauli dag.

Författaren uppvisar, att prästmöteterminen i Linköping var Commemoratio Pauli, den 30 juni. Möjligen har terminen under senmedeltiden förskjutits bakåt en dag till Petri och Pauli. Vid analysen av Linköpingsmaterialet har en läsart i Cod. Ups. C 4, fol. 241 »Quintodecimo quod prepositus *ad* testes synodales» vållat författaren svårigheter. Möjligen kunde man här läsa »*ac* testes synodales».

För Skara stift bestämmer Kroon synodalterminen till Petri och Pauli oktav den 6 juli, och för Strängnässynoden till Petri och Pauli dag. I Västerås stift har synodalterminen varit den 10 juli, Knut konungs dag. Från de övriga stiftet avvika Åbo och Växjö. Riktunkten i Åbo var den 8 sept., Marie födelse. En-



ligt en uppgift slöts prästmötet i Åbo alltid den 10 sept. Nu pekar det bevarade materialet i den riktningen, att det alltid var tredagarssynoder i den svenska kyrkoprovinsen, och författaren kunde nog ganska lugnt ha antagit, att prästmötet i Åbo också började den 8 sept. Författarens uppfattning, att praxis växlat mellan två- och tredagarssynoder är knappast riktig. Som belägg för tvådagarssynod kunna endast anföras synodalordningen i Uppsala domkyrkas register från mitten av 1300-talet, samt ett odaterat svenskt statut, som föreskriver böter för präster som ej närvara vid mässorna på synodens första och andra dag. Men de i synoder daterade aktstycken, som författaren samlat, visa, att tredagarssynoder varit praxis. Slutligen behandlar författaren också synodalterminen i Växjö stift. Han fastslår, att synoden i Växjö ägt rum i oktober.

De svenska synodalstatuterna föreskriva, att prästmöten skola hållas årligen. Kroon tar upp denna fråga om prästmötenas frekvens och visar på ett övertygande sätt, att prästmötena verkligen hållits årligen, såsom statuterna föreskriva.

Av mycket stort värde är författarens påvisande av att tings- och prästmötestermener sammanfalla. Detta förhållande kan påvisas från mitten av 1300-talet. På grundval av detta faktum uppställer Kroon den mycket användbara hypotesen, att biskoparna, då de introducerade stiftsmötena, anknöto dessa till tingen och på detta sätt organiskt inordnade dem i samhället. Så småningom lösgjordes synoden liksom vapensynen från tinget. Denna utveckling sammanhänger med att präster och adel framträda som särskilda stånd.

Kroon har även undersökt sambandet mellan prästmöte och marknad. Han påvisar, att i stiftsstäderna i mellersta Sverige ha marknader hållits inom datumgränserna 29 juni—10 juli, nämligen just tiden för prästmötena. Detta samband mellan prästmöte och marknad går tillbaka till den äldsta kristna tiden. Ett undantag bildar Uppsala, där marknaden hölls en och en halv månad tidigare, vid Eriksfesten den 18 maj.

Det tredje kapitlet i avhandlingen, Prästmötet och stiftsstyrelsen, ägnas prästmötets ställning i stiftets liv. Författaren berör här en mängd olika frågor. För att ge en bild av förhandlingsordningen vid prästmötet utnyttjar han synodalordningen från Uppsala domkyrkas register. Denna är nog knappast fullt representativ, då den räknar med en tvådagarssynod, då däremot, som förut framhållits, tredagarssynod säkerligen har varit det vanliga. I samband med utnyttjandet av detta dokument kunde författaren kanske ha rättat diplomatiets läsning »Memor esto congregis», som bör vara »Memor esto congregacionis». På en del punkter skulle man nog här ha önskat en något mera energisk analys. Särskilt gäller detta problemet om prästmötets roll för reglerandet av gudstjänstlivet. Den intressanta frågan om testes synodales i Linköpings och Skara stift behöver också en ytterligare undersökning.

Kroon hävdar i detta sammanhang, att stiftssynoderna ha spelat en roll i fråga om biskopstillsättningarna. De dokument han anför ge emellertid icke belägg för denna uppfattning. Visserligen är en valkapitulation daterad Uppsala den 6 juli 1468, det vill säga vid prästmötet. Men biskopsvalet ägde rum före den 23 april samma år (Kellerman, Jacob Ulvsson 1, sid. 38).

Slutligen har författaren utgivit ett fragment av ett odaterat synodalstatut

från Strängnäs ur Cod. Ups. C 2. En del av detta fragment har förut utgivits av Gummerus. Texttolkningen är väl gjord. Endast en del smärre anmärkningar kunna göras. På sid. 166, avsnitt 59, läser författaren »intius». Den rätta läsningen är säkerligen »nimis».

Det värdefullaste partiet i Kroons avhandling är det andra kapitlet med dess fastställande av synodalterminerna och dess analys av sambandet mellan ting och prästmöte, vapensyn och marknad. Här har författaren vunnit bestående resultat. Som helhet är avhandlingen en god prestation, icke bara därigenom att ett svårtillgängligt material bearbetats, ett nytt område beträts, utan även därigenom, att goda resultat nåtts.

BENGT STRÖMBERG.

EMIL LIEGREN: *Neologien, romantiken, uppvaknandet 1809—1823. Svenska kyrkans historia VI: 2. 384 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1946. Pris kr. 12: 50.*

Det halvband i Svenska kyrkans historia, som framlagts av professor Emil Liedgren, fyller en kännbar lucka i vår handbokslitteratur och måste redan av detta skäl hälsas med stor tillfredsställelse inte blott av kyrkohistorikerna utan också av andra forskare, som syssla med det begynnande 1800-talets svenska historia. Liedgrens utomordentliga förutsättningar för lösandet av den förelagda uppgiften äro uppenbara. Det kan blott beklagas, att framställningen inskränkts till den korta tiden 1809—1823, som knappast utgör en klart avgränsad kyrkohistorisk period; i varje fall markerar året 1823 ingen verklig skiljelinje. Därtill kommer, att en på förhand uppgjord arbetsfördelning föranlett en ytterligare begränsning, så att skildringen av de folkliga väckelserörelsernas historia sparsats till en senare del. Härigenom har, som Liedgren själv framhåller, bilden av det kyrkliga livet blivit ensidig; bl. a. ha de stora prelaterna och kulturpersonligheterna kommit att dominera framställningen väl mycket. Det bör emellertid framhållas, att skildringen likväl inte vittnar om någon trånghet i perspektivet; tvärtom är den ett imponerande bevis på en lärdom, som äger både bredd och djup.

Vid 1800-talets början stod det svenska samhället ännu på en agrar, kollektivistisk nivå. Förf. ansluter sig inledningsvis till den uppfattningen — främst hävdad av Hilding Pleijel — att de under århundradet genomförda skiftesreformerna undanryckte grundvalarna för den gammaldags lutherska kyrkligheten, ävensom för en rad folkliga föreställningar av mer eller mindre religiös art, och samtidigt banade väg för anglosaxisk individualism och separatism. Tesen är synnerligen intressant men innesluter givetvis blott en del av de socialhistoriska förutsättningarna för 1800-talets religiösa omvälvningar. Dessa blevo ju inte störst i de bygder, där skiftena betydde mest, utan tvärtom i trakter, där spannmålsodlingen spelade en relativt liten roll. Frågan är, om inte folkökningen, industrialiseringen och emigrationen betytt mera än skiftena.

Drastiskt och åskådligt skildrar förf., hur allehanda vidskepelse med rötter

ned i heden tid alltjämt bildade ett starkt inslag i de folkligt religiösa föreställningarna vid 1800-talets början. Den anmärkningen kan måhända inskjutas, att källorna givetvis ha mer att förtälja om kuriösa och groteska fenomen än om det mera normala, stillsamma fromhetslivet, som lätt kommer en smula i skymundan. Med rätta framhåller emellertid förf., att neologernas ofta kyliga och känslotorra förkunnelse blir fullt förstälilig blott mot bakgrunden av all övertro, som de hade att bekämpa.

Den kyrkopolitiska utvecklingen vid seklets början kännetecknades främst av slitningen mellan de gammallutherska, ortodoxa prästerna och deras neologiska motståndare. Så länge Gustaf IV Adolf regerade, hade den förra gruppen övertaget; att kungen själv liksom många andra inflytelserika personer var på glid från ortodoxien mot en kristocentrisk, herrnhutisk fromhetstyp, kunde endast ytterligare avlägsna honom från upplysningsmännen. Förf. gör emellertid den träffande iakttagelsen, att många ledande neologer hade stor framgång i befordran under Gustaf IV Adolfs tid. Någon förklaring ges dock inte. En slutsats måste bli den, att Gustaf IV Adolf var mindre intolerant, än man brukar anse, men viktigare var nog det förhållandet, att många av de främsta neologerna — J. A. Lindblom, M. Lehnberg m. fl. — sedan Gustaf III:s tid voro goda rojalister och gustavianer. En prelat som Carl Rosén von Rosenstein, vilken var både neolog och radikal, vann under Gustaf Adolfs regeringstid ingen befordran; han hade kort före konungens myndighetsdag blivit kyrkoherde i Kumla.

Rosenstein var också den ende mera framträdande prästmannen, som aktivt stödde 1809 års revolution. Bland prästerskapet i allmänhet hälsades denna utan tvivel med motvilja — en synpunkt som förf. kunde ha starkare understrukit. Även en neolog som ärkebiskop Lindblom räknades till statsvälvningens motståndare. De ortodoxa och neologiska prelaterna förenades sedan i gemensamma farhågor för att regimskiftet skulle medföra prästeståndets politiska undergång. Liedgren framhåller mycket starkt, huru försiktiga och undfallna prästerna voro på 1809 års riksdag.

Statsvälvningen inledde, som Liedgren betonar, en tid av neologisk högkonjunktur. En väsentlig fråga måste bli den, om någon motsvarande ideologisk förskjutning ägde rum inom prästerskapet eller om förändringen blott var en följd av den politiska utvecklingen. Problemet är ej utrett, men mycket talar för det senare alternativet. När gustavianskt sinnade prelater som biskoparna Nordin, Weidman m. fl. kritiserade formuleringen av regeringsformens § 16, som syntes utlova vidsträckt religionsfrihet, hade de säkerligen starkare resonans bland landets prästerskap, än den liberala falangen hade, när den utgick från moderna toleransbegrepp.

En följd av den neologiska högkonjunkturen var den revision av de kyrkliga böckerna, som skedde efter statsvälvningen och varav Liedgren ger en sakkunnig skildring. En av de första frukterna var den nya kyrkohandboken, som stötte många gammaltroende. Av intresse äro de omdömen, som förf. i detta sammanhang faller om Lehnbergs 1809—13 posthumt utgivna predikningar; de ledande neologerna voro tydligen inte så blottade på religiös värme och intensitet, som man gärna föreställer sig.

I sin skildring av den allmänna utvecklingen 1809—14 kommer författaren ganska långt bort från den egentliga kyrkohistorien. Detta är ganska naturligt, ty kyrkans och prästerskapets roll var under denna tid minimal. Man kan fråga sig, om det under någon annan period hade varit möjligt att välja en katolik till svensk kronprins utan protester från prästeståndets sida. Riksdagsprästernas kända bachanaliska utsvävningar vid valriksdagen i Örebro gå väl in i bilden.

Nedgångstiden blev dock inte långvarig. Redan omkring 1814 inträdde en vändning, ehuru den betecknande nog inte var en följd av religiösa utan av rent politiska förändringar — en synpunkt som kunde ha betonats. Den religiösa förnyelse, som nu ägde rum och omsider skulle kulminera i de stora väckelserörelserna, byggde dock mindre på den gammallutherska ortodoxien än på mera svärmiska strömningar, särskilt herrnhutismen, vars stora roll även för den skönlitterära utvecklingen Liedgren med rätta betonar. Även Evangeliska sällskapet tidigare verksamhet ställes på ett intresseväckande sätt in i sitt historiska sammanhang.

Särskilt tydligt kunna de nya romantiska och antineologiska tendenserna urskiljas i en rad manifestationer från 1810-talets mitt av dåvarande kyrkoherden i Adolf Fredriks församling J. O. Wallin. Förf:s analyser av dessa manifestationer, liksom av den polemik, som de framkallade, äro synnerligen givande. Man kan blott ifrågasätta, om det är riktigt att kalla Wallin »reaktionens talesman». För kyrkans del medförde ju den politiska reaktionen snarast en renässans.

Mera översiktligt skildrar Liedgren de religiösa och kulturella brytningarna under åren 1817—23, då han anser sig kunna skönja en begynnande utjämning av de andliga motsättningarna. Som ett bestående vittnesbörd om denna nya tendens framstår 1819 års psalmbok, vars eklektiska karaktär är påtaglig. Såsom Liedgren fint framhåller, var det ganska naturligt, att den romantiska tidsåldern med sin benägenhet för att sammansmälta religion och poesi skapade sitt bästa kyrkohistoriska uttryck i psalmens form. Kapitlet om psalmbokens tillkomst kännetecknas f. ö. av eminent sakkunskap.

Till sist skildrar förf. prästerskapets ställning. Först framhållas de ödesdigra verkningarna av de lägre prästernas klena utkomstmöjligheter. Vidare ges en värdefull utredning rörande prästutbildning och examensväsen. Ett avsnitt ägnas åt prästerskapets medicinska uppgifter, ett annat åt de antiklerikala tendenser, som framträdde i skilda samhällsklasser. Prästernas enskilda liv uppmärksammas också. Källorna ha som alltid mera att förtälja om förseelser och ämbetsfel än om daglig pliktuppfyllelse. Ett par av de anförda vittnesbörderna synas dock berättiga till slutsatsen, att åtminstone dryckenskapslasten var mer än vanligt utbredd. Men förf. underlåter ej att erinra om de många idylliska skildringar, som finnas i såväl memoar- som skönlitteraturen. Slutligen skildras den begynnande spänningen mellan kyrka och skola, en följd av bildningsväsendets sekularisering. Så länge nyromantiker och nyhumanister hade ledningen, kunde dock någon djupgående reformering ej komma i fråga.

Frågan om prästerskapets sociala ställning under denna tid är över huvud taget mycket fängslande. Rec. har i annat sammanhang trots sig kunna iakttaga,

att den starka sekulariseringen vid 1700-talets slut medförde en ekonomisk och social tillbakagång för prästerna. Medan de förmögnare prästerna under frihetstiden förvärvade jordegendomar i ganska stor skala, särskilt i Växjö, Skara och Göteborgs stift, försvagades deras positioner som jordägare avsevärt under 1700-talets sista decennier. Samtidigt avtog tillströmningen till prästbanan. Följden blev en svår prästbrist, såsom Liedgren också observerat. Vidare sjönk, som F. J. Linders visat, prästsönernas andel inom prästerskapet ganska avsevärt. Det kan tilläggas, att en undersökning rörande prästfruarnas ursprung ger motsvarande resultat. Tydligt har ståndskänslan inom prästerskapet varit i avtagande.

Mot denna bakgrund te sig 1800-talets båda första decennier närmast som en period av återhämtning. Prästerskapets regress som jordägare synes i stort sett ha upphört. Vid universiteten växte det teologiska inslaget åter, och prästbristen blev, såsom Liedgren på grundval av Linders' undersökningar kunnat visa, mindre besvärande än tidigare. Däremot sjönk alltjämt prästsönernas och prästdöttrarnas andel bland prästerna resp. prästfruarna. Ett vittnesbörd om huru mycket ståndstraditionerna alltjämt betydde kan man emellertid få genom att sammanställa Linders' beräkningar, enligt vilka 1800 34 % och 1840 30 % av prästerna voro prästsöner, med en av Liedgren gjord iakttagelse, att under tiden 1809—40 mer än hälften av samtliga riksdagspräster kom från prästhem. Vägen till en ledande ställning inom ståndet var tydligen mera banad för prästsönerna än för övriga präster.

De här anlagda synpunkterna gå väl in i den helhetsbild, som Liedgren ger av prästerskapets ställning under 1800-talets första decennier. Bortsett från den neologiska högkonjunkturen 1809—14, som säkerligen ej gick på djupet, var det de konservativa krafterna, som hade övertaget; de gynnades före 1809 av den sengustavianska regimen, efter 1814 av den politiska reaktionens seger i Europa. Men det var blott fråga om en andhämtning mellan upplysningstidens antiklerikala högflod och den borgerliga liberalismens genombrott.

Att inom ramen för en recension ge utrymme åt mer än en del av de många reflexioner, vartill Liedgrens bok kunde ge anledning, är inte möjligt. Genom sin vederhäftighet, sin humanistiska vidsyn och sin formella pregnans är den inte endast en ovärderlig handbok utan också en källa till stimulans för forskare av skilda discipliner.

STEN CARLSSON.

KRISTER GIEROW: *Den evangeliska bönelitteraturen i Danmark 1526—1575*. Akad. avh. VIII + 440 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1948. Pris kr. 12:—.

Mästaren i den evangeliska böneforskningen var Paul Althaus d. ä., vars arbete *Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur* (1927) varit grundläggande för den följande utvecklingen. I Sverige har hans resultat utnyttjats av Sigfrid Estborn, som givit en förnämlig skildring av det svenska reformationstidevar-

vets andaktslitteratur. Den danska bönelitteraturen har emellertid hittills varit ett i många avseenden outforskat område. I varje fall har man saknat en sammanfattande analys av denna litteraturs källor. Betydelsefulla förarbeten till en dylik framställning ha dock gjorts av danska forskare. Lauritz Nielsen har i sin berömda bibliografi registrerat det danska bokbeståndet fram till år 1600, en insats som icke nog kan värderas. Viktiga forskningsresultat på bönelitteraturens område ha framlagts av Lis Jacobsen särskilt i kommentaren till den samlade upplagan av P. Palladius' danska skrifter. De nämnda forskarnas insatser har Krister Gierow kunnat tillgodogöra sig, när han gått åstad för att skriva sin avhandling, *Den evangeliska bönelitteraturen i Danmark 1526—1575*.

Förf:s avhandling är i huvudsak en källanalytisk undersökning. Han har icke närmare berört det fromhetsliv, som bönböckerna ge uttryck för, eller de teologiska frågor, som stå i sammanhang härmed. Medvetet har han begränsat sitt arbete främst till de källanalytiska problemen under åren 1526—1575 för att kunna bedriva forskningen »på djupet» (sid. 2). Vid analysen har han endast kunnat anlita »de tyska bön- och andaktsböcker, som finnas i de nordiska bibliotekens samlingar». Huruvida förf. helt lyckats med sin »djupforskning» i de nordiska bibliotekens samlingar är en annan fråga.<sup>1</sup>

Luthers *Betbüchlein* och den danska bönelitteraturen behandlar förf. i kap. I. Reformatorns bönbok var huvudkällan, ur vilken den begynnande lutherdomen kunde hämta en ersättning för den katolska kyrkans rika böneskatter. Den har också varit inspirerande icke minst för den danska andaktslitteraturen i dess tidigare skede. Hit höra i främsta rummet Paulus Heliæes *Een Christelig vnderwysning*, 1526, och Christiern Pedersens översättningar. Förf. borde kanske mer ha tagit hänsyn till den litteratur, som uppstått kring Heliæes bok, t. ex. A. Th. Jörgensens uppsats, *Luthers Betbüchlein in der dänischen Übersetzung* (*Zeitschrift für systematische Theologie*, 1939). Den tidigare forskningens resultat skulle överhuvudtaget tydligare markerats. Ett gott bidrag i avhandlingen är analysen av *Een ny Bedebog*, 1531, vars gåta nu synes vara löst. *Bedebogen* betecknas såsom en bearbetning av Luthers *Betbüchlein* under starkt beroende av J. Slüters lågtyska bönbok.

Den bibliska bönelitteraturen utgör en icke oväsentlig del av de danska andaktsböckerna under denna period. Den analyserar förf. i kap. II. Här har icke minst O. Brunfels *Biblich Bettbüchlein*, en bönbok, som nära anknyter till Luthers *Betbüchlein*, haft betydelse såsom inspirationskälla. I denna avdelning möta förövrigt flera från den svenska utvecklingen kända arbeten, G. Schmaltzings *Dauids Psalter* och bibelspråkssamlingen *Fons Vitæ*. Vid analysen av den sistnämnda andaktsboken hade förf. bort använda den tydligen för honom okända tyska förlagan i Kongl. Bibl. i Köpenhamn med titeln: *Brunne des Lebens*, tryckt i Nürnberg av Valentin Newber.

Till den bibliska bönelitteraturen räknas också Peder Tidemands *Veit Dietrichs*-översättning av år 1552: *En enfoldig underwising paa Fader vor*. Den tyska förlagan till första delen av denna skrift, *Dietrichs Einfältiger Unter-*

<sup>1</sup> En större uppsats i anslutning till Kr. Gierows avhandling kommer att publiceras av rec. i *Kirkehist. Saml.*

richt, som förf. förgäves eftersökt, finns i Uppsala universitetsbibliotek (uppl. 1549). En jämförelse mellan den tyska förlagan och den danska översättningen bringar klarhet över det material, som hämtats från Dietrich. Men Tidemands En enfoldig underwisning rymmer flera andra bidrag. Och här har Veit Dietrichs viktiga gudstjänstordning, Agendbüchlein, varit av utomordentlig betydelse. En upplaga, tryckt 1548, som undgått förf:s uppmärksamhet, förvaras i Kongl. Bibl. i Köpenhamn. En djupare analys av En enfoldig underwisning, som spelar en betydande roll i avhandlingen, hade alltså varit möjlig.

Ett intressant avsnitt är kap. III, som redogör för böneavdelningarna i katekes och psalmbok. För den följande framställningen har särskilt analysen av kollektserierna betydelse. Den gamla kollektträckan, som går tillbaka till det katolska missalet, finns i två översättningar, dels i Frands Vormodsens Handbog 1539 dels också i Hans Tausens Psalmebog 1553. Bägge dessa översättningar äro oberoende av varandra. Kollektserien i den Tausenska psalmboken ingick sedan i Alterbogen 1556 och övade härigenom ett vidare inflytande. Redan E. P. Engelstoft framhåller, att Tausens kollekt »bærer Præg af en selvstændig Bearbejdelse af den latinske Original».<sup>2</sup> Enligt Gierow håller sig psalmbokens kollektträcka i högre grad än Haandbogens till förlagan, »det romerska missalet i någon av dess danska gestalter» (sid. 180). Förf. har t. o. m. gjort jämförelser med Missale Lundense av år 1514.

Det är emellertid föga sannolikt, att något av de medeltida danska missalena är »förlagan» till kollektserien i den Tausenska psalmboken. Här måste en omprövning ske av tidigare resultat. En undersökning visar nämligen, att kollektterna i stor utsträckning synas ha översatts från en lågtysk andaktsbok, Ein Christlich Bedeböck, som är tryckt (1542) i den för den danska bokmarknaden så betydelsefulla staden Magdeburg och förvaras i Kongl. Bibl. i Köpenhamn.<sup>3</sup> Den är ej känd för förf. Den kollekttradition, som föreligger i Ein Christlich Bedeböck och som genom Tausens psalmbok vann ingång i dansk liturgi, återgår visserligen till det katolska missalet — men ej »i någon av dess danska gestalter». Snarare bröts med Tausens psalmbok den medeltida inhemska traditionen i Danmark, och tysk tradition infördes.

Vid sidan av tideböckerna utgjorde de många, till sitt innehåll sinsemellan ganska avvikande andaktsböckerna med titeln Hortulus animae i den senmedeltida katolska kyrkan den mest omtyckta andaktsläsningen bland gemene man. Det gjordes också försök att skapa en direkt ersättning för dessa andaktsböcker i form av protestantiska Hortuli, som dock till sitt innehåll voro av rent evangelisk karaktär. Den lärde boktryckaren Jürgen Rhaw i Wittenberg utsände sålunda år 1547 från sitt eget tryckeri en andaktsbok med titeln Hortulus Animae: Lustgarten der Seelen, som år 1552 översattes till danskan av Peder Tidemand. Såsom tysk förlaga har förf. vid jämförelsen använt H. Becks skildring i Die Erbauungsliteratur der evangelischen Kirche Deutschlands (1883). »I den danska översättningen har i slutet infogats De hellige Apostlers Symbolum», som

<sup>2</sup> E. P. Engelstoft, Liturgiens eller Alterbogens og Kirkerituals Historie i Danmark, sid. 163.

<sup>3</sup> C. Borchling och B. Claussen, Niederdeutsche Bibliographie, 1, sid. 615.

saknas i Becks beskrivning (sid. 191 f.). Går man emellertid till den tyska förlagan av Hortulus Animae, tryckt i Wittenberg 1548, som förvaras i Kungl. Bibl. och ej nämnes av förf., finner man det motsvarande stycket, »Das Symbolum der heiligen Aposteln».

Veit Dietrichs roll i den danska bönelitteraturen behandlas i kap. V. Dietrichs namn kom att gå till eftervärlden särskilt genom den kollektserie, som han skapade i Summaria och Kinderpredig.<sup>4</sup> År 1552 översattes Summaria till danska av Nicolaus Palladius. Vid analysen av denna skrift skulle förf. ha undgått flera förargliga misstag, om han i stället för den upplaga, som föreligger — delvis avtryckt — i Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts, använt 1548 års upplaga av det tyska originalet i Kongl. Bibl. i Köpenhamn.<sup>5</sup> Den bönesamling, som ansluter sig till Palladius' Summariaöversättning, har i huvudsak hämtats från Michael Coelius' (Caelius Caelius) andaktsbok, Ein Gülden Kleinot, som troligtvis utkom tidigast på 1540-talet men i senare upplagor bär titeln Wie ein Christ Gott teglich dancken . . . sol. Coelius' för analysen av den danska andaktslitteraturen så betydelsefulla arbete innehåller utom epistel- och evangeliekollekter även en samling andra böner. En uppl. tryckt i Leipzig 1556 finns i Kongl. Bibl. i Köpenhamn och har ej uppmärksamats av förf.

Nic. Palladius' Summariaöversättning fick betydelse för Alterbogen 1556, såsom förf. visar i kap. VI. Till grund för den första kollektträckan i Alterbogen ligger serien i den Tausenska psalmboken 1553, vilken via Ein Christlich Bedeböck ytterst går tillbaka på det katolska missalet. Förf. går icke närmare in på denna äldsta kollektträcka utan hänvisar till Lis Jacobsens forskningar, som emellertid innehålla vissa intressanta påpekanden om skillnaden mellan serien i den Tausenska psalmboken och Alterbogen. De böner, som Lis Jacobsen betecknar såsom okända, återfinnas i Coelius' nyssnämnda bönbok, vilken sålunda haft betydelse även för P. Palladius' revisionsarbete av den första kollektträckan i Alterbogen 1556.

Den andra kollektserien i Alterbogen 1556 innebar något helt nytt för den danska kyrkans gudstjänstliv. Dessa böner gå tillbaka till Veit Dietrich. Redan i en uppsats 1931 har Sigfrid Estborn visat, att P. Palladius infört Dietrichs evangelieböner i Alterbogen 1556 efter sin broders, Nic. Palladius', Summariaöversättning. Detta intressanta resultat utvecklar förf. vidare i sin avhandling. Några böner kan han emellertid ej redovisa för. De återfinnas i Coelius' bönbok, som alltså också utövat inflytande på Alterbogens andra kollektserie. Coelius' andaktsbok har förmodligen P. Palladius lärt känna genom sin broder Nic. Palladius, som brukat den vid sin Summariaöversättning.

<sup>4</sup> »Tillgänglig för jämförelse har varit ett exemplar av Kinderpredig, von Pfingsten bis auff Aduent . . . Frank. a. M. 1548 i Kgl. Bibl. i Khvn» (sid. 215 not 6). Det är alltså ett ofullständigt exemplar. I Kungl. Bibl. i Stockholm finns ett fullständigt exemplar tillgängligt — tryckt i Wittenberg 1549 »Durch Georgen Rhawen Erben». Uppenbarligen har den danske översätaren använt denna uppl.

<sup>5</sup> B. Kornerup, Hvem skyldes Oversættelsen af de nye Kollekte i Alterbogen 1556? (Kirkehist. Saml. R. 6. bd. 6: 1, 1948, sid. 46) skriver om den tyska förlagan: »Dette Skrift findes desværre ikke i Det kgl. Bibliotek, hvori de ældre Udgaver af Veit Dietrichs talrige Skrifter i det hele er sparsomt repræsenteret, og de nuværende Forhold tillader ikke Undersøgelser i tyske Biblioteker.»



P. Palladius' efterträdare, Hans Albertsen, grep sig verket an att förbättra gudstjänstordningen. År 1564 förelåg resultatet av det liturgiska reformarbetet i den reviderade Alterbogen, vars äldsta fullständiga upplaga är från år 1574. Även här äro kollektböerna av särskilt intresse.

Om den första kollektserien framhåller förf., att den »delvis föreligger i grundligt överarbetat skick». Översättningen följer ej den latinska förlagan så nära som Alterbogens första upplaga (sid. 237). Gentemot Lis Jacobsen betonar han emellertid, att man icke kan tala om en helt ny översättning av de gamla katolska böerna. I många fall är texten i det närmaste oförändrad. »I ytterligare ett flertal fall äro olikheterna så påfallande, att det knappast är möjligt att skönja en gemensam förlaga bakom texterna.» Här är det orimligt att tala om en nyöversättning av missalets texter. »Därtill ligga texterna i den reviderade Alterbogens första kollektserie många gånger alltför fjärran missalets» (sid. 239 f.).

Den första kollektserien har i själva verket ej översatts från någon latinsk förlaga av inhemskt ursprung utan från Michael Coelius' andaktsbok, där en nyöversättning till tyska av de gamla katolska kollekterna förelåg. Detta beroende av tysk tradition blir ännu tydligare, när man undersöker den rad av kollekter, »som äro helt nya i förhållande till 1556 års upplaga». Så är fallet med icke mindre än tretton kollekter (sid. 240 f.). Förf. tror, att det här möjligen rör sig om originalböner. De flesta av dessa kollekter återfinnas emellertid i Coelius' bönbok och gå alltså tillbaka på tysk missaletradition. Den danska medeltidstraditionen tränges här undan liksom fallet var med kollektserien i den Tausenska psalmboken.

Även den yngre kollektserien, som härstammade från Veit Dietrich, föreligger i den nya Alterbogen i reviderat skick. Förf. visar, att flera böner denna gång hämtats från Peder Tidemands Kinderpredig-översättning. Några kollekter gå emellertid tillbaka på Coelius' ofta nämnda kollektsamling, där även tre Bededagskollekter återfinnas. Coelius' bönbok har via Nic. Palladius' Summaria och P. Palladius' Alterbog 1556 spelat en avgörande roll för den reviderade Alterbogen.

Man har hittills utgått ifrån, att revisionsarbetet skulle ha utförts av Hans Albertsen. Förf. menar emellertid, att revisionen av både den äldre och den yngre kollektserien företagits av Peder Tidemand. Hans Albertsen, vars författarskap knappast ligger på bönelitteraturens område, skulle ha anlitat den största sakkunskap, som fanns att tillgå härvidlag i Danmark. Man instämmer gärna i denna tes, som icke endast styrkes av det förhållandet, att böner ur Tidemands bönbok av år 1563 vunno ingång i den reviderade Alterbogen, utan också därav, att Tidemand vid sammanställningen av sin bönbok öst ur Coelius' bönbok.

I ett särskilt kapitel (VIII) redogör förf. för de skrifter, som ha en direkt anknytning till husandakten, till de i hushållet ingående medlemmarna och till deras angelägenheter. Till dessa andaktsböcker hör också Cyriacus Spangenberg's Den Christelige Husstafel, som redan 1561 förelåg i dansk översättning av Odenseprästen Jacob Henriksen. Förf. har uppenbarligen ej haft någon tysk förlaga till hands. »Den äldsta tyska förlagan, för vilken belägg funnits, är

senare än den danska översättningen och tryckt i Lübeck 1568» (sid. 285). Här hänvisas till Borchling och Claussens lågtyska bibliografi. Om förf. verkligen hade undersökt katalogen i Kungl. Bibl. i Stockholm, skulle han ha funnit en tysk upplaga, äldre än den danska översättningen, tryckt i Wittenberg 1556 med titeln Die Geistliche Haustafel och härigenom sluppit att göra några allmänna gissningar om den danska översättningens relation till den tyska förlagan.

Efter hustavlans böner behandlas i kap. IX de allmänna bönesamlingarna. Här framträda särskilt de stora böneencyklopedierna, som avsågo att ge en lämplig bön för nästan varje situation i en människas liv. I dessa bönböcker, som börja att utkomma vid seklets mitt, blir också inslaget av förreformatorisk fromhet starkare.

Hit hör i främsta rummet Peder Tidemands En deylig Bøne Bog av år 1563, där en stor del av bönerna hämtats från Coelius' kollektsamling. Bland andra källor, som undgått förf., kunna nämnas Ein Christlich Bedeböck (1542), Veit Dietrichs Agendbüchlein och Jakob Otters Betbüchlein für allerley anligen der Kirchen (uppl. 1548 i Kongl. Bibl. i Köpenhamn). Förf. förutsätter möjligheten av att Ein Schöne klein Bedeboeck, utgiven av Paul Knufflock, skulle vara förlaga till Tidemands bönbok. Någon upplaga är dock ej känd tidigare än 1569 — alltså sex år efter tillkomsten av En deylig Bøne Bog. Snarare torde det förhållandet föreligga, att Coelius varit en viktig gemensam källa både för Tidemands bönbok och Ein Schöne klein Bedeboeck. Därav likheten.

Efter förf:s förklaring: »Som jämförelsematerial ha endast kunnat anlitas de tyska bön- och andaktsböcker, som finnas i de nordiska bibliotekens samlingar» (sid. 5), hade man väntat, att dessa samlingar verkligen skulle ha utnyttjats. Så har emellertid icke skett. För en avhandling om dansk bönelitteratur måste särskilt Kongl. Bibl. i Köpenhamn betraktas såsom ett huvudbibliotek. Men icke ens Kongl. Bibl:s lättillgängliga samlingar ha helt utnyttjats. Förf. har icke trängt »på djupet» i källanalysen, som ändå framstår såsom avhandlingens huvuduppgift. En grundligare undersökning hade varit möjlig, eftersom de tyska förlagor, tryckta före 1575, som finnas i de nordiska biblioteken, icke äro särskilt talrika.

Det sista kapitlet är rubricerat: Några utvecklings- och inflytelselinjer. Den tyska bönelitteraturens inflytande på den samtida danska fastställes här. Påfallande är, hur kyrkomän i första ledet engagerat sig i arbetet att skapa en evangelisk andaktslitteratur på danskt språk, Paulus Heliae, Christiern Pederesen, Hans Tausen, P. Palladius och N. Palladius — för att nämna några. Dessa män utnyttjade bönelitteraturen efter två linjer, en kateketisk och en liturgisk. Småningom växte emellertid intresset för den enskilda människans problem, sedan de samfälliga kyrkliga problemen fått sin lösning. Den medeltida mystikens flod med en individualistisk stämning börjar tränga in i evangeliskt fromhetsliv. Under dessa förhållanden skjutas naturligt nog de kateketiska och framför allt de liturgiska intressena i bakgrunden.

Det framstår för förf. såsom en angelägen uppgift att söka besvara frågan, huruvida impulserna söderifrån kommit till Danmark från lågtyskt eller hög-

tyskt område. Ofta ha de danska översättarna begagnat lågtyska förlagor — i större utsträckning än förf. påvisat. Lübecksförläggaren Paul Knufflock spelade härvid en viktig roll såsom förmedlare av plattysk litteratur, men också Magdeburg och Rostock hade betydelse för den lågtyska boktryckeriverksamheten. Det är betecknande, att man i bägge de nordiska länderna haft ungefär samma tyska förlagor, ehuru man egentligen ej kan tala om några inflytelser via Sverige till Danmark eller vice versa. De tyska impulserna ha emellertid i Danmark avsatt rikare frukt än i Sverige. De nådde tidigare det danska landet. Med en reflexion över andaktslitteraturens betydelse i den samlade litterära produktionen i Danmark avslutar förf. sin bok.

Man saknar kanske i detta avsnitt den teologiska reflexionen, bestämningen av innersidan av det liv, som bönelitteraturen är uttryck för. Undersökningen av det lågtyska inflytandet borde också ha fördjupats och Collanders uppsats i *Donum Grapeanum*, 1945, som utgör ett viktigt komplement till Borchling och Claussens *Niederdeutsche Bibliographie*, ha studerats.

Förf. har emellertid med sin bok lämnat ett bidrag, som via de skånska landskapen har betydelse för Sverige. Genom utnyttjande av dedikationsepistlar och innehållsanalyser har han i flera fall kunnat komplettera den danska bibliografien — icke minst Lauritz Nielsens och Lis Jacobsens forskningar. Metodiskt sett har han i många hänseenden gått sin egen väg. De svårigheter, som äro förenade med en dylik avhandlingstyp, äro ej heller obekanta för rec. Hans uppskattning av arbetet är därför större än vad som kan framgå av ovanstående rader.

DAVID LINDQUIST.

OSCAR RUNDBLOM: *Svenska förbindelser med Leipzigmissionen åren 1853—1876. Med särskild hänsyn till Carl A. Ouchterlony och Anders Blomstrand. (Skrifter utg. av Svenska sällskapet för missionsforskning 3.) Med ett sammandrag på engelska och en karta. Akad. avh. XX + 330 sid. C. W. K. Gleerup, Lund, och Ejnar Munksgaard, Köpenhamn (tr. i Lund) 1948. Pris kr. 10:—.*

När under de båda världskrigen Svenska kyrkans mission hade möjlighet att övertaga de tyska missionsområdena i Sydindien, framhölls med rätta, att detta arrangemang hade sin väsentliga förutsättning i de intima förbindelser, som sedan mitten av 1800-talet förefunnits mellan svensk och tysk mission, enkanterligen Leipzigsällskapet. Det är tillkomsten och utvecklingen av denna svensk-tyska missionskontakt, som utförligt tecknas i den nu föreliggande doktorsavhandlingen av missionssekreterare Rundblom. Perioden ifråga hör näppligen till de »stora» i missionshistorien, och de händelser, som här relateras, har just ingen »uppbygglig» karaktär. Den ganska häftiga motsatsen mellan de första svenska missionärerna och Leipzigsällskapet framstår som en rätt trist historia, isynnerhet när den, som här är fallet, erhåller en bred och fyllig belysning. Och roligare är det inte att ställas inför kontroversen mellan engelsk och

tysk missionsuppfattning beträffande kastväsendet. Det är till stor del välkända ting, som möter i denna avhandling, och det förut icke utnyttjade material, som stått till författarens förfogande, förändrar icke väsentligen bilden av händelseförloppet. Sundklers stora verk om Svenska Missionsällskapet har uppenbarligen varit författaren till mycket god hjälp och är även flitigt citerat. Men det skadar ej att få hela förloppet återberättat och sammanfört i en särskild undersökning, även om man kan ha åtskilligt att invända mot författarens slutsatser och omdömen.

Det 1815 grundade Basellsällskapet, ett slags fortsättning av Tyska kristendomssällskapet, stod ju på alliansgrund och blev det nyvaknande tyska missionsintressets samlingspunkt. Man trodde här liksom ifråga om Londonsällskapet och Svenska Missionsällskapet, att missionsintresset skulle kunna ställas över och utanför de konfessionella motsatserna. Bl. a. erhöll sällskapet bidrag från en »Hilfsverein» i Dresden. Men inom denna framträdde ett markerat lutherskt intresse, som medförde brytning med Basel och bildande av Dresdensällskapet, den första lutherska missionsorganisationen. Den ledande kraften i detta sällskap blev från 1844 Karl Graul, en av det tyska missionslivets främste män och en märkesman inom den evangeliska missionshistorien överhuvud. Han gav det nya sällskapet en fast grundläggning och uppdrog i både teori och praktik betydelsefulla riktlinjer för dess utveckling. Tysk mission erhöll genom hans ingripande en ställning i Sydindien, som icke rubbades förrän under första världskriget, och den lutherska kyrkan, som här bildades 1921, kan sägas vara ett sentida resultat av Grauls mäktiga insatser. Med full rätt har författaren ägnat stor uppmärksamhet åt Graul och givit en fyllig och levande teckning av hans personlighet och gärning.

I nästföljande kapitel kommer — kanske något oförmedlat — en redogörelse för de båda äldsta svenska missionsällskapen, Svenska Missionsällskapet och Lunds Missionsällskap, och deras förbindelser med Leipzig på 1840-talet. Vad här framlägges är redan i det väsentliga undersökt av Sundkler, Anshelm och under-tecknad. I sitt bedömande av de nämnda sällskapen avviker författaren i åtskilligt från dessa, men det förefaller, som om hans särmeningar icke äro så fast motiverade. På åtskilliga punkter kunna rena felaktigheter påvisas.

I sitt bedömande av de båda sällskapen vill Rundblom nu hävda, dels att Svenska missionsällskapet icke kan kallas konfessionslöst och dels att det konfessionella icke spelade någon roll vid tillkomsten av Lunds Missionsällskap. Sålunda förklarar han deciderat, att under-tecknads beteckning av Svenska Missionsällskapet som konfessionslöst är en »fullständigt oriktig bedömning». Men om sällskapet icke var konfessionslöst, vilken bekännelse är då för detsamma karakteristisk? En organisation, som i sin styrelse har lutheraner, metodister och herrnhutare kan väl icke kallas lutherskt! Och i dess stadgar anges uppgiften vara att »utbreda den protestantiska läran bland hedningarna». Det är väl »allmänt», så det förslår!

Rundblom vill alltså med denna sin inställning utsudda motsatserna mellan Svenska Missionsällskapet och Lunds Missionsällskap. Beträffande det sistnämnda kommer han med det onekligen förvånande påståendet, att tidigare

forskare gjort sig skyldiga till »alltför stor förenkling av problemet», då de ansett, att *endast* konfessionella skäl varit de bärande vid dess tillkomst och att man ej här tagit hänsyn till den omständigheten, att man avsåg att bilda en *nationell* organisation. Utsagan är förbluffande. Hans mening är alltså den, att det *endast* var nationella motiv, som spelade in, då den sydsvenska organisationen grundades. Härtill må först anmärkas, att Sundkler uttryckligen betonat denna nationella synpunkt och att undertecknad varit inne på samma linje. Vidare är det alldeles uppenbart, att Lunds Missionssällskap ville vara en samlingspunkt för de kyrkligt konfessionella krafterna. Vid en jämförelse mellan de båda sällskapens statuter citerar han ur Lunds: »det använder missionärer till hedningarnas omvändelse och deltagar i den verksamhet, som andra sällskaper utöva» och finner, att detta icke kontrasterar så starkt mot Svenska Missions-sällskapets arbetsuppgift »att utbreda den protestantiska läran bland hedningarna». Men varför vid denna jämförelse utesluta den passus ur Lunds stadgar, som han tidigare återgivit: »att stifta ett svenskt missionsinstitut, som efter den *evangelisk-lutherska* kyrkans grundsatsen bildar missionärer»? I en uppsats om Lunds Missionssällskap i Sv. kyrkans missionsstyrelses årsbok 1945 säger han själv, att »sällskapets *lutherska* karaktär klart och tydligt markeras genom att man efter den evangelisk-lutherska kyrkans grundsatsen bildar missionärer». Tror författaren, att en sådan man som prosten Cedergren, »schartauanernas högt betrodde hövding», skulle ha visat ett markerat intresse för Lunds Missions-sällskap, om han ej varit övertygad om dess rent konfessionella karaktär? Att det skulle deltaga i den verksamhet, andra sällskaper utöva, kan näppeligen tolkas så, att sällskapet skulle vara berett att lämna stöd åt vilket sällskap som helst, hur långt det än var avlägset från den lutherska typen. Alltså: såväl nationella som konfessionella synpunkter voro bestämmande för dem, som grundade Lunds Missionssällskap, låt vara, att en sådan man som Fjellstedt bibehöll sin alliansbetonade åsikt. Men den omständigheten, att han tog platsen som förestandare för ett institut, som skulle ha evangelisk-luthersk karaktär, må väl tyda på att han ock hade sinne för det konfessionellas betydelse vid upprättande av en ny organisation.

»Lunds Missionssällskap var dömt att misslyckas», säger författaren. Det är ett väl kategoriskt påstående. Sällskapet mottogs med stort förtroende över hela landet, och det var ingalunda uteslutet, att det skulle kunna ha samlat de missionsintresserade i större omfattning än Svenska Missions-sällskapet med dess utpräglade passivitet hade gjort. Hade ej katastrofen på Mingfloden kommit, och hade västkustschartaunismen slutit upp kring sällskapet, hade nog dess ställning blivit en annan. Det må vara förlåtligt, att de konfessionella kretsarna i södra Sverige ej räknade med göteborgarnas avvisande hållning, när exempelvis en så utpräglad schartauan som den nämnde Cedergren i brev till göteborgsprästen Holmquist, »episcopus in partibus fidelium», uttryckligen betonade, att »sällskap» ingalunda hade med frikyrklighet att skaffa utan endast var att betrakta såsom en lämplig kyrkans arbetsform, när det gällde en så särpräglad verksamhet som den yttre missionen, med krav på större smidighet i ledningen än de »ordinarie» kyrkliga myndigheterna kunde erbjuda.

Efter denna inledning följer nu i avdelning I ett kapitel om Lunds Missions-sällskaps begynnande förbindelser med Leipzig. Efter Kinakatastrofen kunde arbetet i Kina ej fortsättas. De två nya missionärer, som anmälde sig: Ouchterlony och Lundgren dirigerades till norra Indien. Men då det av åtskilliga anledningar visade sig omöjligt att här upptaga ett arbete, skedde hänvändelse till Leipzigsällskapet, i vars tjänst missionärerna skulle inträda, dock fortfarande sorterande under Lund. Men det såg ut, som om detta samarbete genast skulle gå i stöpet. De båda missionärerna ställde sig till en början mycket ovilliga till ett samarbete med de tyska lutheranerna. Orsakerna härtill? Rundbloms utredning på denna punkt kan ej betraktas som tillfredsställande i vad det gäller av tidigare forskare gjorda påpekanden. Han förklarar, att »anledningen härtill anges av en del forskare vara den, att svenskarna indrogos i kaststriden». Och han hänvisar därvid till Sundkler, Anshelm och undertecknad. Så tillägger han, att vi ha att söka orsaken på annat håll och anser, att författare sådana som Karsten, Fleisch och Sandegren här visat vägen. De ha uppmärksammat, att brytningen hade sin grund i *konfessionella skiljaktigheter*, särskilt rörande *nattvarden!*

Man blir med rätta förvånad över detta »konstaterande». De av R. omnämnda undersökningarna, som enligt hans mening endast skulle ha angivit kaststriden som anledning till kontroversen, ha med all önskvärd tydlighet poängterat, att det just var sympatier för det engelska, som dikterat svenskarnas inställning. Sundkler (s. 247 ff.) hänvisar uttryckligen till denna omständighet. Anshelm nämner detsamma (Fjellstedtboken II s. 386 ff.). Vad undertecknad beträffar åberopar R. en mycket kortfattad skiss över Lunds Missions-sällskaps historia, som jag skrev i Sv. kyrkans missionstidning 1943, där ju icke utrymme fanns för någon utredning av problemet och där jag endast nämnde kaststriden. När jag två år senare skrev Lunds Missions-sällskaps historia, hade jag grundligare satt mig in i frågan och i min framställning (s. 75 ff.) ganska utförligt redogjort för den påverkan, de båda missionärerna erhöilo från engelsk kyrka och mission. Men om detta nämner ej Rundblom ett ord! Vad skall man egentligen säga om ett sådant sätt att »citera»? Först förklaras, att de nämnda svenska forskarna uteslutande angivit kaststriden som orsaken till konflikten, och så vill författaren visa, att han kommer med något nytt och upptäckt, att även de engelska sympatierna spelat en roll, vilket just de nämnda skribenterna framhållit!!

Att *även* kastfrågan influerade på svenskarnas hållning till Leipzig är ju en given sak och allmänt erkänt. Men man undrar en smula, varför icke denna fråga erhåller sin belysning i detta kapitel om misshälligheterna mellan svenskarna och tyskarna. Kastfrågan var väl ändå aktuell redan på 1850-talet, och det kanske hade varit skäl att behandla hela komplexet i ett sammanhang.

Rundblom söker en förklaring till Ouchterlony och Lundgrens förkärlek för det engelska och säger, att »vi ha anledning förmoda, att Fjellstedts unionistiska och interkonfessionalistiska orientering även i viss mån satt sin prägel på de båda missionärskandidaterna». Författaren uttrycker sig mycket försiktigt, och det med full rätt, då det torde vara omöjligt att finna bestämda belägg för utsagan i fråga. Det är väl inte så alldeles säkert, att i Fjellstedts »interkonfessionalis-

tiska orientering» ingick så utpräglade sympatier för engelskt kyrkoliv och engelsk lärouppfattning, att det skulle ha satt djupa märken i hans lärjungars livs-åskådning! Mycket rimligt är däremot antagandet, att de under vistelsen i England emottagit starka intryck av den engelska kyrkan och engelsk mission. Sedan är det en annan fråga, hur djupgående motsatsen var mellan svenskarna och Leipzig. Rundblom håller före, att schismen visar den tyska konfessionalismens styrka och konsekvens. »Dess missionärer voro fostrade i en anda, som var främmande för de båda svenskarna. Det var den lutherska ortodoxien tillämpad i dess yttersta konsekvenser, och det kunde därför ej gå annorlunda än det gick. Förr eller senare måste det komma till strid mellan Fjellstedts lärjungar och Grauls missionärer.» Denna deterministiska uppfattning om brytningens oundviklighet kan jag knappast dela. Var skillnaden så stor? Voro icke ändå svenskarna lutheraner, fast de beträffande t. ex. nattvardsfrågan ville hävda en gemenskap med engelsmännen, som väl icke med nödvändighet behövde innebära ett fullständigt anammande av den anglosaxiska grundåskådningen? Men författaren har naturligtvis fullständigt rätt, då han erinrar om de båda missionärernas personliga läggning som en av anledningarna till brytningen. Särskilt gäller detta Lundgren.

Om de olika uppfattningarna i kastfrågan vågar anmälaren ej uttala någon bestämd mening. Hittills har skillnaden mellan reformert och luthersk åskådning framför allt ansetts ligga i själva förfaringssättet vid kastens bekämpande, i det de reformerta ville gå mera bryskt fram, medan lutheranerna anlidade en annan metod: fostran, undervisning, förmaning. Nu hävdar R., att skillnaden ligger mycket djupare och botten i en helt annan uppfattning om kasten som sådan. Jag vågar, som sagt, icke avgöra vem som har rätt. Men man möter här, som ej så sällan annorstädes i avhandlingen, en benägenhet att skarpt tillspetsa uttalade meningar, även där fog för ett försiktigare bedömande varit på sin plats.

Utrymmeskäl hindrar mig att närmare gå in på de senare kapitlen i avhandlingen. Mycket av stort intresse är här samlat. I åtskilligt följer författaren ganska noga Sundklers utredningar (se t. ex. kapitlet om Ouchterlonys förslag angående viss svensk självständighet i Indien), och där han gör gällande en avvikande mening, förefaller den ej så säkert grundad.

Rundbloms bok har ej tillfört forskningen så värt mycket nytt, men man läser den med intresse, icke minst på grund av det lediga framställningssättet, för vilket författaren är känd genom tidigare skrifter.

GUSTAF LINDBERG.

KARL BARTH: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, 611 sid. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1947. Pris schw. fr. 27:—.

Det egna systemet är ett gammalt ideal, som särskilt omfattats av tyska professorer i teologi och filosofi. Den sanna tillfredsställelsen känner man först,

när man sitter i sitt självtimrade hus, sade en gång en tysk filosofiprofessor. Barth, som gärna uttrycker sig en smula patetiskt, avser ungefär detsamma, när han talar om det berusande ögonblick, då man efter ett långt liv i vetenskapens tjänst menar sig ha kommit därhän, att man fattar, hur det egentligen förhåller sig med teologiens sfinx. Inte ett mer eller mindre betydelsefullt bidrag till de gemensamma problemens lösning, utan ett eget system; inte en försiktigt vågad hypotes, som kan tjäna till att belysa sekelgamla teologiska principfrågor, utan en allomfattande syn, en egen teologi. Man frågar sig, vad den som framträder med sådana aspirationer kan ha för intresse av ett förflutet århundrades tänkande, och hur det går, när han skall framställa dess historia.

Det intresse, som Barth visar för 1800-talets teologi och för dess förhistoria, synes bestå i intresset att teckna en effektiv bakgrund för den egna åskådningen. Själv säger han visserligen något annat i det inledande kapitlet av sin bok. Han vänder sig mot det oberättigade förakt för 1800-talets teologi, som han finner vara alltför vanligt i modern teologi. Han talar om hur den nutida teologen står på samma plan som sina teologiska fäder och förfäder. Han ställer upp som sitt program att förstå föregångarna från deras egna förutsättningar och att själv dra lärdom av dem. Han gör sig överhuvud till tolk för en vidsynt och förståelsefull uppskattning av det gångna århundradets teologiska tänkande. Men man bör inte låta förvirra sig av denna Barths programförklaring. Den är helt visst uppriktigt menad, men hela boken talar i sak ett annat språk än inledningen. Om ock tonfallen äro lena, präglas framställningen på det hela taget av en tämligen överlägsen och negativ inställning till den period och de teologer och filosofer som behandlas. Barth synes vara alltför medveten om hur rätt han själv har och hur fel den tid han betraktar hade för att kunna fullfölja sitt program och skriva en verklig idéhistorisk framställning av 1800-talets teologiska tänkande.

Barth sitter i stället på verandan till sitt självtimrade hus och kåserar över de tänkare och tänkesätt som falla inom hans synkrets, då han blickar ut över de två senast förflutna århundradena. Och för den som släpper kravet på uppvisade historiska sammanhang och klart preciserade tankegångar är han högst underhållande att lyssna till. Med en vid synkrets behärskar han suveränt och en smula självsvåldigt stora områden, och med den största lätthet finner han slående uttryck och träffande bilder. Man har visserligen en känsla av att han begagnar alldeles för många ord, och exemplen tynga stundom framställningen. Likväl är det på det hela taget en mycket rolig bok, som förmedlar något av det muntliga föredragets friskhet och uttrycksglädje. Också är det två föreläsningsserier, bägge f. ö. ofullbordade, som ligga till grund för boken.

Av de båda föreläsningsserierna är den första, i boken kallad »förhistoria», den längsta. Det är en kulturfilosofisk framställning, som inledes med en karakteristik av upplysningen och av teologiens ställning under 1700-talet. Över Rousseau, Lessing, Kant, Herder och Novalis följes sedan romantikens utveckling ur upplysningen fram till Hegel. Enligt den ursprungliga planen skulle framställningen fått sin avslutning i ett kapitel om Goethe, men detta har aldrig blivit skrivet; Barth överlämnar åt läsaren att själv fundera ut, hur det skulle



gestaltat sig. I den andra, något kortare serien, som kallas »historia» i boken, presenterar Barth en kavalkad, som till övervägande delen består av tyska professorer i teologi, från Schleiermacher till Ritschl. Även denna serie är oavslutad. Den skulle ha sträckt sig fram till Troeltsch och hans samtida, d. v. s. till Barths omedelbara föregångare, men Ritschl står nu som den siste i raden. Som ett exempel på proportionerna i boken kan nämnas, att sju sidor ägnas åt Ritschl, medan framställningen av Rousseau sträcker sig över mellan femtio och sextio sidor, och att ungefär lika stor uppmärksamhet ägnas åt såväl Kant som Novalis och Hegel som åt Schleiermacher. Barths intressen äro på intet sätt trängt fackteologiska.

Det kåserande framställningssättet och de två delarnas ofullbordade karaktär i förening med det rätt lösa sammanhanget dem emellan gör det svårt att fånga framställningens samlande synpunkter. Vad det hela går ut på tycks vara ungefär följande.

Det grundläggande draget i 1700-talet finner Barth vara ett människans självförtroende och en hennes själv tillräcklighet, vari hon tillskriver sig själv och sin förmåga en absolut och oinskränkt betydelse. Detta kom till uttryck i en suveränt gestaltande och formande verksamhet på kulturens alla områden. I en snabb överblick över 1700-talets kulturliv, en översikt i vilken Barths mångsidiga orientering och spirituella framställningskonst komma till sin fulla rätt, söker han visa, hur denna inställning avspeglar sig i politiken och samhällstänkandet, i arkitekturen och moderna, i förhållandet till naturen och historien, i den pedagogiska inställningen och i föreningslivet, i musiken samt i filosofien, där han i Leibniz och dennes monadlära ser det mest typiska uttrycket för 1700-talsmänniskans själv tillräcklighet. I den följande utvecklingen lägger Barth naturligt nog stor vikt vid Rousseau. Han ser i honom ursprunget till en inställning, i vilken den för 1700-talet karakteristiska inställningen visserligen är övervunnen, men övervunnen genom att själv tillräckligheten blivit driven till sin spets i frihets känsla och självförsjunknenhet. Kulmen på upplysningens och romantikens utveckling utgöres enligt Barth av Goethe, och meningen hade väl varit att i det oskrivna kapitlet om Goethe framställa honom som »das vollkommene Weltkind».

Vad religionen och teologien beträffar medförde 1700-talsinställningen enligt Barth en humanisering av kristendomen, som framför allt tog sig uttryck däri, att kyrkan definitivt förstatligades och att kristendomen blev förborgerligad, moralistisk och intellektualistisk, samtidigt som den förinnerligades och fick en individualistisk prägel. Och därmed äro, menar Barth, de faktorer givna, som å ena sidan behärskat hela den följande utvecklingen fram till Ritschl, om inte längre, men som å andra sidan genomgående hindrat teologerna under 1800-talet att komma till rätta med kristendomen, sådan den enligt Barth i själva verket är beskaffad och enligt hans uppfattning också framställdes av reformatorerna. Med dessa synpunkter såsom ledande låter Barth sedan raden av de tyska teologiprofessorerna passera revy i en serie relativt fristående små monografier.

De synpunkter, som Barth lägger till grund för behandlingen och bedöm-

ningen av sitt material, äro skäligen summariskt fattade och föga preciserade. Det är därför svårt att ta ställning till dem. Allmänt sett ter det sig dock inte fullt befogat och inte heller särskilt fruktbart att betrakta dessa teologer och filosofer på 1700- och 1800-talet som på det hela taget vilseförda och fångna i antropocentriska tänkesätt. Riktigare förefaller det vara att betrakta dem, som om de var och en på sitt sätt men också i anslutning till varandra i en relativt enhetlig tradition hade framlagt tänkvärda lösningsförsök till en mångfald teologiska och filosofiska problem, vilka blivit ställda men icke lösta genom reformatörerna och vilka alltjämt på intet sätt äro definitivt lösta. Barth framlägger inte sin egen ståndpunkt i denna bok, utan förutsätter den. Men de antydningar han ger liksom även den tribut han betalar åt den av honom blott endels begripne Hegel — den ende som han egentligen visar någon respekt för — komma läsaren att sätta ifråga, om Barth i grund och botten själv är så helt oberoende av den problematik han menar sig vara höjd över. I varje fall känner man efter studiet av Barths framställning ett rätt starkt behov av en djupare inblick i den ifrågavarande traditionen inklusive Barths egen åskådning, en analys av dess filosofiska förutsättningar och dess såväl systematiska som historiska sammanhang. Som en framställning av den protestantiska teologiens historia under 1800-talet har Barths bok otvivelaktigt sina brister, vilket dock ingalunda utesluter, att den är en stimulerande och rolig bok, som bär vittne om sin upphovsmans utan gensägelse stora format.

SVEN EDVARD RODHE.

MARTTI SIMOJOKI: *Julistus ja opetus. Saarnan opetustehtävistä [Om predikans didaktiska uppgift]. Kirjapaja, Helsingfors 1947.*

Assistenten i praktiska övningar vid Helsingfors universitets teologiska fakultet, teol. lic. Martti Simojoki, disputerade i praktisk teologi med ovanstående verk i maj 1947.

I sin *lectio praecursoria* berörde Simojoki frågan om den praktiska teologins uppgift som teologisk vetenskap och konstaterade att först Schleiermacher med sin auktoritet röjde plats för den praktiska teologin vid sidan av andra teologiska vetenskapsgrenar. På sina håll ställer man sig dock alltjämt skeptiskt till frågan om den praktiska teologins ställning som ett självständigt vetenskapligt läroämne. Man kan även lägga märke till att det råder en stor metodisk oklarhet i forskningarna på den praktiska teologins område. Simojoki vill sträva efter metodisk klarhet. Det är kanske på sin plats att med några ord beskriva författarens uppfattning om den praktiska teologins uppgift, ty den har haft sin inverkan på hans arbetes djärva disposition.

Den praktiska teologins egentliga problem är: I vilken mån motsvarar kyrkans verksamhet sitt ändamål under den ifrågavarande tiden? Författaren menar, att den praktiska teologin endast på detta sättet kan fogas in i ett organiskt sammanhang med andra teologiska vetenskapsgrenar. Kyrkohistorien, vilkens forskningsområde ligger nära den praktiska teologins, utforskar kyrkans verk-

samhet i dess historia och i detta nu. Den kyrkohistoriska forskningen skapar förutsättningar för den praktiska teologins forskningsarbete, men den ger icke svar på det ovannämnda grundproblemet i praktisk teologi. Exegetiken och den systematiska teologin skapa även för sin del förutsättningar för den praktiska teologin för att analysera och värdera kyrkans verksamhet.

Kan vetenskapen värdera? Kan vetenskapen annat än konstatera? På dessa frågor svarar författaren genom att hänvisa till att den spekulativa godtyckligheten i denna värdering kan undvikas, om man först med exegetikens och systematikens hjälp utforskat vad kyrkan är, och om man först därefter ställer frågan, hur kyrkans verksamhet motsvarar kyrkans grundvalar.

Genom att följa dessa intentioner kommer författaren att välja en metod, där han förenar kyrkokunskap och bibelforskning. Först analyserar han den moderna finska predikan (ända från tiden strax före sekelskiftet) med särskild hänsyn till dess didaktiska uppgift. Närmast fäster författaren i denna del av forskningen sin uppmärksamhet vid de faktorer, som inverkat på de didaktiska motivens ställning i den moderna finska predikan. Denna analys ger dock ännu ingen grundval för frågans principiella lösning, utan författaren har sedan ägnat andra delen av sin avhandling åt en biblisk-systematisk framställning, där predikans didaktiska uppgift granskas i NT:s ljus. Förf. hävdar den ståndpunkten att den psykologiska eller sociologisk-kulturhistoriska aspekten icke kan anses vara tillräcklig, när man analyserar predikans uppgift. Först NT ger oss möjlighet att visa, vilken uppgift det didaktiska elementet skall ha i den kristna förkunnelsen och hurudant det kvalitativt skall vara.

Fastän avhandlingen på grund av brist på monografier på det ifrågavarande forskningsområdet blivit blott en torso (förf. gör nämligen ej någon jämförelse mellan forskningsresultaten i avhandlingens tvenne delar utan låter dem vara liksom två skilda studier) innehåller den dock många värdefulla synpunkter. I sin framställning av den finska predikan har förf. gått igenom ett omfattande material, och han har genom sin analys fört forskningen ett långt steg framåt. Även i bokens andra del har förf. pekat på många viktiga problem. Särskilt intressant är hans analys av förhållandet mellan predikans »uppbyggliga» och »didaktiska» element. Författaren hänvisar där till Odebergs forskningar och understryker, att uppbyggelse som ett nytestamentligt begrepp icke betyder tillväxande i det individuella troslivet, utan att den behärskande aspekten är alltid församlingen som helhet, dess tillväxt och befastande. Det didaktiska elementet kommer ofta på orätt plats i den moderna förkunnelsen därför, att man i predikans teori på psykologiskt sätt utgår från människan eller ifrån nutiden, men utgångspunkten är då icke den bibliska, att predikans uppgift är att bygga upp Kristi kyrka, Kristi kropp.

Som en allmän iakttagelse framställer författaren, att det didaktiska elementet i den finska predikan under de senaste årtiondena betydligt förtunnats. Om vi skola vänta en återgång till de nytestamentliga aspekterna i frågan om förkunnelsens uppgift, och om vi alltså kunna vänta en predikans renässans, måste detta innebära att predikans didaktiska uppgift blir mera betonad än fallet är i vår tid.

K. V. L. JALKANEN: *Karl Barthin käsitys teologian tehtävistä [Karl Barths uppfattning om teologiens uppgift] I. 1909—1924. Teologiska litteratursällskapet, Helsingfors 1947.*

Diskussionen om teologins uppgift stod för litet över 10 år sedan i den skandinaviska teologins brännpunkt. Den finska teologin deltog inte nämnvärt i denna diskussion. Nu har dock frågan tagits upp även i Finland i K. V. L. Jalkanens doktorsavhandling, som även ger bidrag till den diskussion om Barths teologi, som i Finland börjades av domprosten A. Ahtola. Barth har tydligen mer uppmärksammats i Finland än t. ex. i Sverige.

Avhandlingen är första delen i ett forskningsarbete, vars slutresultat skall framläggas tillsammans med författarens eget principiella ställningstagande till Barth i arbetets andra avdelning, vilken utlovats under närmaste framtid.

Författarens huvudintresse är inriktat på det genetiska problemet. Han vill ge ett bidrag till forskningen angående Barths utvecklingsprocess. Hans påstående är, att man i systematiska arbeten för mycket blandat samman lösryckta citat från Barths olika utvecklingsstadier.

Jalkanen skiljer inom den i rubriken nämnda tidsperioden huvudsakligen mellan två utvecklingsfaser. Den första fasen omfattar åren 1909—1916. Han påvisar, att Barth under denna tid är beroende av den schleiermacherska traditionen. Enligt Barth skulle då teologin ge uttryck åt den religiösa upplevelsen. Den andra fasen omfattar åren 1916—1924, då Barth framställer kritiken mot den »modernistisk-traditionalistiska» uppfattningen och ställer upp antitesen mot psykologism och historicism och slutligen kommer fram till tesen: Teologi är Ordets förkunnelse.

Den sistnämnda tesens innehåll har icke närmare preciserats i avhandlingen, utan Jalkanen påpekar i arbetets slutparti, att Barths definition av teologins uppgift blivit en annan än den var under den s. k. andra fasen. Från sin antites mot den »modernistisk-traditionalistiska» uppfattningen har Barth enligt författaren aldrig avstått. Antitesens objekt har blivit densamma, ehuru tesen blivit en annan.

I denna del av arbetet vill Jalkanen närmast påstå, att denna antites inte tillräckligt beaktats i den nordiska teologin, särskilt ej i den lundensiska teologin. Den »modernistisk-traditionalistiska» uppfattningen av teologins uppgift har sin blomstringsperiod i Norden nu, och fastän den lundensiska teologin enligt Jalkanen icke uppkommit som en motståndsrörelse mot barthianismen, har den dock »de facto blivit en reaktion emot Barths påverkan, en kraftfaktor som måste övervinnas av den barthianska uppfattningen, om denna överhuvud skall lyckas få fotfäste i Norden.»

Vad menar då författaren med den »modernistisk-traditionalistiska» uppfattningen om teologins uppgift, en uppfattning som bl. a. enligt Jalkanen representeras av den s. k. lundensiska teologin? Jalkanen menar att det har uppkommit en consensus i denna fråga i 1800- och 1900-talets teologi. Enligt denna är teologins uppgift att utforska religionen. För att bevisa denna tes samlar författaren en antologi ur den nämnda tidens dogmatiska huvudverk och konstaterar

utan någon närmare analys att bl. a. följande teologer representera denna consensus: Schleiermacher, Marheineke, Philippi, von Hofmann, von Frank, Kähler, Ritschl, Heinrici, Herrmann, Nygren och Dibelius. Att Luther inte delar denna consensus tror sig författaren kunna visa med ett enda Luthercitat: »In Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei» (W. A. I, 362).

Avhandlingens Akilleshäl torde vara att finna däri, att författaren behandlar hela den icke-barthianska teologin såsom en enhet. Hur godtycklig denna konstruktion är kommer till synes bl. a. därigenom, att författaren anser Nygren vara en typisk representant för den »modernistisk-traditionalistiska» falangen, vilkens grundläggande kännetecken säges vara, att objekten för dess forskning är homo religiosus. »I dessa uppfattningar, vilka nyanser de än innehålla, finns ett grunddrag: religionen grundas på en i människonaturen medfödd egenskap eller förmåga, som i sig själv är gudomlig eller i alla fall besläktad med det gudomliga» (s. 33). Dylika påståenden skulle behöva en betydligt kraftigare bevisning än författarens sätt att hänvisa till Nygrens bok »Religiöst apriori» och hans egen misstolkning av detta arbete.

Författarens framställning är vad stilen beträffar ofta glänsande och hans rika kunskaper komma mångenstädes fram. Analysen av Barth är intensivt gjord och författaren får fram huvudlinjerna i Barths uppfattning i denna fråga. Det önskemålet ville man dock rikta till författaren, att han i sitt arbetes andra del mera skulle befria sig från Barths frågeställningar och noggrannare analysera de stora problem (uppenbarelse och historia, tro och vetande, Ordet och inkarnationen etc.), som man icke kan komma ifrån, när man skall definiera teologins uppgift. På det området har man redan arbetat länge här i Norden, och man har redan lämnat det stadiet, där man beundrar den mystiska halvskymning och obestämda paradoxalism som ofta är utmärkande för Barth i dessa frågor. Författaren tycks vara allt för säker på en Barth-renässans här i Norden.

AARNE SIIRALA.

ALFRED DE QUERVAIN: *Ethik I. Die Heiligung, 2:dra uppl. 482 sid. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1946.*

Skönt de förste to Bind (foruden »Die Heiligung», »Kirche, Volk, Staat», 1945) af Alfred de Quervains store paabegyndte Fremstilling af den kristelige Etik allerede i nogen Tid har været tilgængelig for Offentligheden, er det dog ikke ubetimeligt at henlede lutherske Teologers Opmærksomhed paa dette Værk — og her først og fremmest paa 'Die Heiligung', der bringer de principielle Synspunkter.

Det er en overordentlig inciterende og fængslende Bog, Quervain her har skænket den teologiske Verden. Desværre skæmmes Bogen af at være skrevet i et meget tungt Sprog, hvortil yderligere kommer, at Quervain ikke overbebyrder Læseren med nøjagtige Definitioner af saavel sine egne som Modstanderens Positioner. Tankegangen virker ofte ret springende, men den, der ikke vil sky Anstrengelsen med at arbejde sig gennem Bogen, vil blive rigeligt belønnet.

Hvad Quervain har paa Hjerte, træder nemlig trods alt overordentligt klart frem. Hvad der virker saa uendeligt tiltalende ved Bogen, er, at Quervain ikke ønsker at plædere for en bestemt Retning eller System, men slet og ret at fremlægge, hvad han har hørt Skriften tale til sig i sin Præstegerning og i sin teologiske Lærergerning. Hans Bog vil være en Hjælp for den, 'der im Nachdenken über ethische Fragen oder richtiger, über unsere Heiligung, über das Tun des Willens Gottes zu christlicher *Zucht* zurückkehren, aus der Zuchtlosigkeit unseres Denkens und Redens heraus will' (p. 5). Hans Arbejde vil tjene Forkyndelsen til 'unser versuchtes Geschlecht, für Christen, die gekämpft haben und der Versuchung erlegen sind, für Christen, die versucht worden sind, die gefallen und doch in ihrem Fallen gehalten worden sind und die Versuchung erkannt haben' (p. 16). Bogen vil være en Udlægning af Bibelens Tale om Lov og Evangelium, og de Konsekvenser, det har for Kirken i dens konkrete Situation i Dag. Quervain vil i sit teologiske Arbejde være skriftbunden.

Dette betyder nu ikke, at Quervain ikke anerkender, at han har haft Vejledere til at hjælpe sig i Forstaaelsen af, hvad Bibelen har at sige. Han ønsker at lade sig vejlede af Reformationen; Gang paa Gang henviser han til Luther, men først og fremmest Calvin og Heidelbergerkatekismen nyder hans store Bevaagenhed. Quervain ønsker at gøre Reformationens Anliggende til sit, men netop dette, mener han, betyder, at han maa kritisere Reformatorerne — og selvfølgelig er det her Luther, der i første Række maa staa for Skud. En afgørende Hjælp i sit Forsøg paa at klare sig, hvad Reformationen vilde, vil Quervain nu finde hos Kohlbrügge, som ustandseligt og saa godt som altid med Bifald citeres — og med ham fremtræder endelig Karl Barth som Quervains store Lærefader, idet han ganske staaer i den Problemstilling, som f. Eks. er afstukket af Barth i hans lille Programskrift 'Evangelium und Gesetz' 1935, (Quervain refererer saaledes til det in toto, p. 248). Ja, man kan vel rent ud sige, at Quervains Arbejde er en selvstændig Udførelse af de Ansatser til en teologisk Etik, der foreligger i Karl Barths teologiske Arbejde.

Afgørende for Forstaaelsen af Quervains Grundsynspunkt er, at der ikke kan gives nogen selvstændig Etik, der kan udgaa fra Menneskets Fornuft eller Instinkt eller Skabelsesordningerne, men at en kristen Etik er eksklusiv teologisk og som saadan skriftbundet, fordi den kun vil vide af Guds Aabenbaring i Jesus Kristus. At tale om en kristen Etik eller som Quervain foretrækker at kalde det for at undgaa enhver Tvetydighed: 'die Heiligung' er at tale om Guds Folks Vej i denne Æon mellem Kristi Opstandelse og Parusi. En teologisk Etik kan faktisk ikke være andet end en Udlægning af Ex. 19, 5—6: »Hvis I nu vil lyde min Röst og holde min Pagt, saa skal I være min Ejendom blandt alle Folkene, thi mig hörer Jorden til, og I skal blive mig et Kongerige af Præster og et helligt Folk.»

At høre Guds Folk, Kristi Legeme, til, er nu ikke noget, der er naturgivet eller hörer Menneskets egne Muligheder til, men det sker kun ved en Guds Udvælgelse, ved Guds frie Naade, som den möder Mennesket i Kristus. Gennem ham kalder Gud sit Folk sammen, og i Kristus har dette Guds Folk hele Livet. Ved Guds Naade er Mennesker kaldet ud af denne Syndens Verden til Tro paa Gud og til

at være Guds Tjenere, der i Ord og Gerning takker og priser Gud for hans Naade. Dette er en Hovedtanke hos Quervain, at Helliggörelsen bestaar i en Lovprisning af Guds Pagttroskab. Helliggörelsen er ikke noget fra Forsoningen forskelligt, overladt til Mennesket selv, men den er indesluttet i Guds Naade, ogsaa den vederfares Mennesket 'in Christo' — og paa dette skal alt Eftertryk lægges. Quervain tilsigter faktisk ikke andet i sit Arbejde, end en Udførelse af, hvad dette 'in Christo' betyder for Menneskets Helliggörelse.

Intet kan nemlig udsiges om Mennesket eller Menneskelivet i sig selv, dette vilde være at lösrive Mennesket fra Guds Aabenbaring, fra Gud selv. Hvad den Kristne er, saavel retfærdiggjort som helliggjort, kan kun siges ud fra, hvad Kristus er og har gjort: '*die Frage nach dem Menschen und seinem Zeil ist die Frage nach Christus*' (p. 62). Kun ud fra Kristologien kan der gives en virkelig Antropologi. Kristus er derfor Helliggörelsens Begyndelse og Ende. Hvad Kristus er og gör, bliver gennem Helliggörelsen den troende til Del. Helliggörelse er et Liv i Troen paa Kristus. Quervain vil hævde en *ethica crucis*: kun ud fra Kristi Kors og den korsfæstedes Gerning for og med Syndere forstaas, hvad Helliggörelse er. Rom. 6 er for ham ganske afgörende, naar det gælder en ret Forstaaelse af, hvad kristen Etik er. At blive korsfæstet og oprejst med Kristus er ikke det omvendte Menneskes Gerning — Kristus fremstaar ikke for den troende som Ideal — men det er Kristi eget Værk. Den, der er korsfæstet og oprejst med Kristus, er krævet af Gud til at vandre i Aanden. Dette er ikke, inskærper Quervain, en Slags intuitivt, instinktmæssigt Liv, men da Helligaandens Gave er bundet til Guds Ord, maa den helliges Vandel være en Vandring i Guds Ord, Lydighed mod Guds Bud. Aandens Frugt bestaar ikke i en religiös Personlighed, ej heller er den moralske Dyder, der har en Værdi i sig selv, men den er 'nur Ausdruck eines sich Bewegens im Lobpreis der in Christo geschehenen Heiligung, in der Erwartung des kommenden Heils' (p. 132).

Gud har i sin frie Naade kaldet Mennesket til at være sin Tjener, men i denne hans Tjeneste er han ikke overladt til sig selv. Gud kræver nemlig Mennesket ganske konkret gennem den i Skriften aabenbarede Lov. Det betyder ikke, mener Quervain, at Mennesket saaledes göres til en Lovens Træl. Loven har ingen selvstændig Plads, den er indesluttet i Evangeliet. Det er den naadige Pagtens Gud, der gennem Loven kalder Mennesket til at prise sine Velgerninger og sin Pagttroskab. Idet Loven er omsluttet af Evangeliet, drejer det sig 'um den getrosten Wandel eines Menschen, der die *Barmherzigkeit Gottes* in seinem Reden und Tun, da wo er ist, preisen darf' (p. 154). Loven er den naadige Guds guddommelige Gave — og derfor er usus legis tertius Lovens egentlige og fornemste Brug. Netop der kommer Lovens Karakter af 'Trostamt', dens Sammenhæng med Forsoningen, klart til Udtryk. Loven er Udtryk for den gode Hyrdes Regimenter over sine.

Hoveproblemet for Quervain som for Reformationen er Forholdet mellem Lov og Evangelium. At bestemme deres inbyrdes Forhold ret er at löse nutidig Teologis og Forkyndelses Nöd, som netop ses 'in diesem Schwanken zwischen gesetzlicher und autinomistischer Predigt' (p. 283). Quervain's Svar er, at det maa tages ganske alvorligt, at Kristus er Lovens Ende, men det betyder for ham,

at kun i og med Kristus erkendes Loven. Aabenbaring af Loven er Udtryk for den naadige Guds Pagttroskab. Hvad Loven er og vil, erkendes kun i Evangeliet. Lösrives den derfra, betyder det at detronisere den korsfæstede Kristus, der netop ved sit Kors har besejret alle Magterne, 'die Ordnungen und den Lebensbetrieb — Nomos, Eros, Bios' (p. 163). At hævde, at Loven har en absolut eller blot relativ Selvstændighed uden for den korsfæstede Kristus, er at sætte Kristi Kors ud af Kraft, og betyder, at 'die Einzigartigkeit und Einzigkeit des Leidens und Sterbens, des Kreuzes Christi' mis kendes (p. 155). Kristus er alt, kun i ham skænkes sand Menneskelighed, ret Forstaaelse af Naturen og Historien, af Næsten og alt skabt Liv. Derfor mener Quervain at maatte polemisere mod enhver Form for analogia entis og lex naturalis, mod 'Schöpfungsteologie', mod en Virkelighedserkendelse inden for Filosofi og Teologi, der ikke er orienteret ud fra Kristi Kors alene. Denne Polemik mener Quervain at maatte føre for at hævde Kristusaabenbaringens Eksklusivitet, og det er derfor ikke mærkeligt, at denne Polemik under stadig nye Synsvinkler føres paa snart næsten hver Side hele Bogen igennem.

Denne stærke, konsekvente Udførelse af, at Loven alene er indeholdt i Evangeliet om den korsfæstede Kristus, burde gøre det til en Selvfølge, at lutherske Teologer og Præster stiftede Bekendskab med denne i Kraft af Temaet og Behandlingen fængslende Bog, saa meget mere som Quervain ikke som visse andre calvinske Teologer staar selvsikre og bedrevidende over for luthersk Teologi. Han synes at være velorienteret og prøver ærligt at forstaa de Motiver, der gjorde sig gældende i Luthers Forkyndelse og Teologi, og selvom man ikke synes, at han altid har formaaet at afdække dem med tilstækkelig Klarhed i hele sin Dybde, fortjener hans Spørgsmaalstegn til Luther absolut at blive taget alvorligt. Alligevel kan Læseren ikke frigøre sig for det indtryk, at han netop i sin Polemik mod Luther röber, at han ikke har formaaet at fremstille hele det bibelske Budskab, at hans egen Udførelse af Forholdet mellem Lov og Evangelium faktisk betyder en Forkortning af Bibelens Tale. Det hedder saaledes hos Quervain (p. 209), at evangeliske Teologer, der paaberaaber sig Luthers Regimentslære, hævder, at man netop skal indordne sig under denne Verdens Profanitet, hvorimod Quervain vil hævde, at 'die wirkliche Teologie lehrt, dass Gottes Gaben nur im Reich Christi, des Gekreuzigten, empfangen werden (p. 210). Hvad Luther nu vilde, var jo netop at hævde, at det verdslige Liv ikke er noget profant, men Guds gode Skabelse, at Gud handler og virker der, at selv den vantro i sit konkrete Menneskeliv staar i Guds Vold og alene modtager Livet af ham — og denne Tro paa Gud som Skaberen udtrykker Luther da i Regimentslæren, i Bestemmelsen af Forholdet mellem Lov og Evangelium.

Gennem denne Polemik mod Luther kan Læseren ikke frigøre sig for det Indtryk, at den store grundliggende Fejl i Quervain's Arbejde er, at Tanken om Gud som Skaberen og Verden som Guds skabte Verden faktisk ikke fastholdes i hans Teologi. Spørgsmaalet om Skabelsen er nu ikke et locus, som man kan fastholde uden Forbindelse med den övrige Fremstilling af den kristne Tro, men Fastholdelsen eller Benægtelsen deraf griber ganske afgørende ind i Forstaaelsen af *hele* Teologien og betinger saaledes en ganske bestemt Opfattelse af Aaben-



baringens Karakter, af Inkarnationen, Skriften, Kirken, ja selve Eskatologien — og dermed en bestemt Forstaaelse af Helliggörelsen. Og hvormeget man end synes at kunne lære hos Quervain, bliver dog det Spørgsmaal tilbage, om hans faktiske Fornægtelse af Gud som Skaberen af det konkrete Menneskeliv ikke betyder, at det ikke er lykkedes ham at fremstille det bibelske Budskab i hele sin Fylde.

Men det er vel heller ikke den ringeste Ros, der kan blive et teologisk Arbejde til Del, at det sætter os i Gang, bort fra os selv og vore egne faste teologiske Positioner, hen mod Bibelen for selv at höre, hvad den siger — og den Ros fortjener Quervain's Bog, for andet vil den ikke hjælpe os til.

TORBEN CHRISTENSEN.

#### UR TIDSKRIFTERNA 1947

Tre av uppsatserna i *Kyrkohistorisk Årsskrift* (Uppsala), årg. 47, behandla medeltidsproblem: G. Carlsson, »Jungfru Marie psaltares brödraskap i Sverige» är »en studie i senmedeltida fromhetsliv och gilleväsen», men belyser även reformationstidens brytning mellan gammalt och nytt. — B. Sundklers artikel om Iona och Rom redogör för den nyare forskningen i England om hur Skottland och England kristnades. Man lägger bl. a. vikt vid de förut föga beaktade missionsförsöken från Rom, som föregingo de keltiska. — S. Kroon klargör innebörden i den medeltida termen *festum terrae* med motsvarigheterna landsfest, landheligt och visar hur man firade de helgdagar, som därmed avses. De två återstående uppsatserna avse stormaktstiden: S. Göransson, »Sverige och bekännelsefrågan vid den westfaliska fredskongressen 1645—48» belyser Sveriges inställning till unionssträvandena. De svenska delegaterna förhindrade Fredrik Wilhelms försök att få de reformerta erkända som anhängare av Conf. Aug. — F. Peterssons undersökning (Rättegången mot superintendenten Oldekop) avser händelser på Ösel under Karl XI:s förmyndarregering.

Under rubriken Meddelanden och aktstycken behandlas följande ämnen: Angermannus' visitationsformulär 1596 (S. Lindholm), hälsingeläseriet (H. Gladh), 1868 års kyrkomöte (brev från deltagare däri) (S. Ölander), Lord Radstocks verksamhet i Sverige (T. Bergsten).

Recensionsavdelningen är mycket rikhaltig och omfattar både svenska och utländska arbeten. Utförligt behandlade äro bl. a. K. Barth, *Die prot. Theologie im 19. Jhd*t (H. Lindroth), N. Karlström, *Kristna samförståndssträvanden* (K. B. Westman) samt R. Johannesson, *Person och gemenskap* (S. von Engeström).

*Ny Kyrklig Tidskrift* (Uppsala), årg. 16: R. Josefsson rec. under titeln *Neologi och romantik* E. Liedgrens arbete, VI: 2 av Sv. Kyrkans historia samt ett danskt arbete om Wallin (K. Koch, J. O. Wallin). Samme förf. publicerar en studie i P. Fjellstedts teologi (Hedningarna och saligheten). — B. Sundkler skriver om *Mission och kyrka* (de unga kyrkornas problem); H. Sahlin be-

handlar »Kyrkotanken på apostlarnas tid» (ett studium av Apg:s förra hälft). — I G. Nelsons uppsats om »Den enskilda själavården» beröres bl. a. förhållandet mellan präst och läkare. — H. Lindroth behandlar i en utförlig litteraturöversikt nyare systematisk litteratur.

I *Kristen Gemenskap* (Uppsala och Stockholm), årg. 20, h. 1 o. 2, märkes bl. a. en art. av H. Fuglsang-Damgaard om »Kyrkan på tröskeln till atomtidsåldern», vari den nyare fysiken sättes i relation till teologin. — Om ett nyligen företaget besök hos Främre Orientens kyrkor berättar Y. Brilioth (h. 1). — K. E. Skydsgaard skriver om Folkekirken — dens Mulighed og Fare (h. 2).

*Credo* (Uppsala och Stockholm), årg. 28, innehåller en art. av T. Lundén om Birgittaofficier och Birgittadikter, vari återgives en legend av N. Hermansson samt de poetiska partierna ur tvenne officier till den hel. Birgittas ära. De senare meddelas både i original och översättning (h. 3 o. 4). — Frans Werfels Theologumena behandlas av R. Braun (h. 1), J. Gerlach skriver om katolska kyrkan och den sociala frågan (h. 2), T. Magnusson om kyrkan och konsten (h. 1).

*Dansk Teologisk Tidsskrift* (Köpenhamn), årg. 10: N. K. Andersson ger i h. 1 och 2 en historisk framställning och tillika en karakteristik av Confessio Hafniensis (de danska reformatorernas ursprungliga, men sedan icke använda bekännelse). I synnerhet behandlas förståelsen av skriften under jämförelse med Luthers och Zwinglis uppfattning. — Om det andliga och världsliga regementet hos Luther skriver R. Hauge. Urkristendomens syn på samma fråga behandlas av Hal Koch i uppsatsen »Kirke og Øvrighed indtil Konstantin den Store», delvis i anslutning till den nyare forskningen ang. det urkristna kyrkobegreppet. Han betonar att förföljelserna skedde, icke därför att de kristna satte sig upp emot den rom. staten utan endast därför att de tillhörde »nomen christianum». — I h. 3—4 framlägger A. Richardsson den anglikanska synen på frågan om naturlig och uppenbarad lag (även hållet såsom föredrag i Teol. fören. i Lund) och i samma h. skriver K. Koch om svenska nutidspsalmer och de danska psalmboksförslagen. — Bland recenserad litteratur märkes A. G. Hebert, *The Throne of David* (E. Thestrup-Pedersen) och K. Barth, *Die prot. Theologie im 19. Jhdt* (N. H. Søre).

*Norsk Teologisk Tidsskrift* (Oslo), årg. 48, innehåller ett mindre bidrag av A. O. Johnsen ang. klosterväsendets ålder i Sverige och Norge med anledning av en undersökning av N. Ahnlund (h. 1). — En instruktiv art. av T. Boman framställer skillnaden mellan israelitiska och grekiska tankeformer i den äldsta kristendomen i anslutning till A. Nygren, *Den kristna kärlekstanken* och O. C. Quick, *The Gospel of Divine Action* (h. 2). — G. Sverdrup publicerar sin installationsföreläsning om individ och gemenskap i religionen och T. Godal skriver om Begrep og virkelighet, en behandling av kunskapsteoretiska problem, som ha samband med exegetiken (h. 4). — II. delen av Chr. Ihlens dogmatik rec.

av J. B. Hygen (h. 1) och »Lunds Domkyrkas historia» av A. O. Johnsen (h. 3).

*Tidsskrift for Teologi og Kirke* (Oslo), årg. 18, innehåller flera exegetiska specialundersökningar, t. ex. om nattvardsinstiftelsen enl. Luk. av I. P. Seierstad — L. Aalen publ. ett »bidrag til rettferdiggjørelseslaeren på bakgrunn av luthersk laeretradisjon» (h. 1 och 2). Vidare skriver O. Tillilä om »Karaktärsdrag hos den finska pietismen», varvid han söker framställa dess särart med utgångspunkt från Luthers tankar om conformitas Christi i deras avgränsning från imitatio-fromheten. Den finska pietismen karakteriseras såsom conformitaskristendom (h. 3).

*The Modern Churchman* (Oxford), vol. 37, publicerar i nr. 7—12 föredrag från Modern Churchman's Conference 1947, vilka huvudsakligen beröra nutidsfrågor i belysning av den liberala kristendomssyn, som präglar denna tidskrift. Bland dessa uppsatser märkas G. L. H. Harvey, Marriage and Divorce och R. Shaw, Ordination of women. Andra behandla olika sociala frågor i deras relation till det kristna kärleksbudet (jämlighet, förmögenhet, makt). — Nr. 2 i samma vol. tar upp frågan Vad är existentialism?, har en art. om liberalism samt bl. a. en avvisande rec. av C. S. Lewis' bok om under (Miracles: A Preliminary Study, 1947).

*The Eastern Churches Quarterly* (Ramsgate, England), vol. 7, innehåller först och främst en mängd material — både aktuellt och historiskt — rörande orientaliska ortodoxa kyrkor. Men tidskriften är även starkt intresserad av frågor ang. kyrkans enhet. Även romersk-katolska bidrag förekomma, t. ex. en samling teser av J. Lortz, som visar en tysk katoliks syn på Luthers reformation och de nutida möjligheterna till ekumenisk diskussion. — Av störst teologiskt intresse i denna vol. är emellertid ett supplementhäfte med titeln Tradition and Scripture, som i olika artiklar behandlar kyrkofädernas, den ortodoxa och den romerska kyrkans uppfattning i denna fråga. Och A. G. Hebert skriver i sammanhang därmed om »The Anglican Scriptural Theology». Häftet utgör resultatet av en ekumenisk konferens i tidskriftens regi i Oxford 1946 samt en liknande sådan i Mirfield.

I *The Expository Times* (Edinburgh), vol. 59, nr 1—7 (okt. 47—apr. 48) överväger det exegetiska intresset. Bland art. märkas en serie på tre uppsatser om Marriage in the Bible and the Early Christian Church. M. Black skriver om The Problem of the Aramaic Element in the Gospels. — I en avdelning »Contributions and Comments» äro flera mycket kortfattade exegetiska studier sammanförda. I en annan avdelning (Recent Foreign Theology) skriver H. H. Rowley nästan genomgående om nyutkommen, utländsk litteratur.

*Revue Biblique* (Paris), årg. 54, publicerar en längre undersökning av J. Van der Ploeg, Le rôle de la Tradition orale dans la transmission du texte de

l'ancien Testament, som utgår från H. S. Nybergs banbrytande tankar om den muntliga traditionens betydelse, men kommer till den avvikande slutsatsen, att den muntliga traderingen redan före exilen ersatts av den skriftliga (h. 1). Samme förf. skriver även om Hebr.-brevets användning av G. T. (h. 2). — Två art. av A. Feuillet behandla Jonabokens källor och innehåll (h. 2 o. 3). Joh. 21 undersöker litterärkritiskt av M.-E. Boismard (h. 4) och tre andra uppsatser utgöra studier över psalmtexter. — Tidskriften ägnar flera art. åt publicering av utgrävningsresultat samt åt palestinsisk geologi och geografi. En botanisk uppsats (om liljorna på marken) saknas icke heller. — H. Sahlins och G. A. Dannels avh. recenserar och flera andra svenska avh. refereras i avdelningen Bulletin. På det hela taget omnämnas de svenska arbetena mera uppskattande här än i t. ex. *Journal of Bibl. Literature*.

*Verbum Caro* är en ny, kvartalsvis utkommande tidskrift (fortsättning av en tidigare, »In Extremis»), utgiven i Neuchâtel under redaktion av Jean-Louis Leuba. Den utgår närmast från det läge, som främst kännetecknas av Karl Barths teologiska verksamhet, och vill från denna utgångspunkt belysa teologiska och kyrkliga frågor. Från den vertikala linje, som kännetecknar Barths perspektiv på kristendomen, vill man nå fram till horisontala plan, där kristendomen realiserar sig i rummet och tiden (*Horizontalité nécessaire*). Det är därför signifikativt, att den första art. (av tidskriftens red.) behandlar kyrkoproblemet hos Karl Barth och efterlyser hos honom en verklig lärouppfattning om den kyrka, som även Barths förkunnelse förutsätter. — I vol. 1 medverkar vidare professorn i juridik i Bordeaux J. Ellul med kommentarer till Nürnbergprocessen. Samme förf:s »Le Fondement théologique du Droit» recenserar. — Frågan om barndopet behandlas såsom aktuellt problem inom franska reformerta kyrkan, och T. Preiss skriver om barndopet och N. T. med slutsatsen, att barndopet är möjligt och normalt i en kristen familj och när möjligheter finnas till en kristen uppfostran.

Förutom vetenskapliga art. innehåller denna tidskrift även en avdelning »La vie de l'Eglise», som innehåller och kommenterar kyrkliga nyheter från kyrkor och fakulteter med franskt språk.

I *Journal of Biblical Literature*. (Philadelphia), vol. 66, behandlar H. J. Schoeps, i anslutning till Matt. 19,8, åsidosättandet av ett mosaiskt bud genom återgång till en äldre, vid skapelsen given lag i en art. med titeln *Restitutio Principii as the Basis for the Nova Lex Jesu*. — O. A. Piper skriver om 1 Joh. och Didache. C. H. Dodds nya komm. till Joh.-brevet recenserar. — C. C. Mc Cown undersöker befolkningstätheten i det gamla Palestina. Den hebreiska metern (S. T. Byington) och den genealogiska metoden för att återställa den ursprungliga texten (E. C. Colwell) äro likaledes föremål för undersökningar. Det allmänna läget för det exegetiska studiet behandlas i en uppsats av L. Waterman. — I övrigt utgöras artiklarna mestadels av specialundersökningar över såväl gammal- som nytestamentliga textproblem.

I den omfattande rec.-avdelningen, som omväxlande behandlar gammal- och nytestamentliga exegetiska arbeten, anmälas svenska arbeten av Danell, H. Fred-

riksson, Gerleman, S. Hansson, Fridrichsen, H. Almquist, Edsman och Ringgren.

*The Harvard Theological Review* (Cambridge, Mass.), årg. 40, ägnar sig huvudsakligen åt fornkyrkliga och patristiska problem. Här föreligger en uppsats av Martin P. Nilsson om Greek Mysteries in the Confession of St. Cyprian, vari C:s beskrivning av de hedniska mysterierna analyseras och jämföres med det som ur andra källor är bekant om dessa. Vidare märkes bl. a. en utförlig uppsats om Theofilus av Antiokia av R. M. Grant. — Men andra ämnesområden beröras även, t. ex. »The Problem of Human Self-Transcendence in the Dialectical Theology» (H. B. Kuhn). — Ett tioårsregister 1937—47 ingår i denna årgång.

*The Journal of Religion* (Chicago), vol. 27, innehåller tvenne artiklar om den teologiska metodens problem av E. A. Burtt och P. Tillich. Vidare förekommer en diskussion om kalvinismen i den nutida amerikanska teologin i anslutning till en art. av C. Bouma, som beklagar att den gamla kalvinismen i stort sett försvunnit ur denna teologi. Hans kritiker erkänna samma faktum men se det som ett oundvikligt och fördelaktigt historiskt framsteg (h. 1). — J. Wach skriver om religionshistoriens plats i teologins studium (h. 3), D. D. Williams om »Brunner and Barth on Philosophy» samt M. Fitzpatrick om »Kierkegaard and the Church». Aktuella teologiska problem behandlas i »The Genius of Protestantism» av B. E. Meland (h. 4). — Svenska avh. av bl. a. H. Sahlin, H. Almquist och Riesenfeld äro föremål för rec.

I *The Lutheran Church Quarterly* (Gettysburg), vol. 20, märkes en bibel-teologisk uppsats om rättfärdiggörelsen enligt Paulus av J. H. Sardeson. — En översättning och utförlig kommentar till Luthers företal till Lilla katekesen publiceras av G. K. Wiencke. Ett kapitel av E. G. Gulins herdabrev är här översatt till eng. (Guidance for the Cure of Souls) (h. 1). — J. C. Mattes skriver »A Reply to Karl Barth on Baptism» och visar den stora skillnaden icke blott mellan B. och Luther utan även mellan B. och Calvin i denna fråga (h. 2). — En intressant studie av E. W. Hammer, »Is Bach Music Lutheran?», återger bl. a. en förteckning över Bachs efterlämnade bibliotek (h. 3). »Has Paul Gerhardt been forgotten?» är en annan studie av samme förf. — I sista h. märkes en uppsats av A. C. Knudten om »T. Kagawa and Modern Japan». W. Elerts art. i samma h., The authority of the Bible in the Church, är en översättning av kap. 6 i hans bok *Der christl. Glaube* (1941).

*Theology Today* (Princeton), vol. 4 (april 47—jan. 48), ägnar liksom föregående årg. stort utrymme åt analysen av det närvarande teologiska läget. Som det utmärkande anges, att teologin synes arbeta sig fram mot något annat än det som är givet i enskilda bestämda riktningar (Theology in Travail). O. A. Piper framställer som särdeles betydande de fyra riktningar, som han betecknar med namnen Lutherrenässansen, den dialektiska teologin, den sakramentala realismen och den nya biblicismen (h. 1). — W. E. Houghton betonar i en art. om Kingsley och Newman nödvändigheten av att gå bakom motsättningen

liberal-konservativ tillbaka till reformationens arv (h. 1). Den liberala teologin analyseras i ett par olika artiklar, som vilja undersöka både dess styrka och dess svagheter (h. 1 o. 4).

Med anledning av Amsterdam-konferensen skola fyra nr med början i h. 3 av denna vol. behandla frågor rörande kristendom och kyrka i det närvarande världsläget. E. Brunner publ. en art., *One Holy Catholic Church*, vari han betonar, att kyrkan är gemenskap och opponerar mot alla former av kyrklig institutionalism (h. 3). — W. Pauck behandlar skillnaden mellan romersk katolicism och protestantism, men förenklar den avsiktligt såtillvida, att han ställer Roms sakramentalism gentemot reformert uppfattning med uteslutande av anglikansk och luthersk sakramentsuppfattning. Den gemensamma protestantiska grundvalen finner han i det levande ordet (h. 4). — Frågan om den protestantiska teologins katolicitet behandlas av R. Niebuhr (h. 4). — E. E. Aubrey skriver om Berdjajeffs filosofi (h. 4). — Rec.-avdelningen behandlar bl. a. bibelteologiska arbeten av C. H. Dodd, O. Cullmann, H. H. Rowley o. a.

*Teologisk Tidskrift* (Helsingfors), årg. 52, innehåller endast ett fåtal svensk-språkiga bidrag, R. Bring publicerar här »Några reflexioner om svensk teologi av i dag» och tidskriftens red., A. F. Puukko ger en synnerligen kritisk vidräkning med I. Engnells bok »G. T. En traditionshistorisk inledning» i en artikel med titeln »Är den gtl. forskningen på villovägar?». — W. A. Schmidt rec. E. Liedgrens arbete, del VI av *Sv. Kyrkans Historia*, samt G. Wingrens bok om Ireneus. Bland de finskspråkiga bidragen märkas bl. a. uppsatser av K. V. L. Jalkanen om Barth som teologisk personlighet, av K. Kaira om ärkebiskopens kyrkorättsliga ställning, av M. Simojoki om den praktiska teologin som teologisk vetenskap. I. Soisalon-Soininen skriver om det hebreiska språkets uttal (i h. 2, 3 o. 4), och O. Tiilikä publicerar, likaledes på finska, en utförlig granskning av Prenters bok »*Spiritus creator*» under titeln »En ny betydande lutherundersökning».

*The Augustana Quarterly* (Rock Island), vol. 26, vittnar — såsom naturligt är — om starka förbindelser med svensk teologi. C. Bergendoff publicerar i denna årg., h. 2 o. 3, en översättning av E. Billing, *Vår kallelse och återkommer till samma skrift* i en uppsats om predikan och det mänskliga livet. De av G. Wingren gjorda invändningarna mot Billing framställas ävenledes i denna årg., i en art. av den förre om »*The Church and the Calling*». — C. Peterson skriver om »*Sweden's Acceptance of Lutheranism*», i själva verket en kort översikt av hela den kyrkliga utvecklingen i Sverige fram till 1527, där det bl. a. betonas, att Sverige endast under två århundraden varit i egentlig mening katolskt. — E. Sormunen, Finland, skriver till biskop Tor Andras minne. Lutherska världsförbundets möte i Lund uppmärksammas såsom mycket betydelsefullt, och förbundets stadgar publiceras här in extenso (medan en utförligare skildring kommer i h. 1, 1948). — Om det andliga läget i Tyskland skriver K. Hutten. Såsom faror för kyrkan pekar han främst på den allmänna misströstan inför olyckorna samt den flykt ifrån verkligheten, som tar sig uttryck i apokalyptiska rörelser och i en sakramental mysticism (*Christengemeinschaft*, som bygger på

en blandning av teosofi och bibliska element). — J. F. Saarinen skriver om Leibnitz och hans arbete för kyrkans enhet och E. V. Wills om Johannes Brenz' katekes 1535, vilken även meddelas i översättning. Flera uppsatser avse den svenska kolonisationens och Augustanasynodens egen historia. — U. Saarnivaara ger en tolkning av ordet i Rom. 1, 17: »av tro till tro», som går ut på att det skulle betyda »från den redan troende till den som blir troende». Den bibel-teologiska diskussionen avspeglas i tvenne artiklar om syndaflodsberättelsen (C. J. Södergren och F. V. Hansson), där frågan gäller om den skall tolkas såsom historia eller såsom liknelse.

*The Journal of Theological Studies* (Oxford), vol. 48: G. R. Beasley-Murray skriver om tvenne parallella messiasföreställningar i De tolv patriarkernas testamenten, vilka han anser båda vara ursprungliga, i strid med vad som tidigare antagits. — I en artikel om »The common authorship of the Johanne Gospel and Epistles» granskar W. F. Howard C. H. Dodds i en uppsats 1937 (i *The Bulletin of John Rylands Library*) framlagda argument för att någon annan än evangelisten skulle ha författat Joh.-brevet. Howard anser icke argumenten övertygande utan menar, att skillnaden mellan ev. och brevet kunna förklaras med andra grunder, medan sannolika skäl tala för att det är samma författare. — T. W. Manson undersöker olika traditioner angående inträdet i kyrkans medlemskap under den äldsta kristna tiden, av vilka en västlig tradition låter dopet föregå handpåläggning och andemeddelelse, medan en syrisk tradition, som förf. sätter i förbindelse med Joh.-brevet, har den motsatta ordningen i fråga om andemeddelelse och dop. — H. Chadwick publicerar en undersökning av det stoiska inflytandet hos Origenes och finner, att han ej är så helt platoniker i filosofiskt avseende, som man vanligen antager, utan att han känt till och utnyttjat även stoisk filosofi framförallt i fråga om etiken och teodicéproblemet. Han utvalde icke en viss bestämd filosofi utan var liksom Clemens Alex. eklektiker med tonvikt icke på metafysiken utan på etiken. — I en art. om »The Origin and Meaning of the Term Son of Man» riktar J. Y. Campbell en skarp kritik mot de gängse hänvisningarna till 1. Henok, då det gäller att förklara uttrycket Människosonen. Han avvisar hela tanken på att evangelier-nas term skulle vara en messiansk beteckning och ger i stället ett lösningsförsök, som går ut på att det skulle vara en normal språklig term, ersättande 1. personens pers. pronomen och betonande Kristi sanna mänsklighet och hans solidaritet med människosläktet. — En studie av C. K. Barrett redogör för användningen av G. T. i Joh.-ev. (*The O. T. in the Fourth Gospel*) och påvisar, att ehuru G. T. här icke citeras på långt när så mycket som i synopt., det likväl återverkar på hela framställningen på ett sätt, som vittnar om en sammanfattande och förstående kunskap. Det har blivit utnyttjat som helhet mer än som källa för enstaka bevisställen.

De talrika »Notes and Studies» röra huvudsakligen exegetiska frågor och i rec.-avdelningen återfinnas arbeten av bl. a. Robinsson, Rowley och Dodd samt Cullmann, *Christus und die Zeit*, som erkännamt anmäles av T. W. Manson. A. Cavallin, *Studien zu den Briefen des hl. Basilius* granskas av F. L. Cross.

I *Theologische Zeitschrift* (Basel), årg. 3, medverka från svensk sida H. Lindroth med en översikt över nyare svenska arbeten om Luther och reformationen samt G. Wingren med en uppsats om »Geistliches und weltliches Regiment bei Luther». — W. Völker bidrager med en studie över »Die Vollkommenheitslehre des Clemens Alexandrinus in ihren geschichtlichen Zusammenhängen», det avslutande kapitlet i ett ännu otryckt arbete om Clemens Alex., vilket ansluter sig till förf:s föregående om Origenes och Filo. Völker avser att i en hel serie av arbeten framställa kyrkofädernas mystik för att därmed undersöka, i vilken utsträckning man här kan finna rötterna till den medeltida mystiken. Han framställer Clemens Alex. som en föregångare i den kristna mystikens historia, den förste som på kristen mark utformat schemat över det inre livets utvecklingsgång och tecknat kontemplationens fullkomlighetsideal. — Om Ras Schamra-fyndens problem och deras betydelse för G. T. skriver W. Baumgartner. — K. L. Schmidt skriver om bildspråket i Joh. Upp. och visar bl. a., att denna bok icke företräder någon säråskådning i förh. till N. T. i övrigt utan har paralleller därstädes. Särskilt framhålles ordet i Luk. 10,18: »Jag såg Satan falla ned från himmelen såsom en ljungeld». — O. Cullmanns bidrag »Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte ntl. Problem» är en uppgörelse med den »konsekventa eskatologin», sådan den företrätts av F. Buri i Bern. Det viktiga är icke, påpekar C., att parusin fördröjdes, vilket blev uppenbart redan för de ntl. förf:na, utan att det kristna hoppet trots detta förblev detsamma. »Aveskatologiseringen» inträdde först genom inflytande från det hellenistiska tidsbegreppet, varigenom den tidliga spänningen mellan den redan skedda uppfyllelsen och den kommande fulländningen ersattes med motsättningen tid — evighet. Samtidigt undanträngdes tanken på Anden såsom förstlingsgåva (»Entpneumatisierung»).

Utförliga studier över Paracelsus (K. Goldammer) och Jeremias Gotthelf (E. Buess) föreligga i denna årg. — Vidare märkes en instruktiv översikt över nutida dansk teologi av J. Sløk, som dels redogör för de viktigaste utgivna arbetena, dels ger en karakteristik av de olika huvudriktningarna med deras influenser från Barth, Luther, Grundtvig och från svensk kyrkoteologi. — E. Grin framlägger några synpunkter på Calvins tankar om den hel. Ande. — C. Maurer uppställer en ny hypotes för Pastoralbrevens uppkomst, som går ut på att de endast skulle vara skrivna i Pauli namn och av sin förf. infogade i Apg:s ram. — P. Humbert redogör för användningen och betydelsen av verbet »bārā» i G. T.

R. Prenter rec. E. Brunners Dogmatik, bd. I, och uttalar sig i samband därmed om förhållandet mellan »rationell systematik och historisk exeges», varvid han menar, att denna systematik överhuvud är helt oförenlig med en i sträng mening biblisk teologi annat än som pedagogiskt hjälpmedel. — Av svenska avh. anmäles S. Rodhe, Deliver us from Evil av A. Debrunner.

I notisavdelningen finner man även personalunderrättelser från evang. tyska fakulteter samt översikter från de tyska teol. tidskrifter, som nyutgivits eller på nytt börjat utkomma efter kriget.

BENGT HÄGGLUND.