

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 14

1938

HÄFTE 2

INNEHÅLL

	Sid.
TORSTEN BOHLIN: Religiöst liv och teologiskt tänkande	107
HJALMAR LINDROTH: Till frågan om det s. k. ontologiska gudsbe- viset hos Anselm av Canterbury	127
STURE KRISTOFERSSON: Kärleksåskådningen i passionspsalmen	141
KJELL BARNEKOW: Det teologiska läget inom den franska prote- stantismen	168

Från den teologiska samtiden

173

Teologisk litteratur:

EMIL BRUNNER: Eros und Liebe, av <i>professor Hjalmar Lindroth</i> ..	179
Arbeiten und Mitteilungen aus dem Neutestamentlichen Seminar zu Uppsala, hrsg. von A. FRIDRICHSEN, av <i>professor J. Schneider</i> ..	183
HAL KOCH: Danmarks Kirke i den begyndende Højmiddelalder, av <i>fil. doktor Thede Palm</i>	187
K. H. JOHANSSON: Svensk sockensjälvstyrelse, av <i>teol. kand. Gunnar Dahmén</i>	193
IVAN SVALENIUS: Georg Norman, av <i>docent Sven Kjällerström</i> ..	198

Diskussionsinlägg:

Teologi och värdering ännu en gång, av *professor Hj. Lindroth*.. 204

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

RELIGIÖST LIV OCH TEOLOGISKT TÄNKANDE

AV BISKOP TORSTEN BOHLIN, HÄRNÖSAND

I.

När det gäller att bestämma uppgiften och metoden för det teologiska tänkandet, den systematiska teologin, kan man utgå från två skilda utgångspunkter. Den ena är vetenskapsbegreppet och det allmänna vetenskapssammanhanget. Den andra är den levande religionen, den kristna tron såsom personlig gudsgemenskap. Denna senare utgångspunkt skall här fattas i sikte.

Inom den personliga kristna tron kunna två skikt särskiljas — i varje fall in abstracto: själva livsberöringen mellan Gud och människan och trosövertygelsen, vari denna livsberöring kommer till uttryck i bestämda föreställningar och bilder. Trosövertygelsen förutsätter en begynnande reflexion, men drivkraften till trosinnehållets föreställningsmässiga artikulering är snarare gestaltningsdriften, som omedelbart sammanhänger med det personliga förhållandet, än behovet av kritisk prövning eller av åstundan efter sammanhang mellan tron och andra själsliga funktioner. Därför kunna föreställningar och bilder naivt övertagas från den religiösa miljö, vari den troende är införsatt. Frågan gäller på detta stadium mera deras brukbarhet än deras giltighet. Duga de att levandegöra gudsförhållandets innehåll för den troende själv och för andra, som vunnit ett likartat gudsförhållande? Det är den primära frågan, en fråga av praktisk-religiös art.

Teologiskt tänkande betingas av att reflexionen hos den troende lösgjort sig från den omedelbara gudserfarenheten så, att trosföreställningarna medvetet göras till objekt för en kritisk granskning. Men det teologiska tänkandets föremål är icke begränsat till den kristna tron i nuet. Eftersom tron bäres av frälsningsuppenbarelsen i Kristus och eftersom det icke är ett vacuum mellan Nya testamentet och nuet, kommer det teologiska tänkandets undersökningsobjekt att innefatta

hela Skriftens och kyrkans vittnesbörd om Kristus, sådant det framlägges i kyrkans bekännelseskriter, i klassiska kristna dokument, i den kristna kulturen, i psalmen och förkunnelsen. Att ett urval, praktiskt sett, måste träffas ifråga om materialet och att det material träder i förgrunden, som historiskt sett visat sig mest betydelsefullt, det ligger i sakens natur. Sålunda kommer att föreligga såsom undersökningsobjekt en rad olika uppfattningar av och uttrycksformer för den kristna tron, vilka alla samtidigt var för sig göra gällande anspråket att utgöra det verklighetstroga uttrycket för uppenbarelsen i Kristus.

Vilken är den äkta, egenartat kristna tron? Vilket är det äkta, egenartat kristna etos? Det är denna dubbelfråga, som det teologiska tänkandet, den systematiska teologin, har att besvara.

Vad som i detta sammanhang närmast intresserar är det teologiska tänkandets metodfråga. I anslutning till den här fixerade utgångspunkten kommer frågan att ställas så: i vilket förhållande står det teologiska tänkandet till det religiösa livet, den personliga kristna tron? Förlöpa det teologiska tänkandets och trosövertygelsens funktioner på ett och samma plan eller icke?

För att finna svaret på denna fråga gäller det allra först att klargöra *motivet*, som driver fram det teologiska tänkandet. Detta motiv kan icke utan vidare sägas vara detsamma som motivet bakom trosövertygelsen. Detta var praktiskt-religiöst. Det teologiska tänkandets motiv är primärt teoretiskt. Här frågar man: Hur förhåller det sig? Vilken föreställning är den sakligt riktiga? Och för att finna rätta svaret på den frågan måste man bemöda sig att avlägsna all subjektiv godtycklighet ur det metodiska förfarandet.

Blir ej konsekvensen då, att det teologiska tänkandet måste förklara sig ur metodens synpunkt vara helt oavhängigt av det religiösa livet, den personliga kristna erfarenheten? Det kan så tyckas. Men i verkligheten ligger saken icke så enkelt till.

Det finns ingen teologi »i sig». Det teologiska tänkandet svävar ej i luften. Det är till blott såsom funktion hos ett konkret subjekt. Detta subjekt förutsättes här vara ett troende subjekt. Att vara troende betyder att vara gripen, bestämd av Gud i själva centrum av sin varelse. Den religiösa gripenheten hänföres primärt till den

praktiska, emotionella sidan av det mänskliga andelivet. Berättigandet härav behöver icke diskuteras. Men när man i vällovlig avsikt att skydda det religiösa livet från intellektualistisk förträngning betonar, att tron är en »hjärtats» sak, så får man aldrig förbise, att det mänskliga andelivet utgör en *enhet*. Självfallet finns det inga vattentäta skott mellan intellektet, tänkandet å ena sidan, viljan och känslan å andra sidan, så att trosfunktionen uteslutande skulle ha att göra med *en* sida av det mänskliga andelivet. När man i bibelns och Pascals mening talar om hjärtat såsom trons »organ», så måste man påminna sig, att härmed åsyftas detta (för all empirisk psykologi oåtkomliga) själsliga centrum, som ligger under eller bakom motsatsen mellan det teoretiska och praktiska. Trons gripnenhet betyder icke en känsloupplevelse, som vilar i sig själv, icke en känslans egen oändlighet, såsom t. ex. Paul Natorp framställt saken; gripnenheten innebär omedelbar beröring med en *verklighet*, denna verklighet, som på trons eget språk heter Gud. Ur detta verklighetsintryck, som är det primära i tron, utlösa sig dels känslor (bävan, tillit), dels viljeimpulser, i det att jaget sättes i rörelse i en ny målriktning, dels insikt. Ty den troende »vet på vem han tror» (2. Tim. 1: 12). Det behöver knappast särskilt framhållas, att denna trosinsikt icke är av sådan art, att den kan växlas över i en vilande teoretisk visshet. Den är *sui generis*. Men såsom skapelsetro kräver denna trosinsikt, att den rumsligt-tidliga verkligheten skall ställas i relation till makten, »som i sin famn all världen bär», och tron gör anspråk på att *dess* helhetssyn på tillvaron är den slutgiltigt riktiga. Är det alltså i tron fråga om ett verklighetsintryck, så rymmer den ett moment, som i varje fall har samband med jagets teoretiska funktion, vars fråga gäller: hur förhåller det sig, vad är sant och verkligt?¹

Men är denna syn på det mänskliga andelivets enhet riktig, så frågar man sig, om det psykologiskt sett är *möjligt*, att det troende jaget, när det framträder som bärare av det teologiska tänkandet, någonsin kan helt isolera sig från sitt eget religiösa liv, från den personliga delaktigheten i trons liv. Jaget kan såsom reflekterande ställa sig på avstånd från sitt religiösa liv, vilket infogas i objektet,

¹ Så långt är jag ense med Joh. Wendland i hans *Die Stellung der Religion im Geistesleben*, s. 23 ff.

som det teologiska tänkandet har att undersöka. Men är teologen troende, så följer religionens liv med in i den teologiska reflexionen. Därför torde han i verkligheten aldrig kunna stå rent neutral gentemot sitt egentliga objekt, det ätkristna. Hur långt avståndet än må göras mellan honom själv och objektet, alltid gäller likväl: *mea res agitur*. Det är här fråga icke om den »schlechte Subjektivität», som sammanhänger med forskarens ändlighet och ofullkomlighet, utan om det slags subjektivitet, som har sin grund i trosfunktionens egenart och i det mänskliga andelivets enhet.

Än viktigare än denna psykologiska synpunkt är för den troende en annan sida av saken, nämligen trons religiösa väsenshalt. Grundläggande för trons liv är övertygelsen, att jaget icke har producerat tron utan att tron är en Andens skapelse i människans innersta. Där om är den troende viss, att »vår Herres, Jesu Kristi, Gud, härlighetens Fader, själv giver en visdomens och uppenbarelsens ande till kunskap om sig» (Ef. 1:17). Med Luther bekänner han, att den heliga Ande har »upplyst» honom med sina gåvor. Alltså: *trons subjektivitet gömmer något objektivt, gudomligt*. Visserligen är detta gudomliga fördolt — liksom all uppenbarelse bär fördoldhetens märke. Det objektiva i trons liv finns icke s. a. s. rent för sig utan det är ett ivartannat av objektivt och subjektivt mänskligt-»allt för mänskligt». Men aldrig får förbises att för den troende själv framstår tron såsom buren av Guds egen ande, »visdomens och uppenbarelsens ande», som förlämnar verklig gudskunskap.

Nu frågas: Om den troende i den subjektiva religiösa erfarenheten skulle se enbart en fara för godtycke, när det gäller att lösa den teologiska grundfrågan, dispenserade han sig icke då från en vägledning, som Anden själv förlämnat honom just i hans egen tro? Bedömde han icke då omedvetet tron, såsom om den innehölle blott ett stycke psykologi och inomvärldslig historia? Självfallet kan det icke vara tal om att den enskilde i kraft av sin tro skulle uppträda med anspråk på ofelbara domar. Därtill är den enskildes troserfarenhet allt för begränsad och det objektivt-gudomliga i tron allt för inbäddat i det subjektivt-tillfälliga. Men detta av Anden skapade sensorium (hjärtats öppnade öga, Ef. 1:18) måste ha betydelse såsom metodiskt hjälpmedel för det teologiska tänkandet. Man måste fråga

sig, om den troende överhuvud har *rätt* att sätta detta religiösa sensorium ur funktion, när han såsom teolog skall söka sig fram till det äktkristna. Kräver ej troheten mot hans kristna gudserfarenhet, att han tar den med sig i det teologiska arbetet, där det gäller att med *alla* till buds stående medel klargöra Kristusuppenbarelsens innebörd och mening?

Häremot kunde möjligen invändas: han måste lämna sin subjektiva tro utanför, ty i annat fall kan den troende visserligen skriva sin religiösa självbiografi men han kan icke, bunden av sin egen erfarenhets begränsning, tränga in i främmande religiöst liv, i annorlunda utgestaltade kristna erfarenheter.¹

Denna fråga är av rent psykologisk karaktär. Har den som står religiöst neutral större möjlighet att tränga in till väsenshalten i skiftande religiösa storheter än den som för med sig in i forskningen sin subjektiva tro? I »Vom Sinn der Theologie» har Althaus fattat denna fråga i sikte. Han besvarar den med ett konkret exempel. Vilkendera förstod katolicismen bättre, frågar han, Erasmus eller Luther? Eller vilkendera förstår Luther bättre, Grisar, vars objektivitet är en enda lidelsefull kamp mot avfällingen, eller en modern bildad, för vilken Luthers reformatoriska kamp har blivit blott historisk och relativ? Althaus svarar: den som kämpar mot Luther förstår honom otvivelaktigt bättre än den neutrale »förstående» religions-

¹ Ät en sådan uppfattning ger Hj. Lindroth ett tillspetsat uttryck i »Teologi och värdering» (Sv. T. Kv. 1938, s. 61 ff.). Förf. skriver: »Det skulle nu låta tänka sig, att en teologisk forskare, som personligen är evangelisk-luthersk kristen, skulle hava erforderliga subjektiva-personliga förutsättningar att klarlägga och förstå Luthers kristendomstolkning. Men om sådana personliga förutsättningar äro nödvändiga, så skulle nämnde forskare vara ur stånd att klarlägga och förstå t. ex. Thomas ab Aquino, ty att nämnde forskare på en gång vore personligen övertygad lutheran och anhängare av den romerska åskådning, som Thomas representerar och varmed Luther bröt, är givetvis otänkbart.» — Förvisso! Men här är det icke fråga om detta. Ty tron såsom en dynamisk-pneumatisk storhet, tron såsom personlig delaktighet, religiös inlevelse i det kristna andelivet är *en* sak, en helt annan sak är konformitet i den konfessionell-dogmatiska åskådningen. — Och ingen lär väl våga påstå, för att taga en analogi från ett annat område, att en musikalisk person, som djupt levat sig in t. ex. i Beethovens musik *därför* skulle vara urståndsatt att leva sig in i och förstå t. ex. Schubert, Wagner eller negro spirituals. — Man torde icke behöva vara omusikalisk eller indifferent mot alla tonkonstnärer för att med framgång skriva musikteori.

historikern. Ty han förstår honom ut ifrån själva saken, ut ifrån kampens allvar, idet han på sitt vis upprepar den avgörelse, varom det är fråga. (Evangelium und Leben, s. 22. Jfr Wehrung, »Die Hauptthypen theologischen Denkens in der neueren Theologie», Z. f. s. Th. 1924, s. 142, där förf. gör gällande en likartad synpunkt.) I varje fall torde vitsord kunna tillerkännas religionshistorikern C. P. Tiele, när han fastslår följande sats: »Det är dåraktigt att tro — — — att man icke är i stånd att uppskatta det goda i andra religionsformer, om man hyser en varm kärlek till det religiösa samfund, den kyrka, inom vilken man själv uppvuxit». (Religionsvetenskapen, s. 8.)

Nalkas vi alltså det teologiska tänkandet ut ifrån det troende *subjektet*, så synes resultatet bliva, att teologen varken kan eller anser sig ha rätt att sätta sitt religiösa sensorium ur funktion, när han går till utforskningen av det åtkristna.

Men vilket blir resultatet, om vi istället utgå från det teologiska tänkandets *undersökningsobjekt*? Detta objekt, som föreligger såväl i nuet som i historien, kan givetvis icke jämföras med naturvetenskapens objekt. Frågan, vilken världsbild, som är den riktiga, den Ptolemeiska eller den Kopernikanska, måste besvaras med ett metodiskt förfarande, som icke äger sin motsvarighet inom det teologiska tänkandet. Dess objekt är andeliv, på olika sätt kodifierat. Den metod, som gäller för historieforskningen i allmänhet, måste också gälla för utforskningen av den kristna kyrkans idéhistoria. Har denna metod något med livet, det subjektiva-personliga, att göra, eller räcker det med ett rent teoretiskt, intellektuellt förfarande?

Harnack anför på ett ställe W. v. Humboldts ord, att vetenskapen ofta utgjuter sin rikaste välsignelse över livet, när den i viss mån tyckes förgäta detsamma. Det gäller för forskaren, som skall uträtta något betydande, att komma loss från alla bihänsyn med avseende på resultat, nytta, praxis. Men Harnack anmärker, att »liv» är oändligt mycket större och vidare än vad som omskrives i dessa ord. Filosofi och historia ha till sitt objekt mänsklighetens liv, försåvitt det är höjt över naturstadiet. Detta liv, utvecklar Harnack, kan endast gripas genom ett studium, som behåller det närvarande lika skarpt i sikte som det förflutna. Ty blott det som vi själva

uppleva, tyder för oss det förflutnas gåtor och löser dess problem. Harnack anför Luthers ord, att liksom ingen kan helt förstå Virgilius i hans *Bucolica*, som ej själv varit herde i fem år, eller Cicero i hans brev, som ej i tjugofem år rört sig i statslivet, så kan ingen mena sig ha tillräckligt utforskat den heliga Skrift, som ej i hundra år har styrt församlingarna tillsammans med profeter och apostlar och Kristus själv. I Luthers drastiska exempel finner Harnack ett gripande uttryck för tanken, att man måste ha stått i en kallelse för att verkligen förstå dess teori och dess historia. *Här råder ett växelförhållande mellan liv och kunskap*. När forskningens objekt är livet, räcker vetandet ensamt ej till vetenskap, här kräves också handling, d. v. s. ansvarskännande personlig delaktighet i livet, som är forskningens föremål. (Religiös tro och fri forskning, s. 19 ff.)

Harnack har tillämpat denna metodiska grundregel, när det för honom gäller att besvara frågan: vad är kristendom? Uttryckligen förklarar han, att livserfarenheten, som vunnits ur den upplevda historien, måste användas som hjälpmedel till den historiska undersökningen. När det gäller att finna måttstocken för det väsentliga i den kristna idéhistorien, anser han det oundgängligt att vädja till forskarens egen öppna blick för det levande och hans sanna känsla för det verkligt stora. (Kristendomens väsen, 2 sv. uppl. s. 19, 24.)

Varpå beror denna Harnacks inställning? Under inga förhållanden på någon brist i viljan till en rent saklig, objektiv argumentering angående undersökningens resultat. Beror ej Harnacks ställningstagande istället på en fördjupad insikt i det metodiska förfarande, som det historiska objektet självt kräver? Är det ej samma fördjupade insikt, som tvingat Troeltsch till det för honom själv som historiker obekväma erkännandet, att varje fixering av måttstockar i förhållande till det historiska måste gripa tillbaka på forskarens eget livssammanhang? Och då Troeltsch håller på att vetenskapen konstitueras av en värderingsfri betraktelse, anser han sig nödsakad att fränkänna den systematiska teologin vetenskaplig karaktär; de omdömen, som skola ange grundvalen för trosläran, kunna nämligen icke vinnas enbart genom den historiska typundersökningen, överhuvud icke på rent teoretisk väg, utan endast ur den historiska analysens förbindelse med ett inslag av subjektiv-personlig art. (Der Historismus und seine Probleme,

s. 169, 175 ff.). Hos oss har Nathan Söderblom i samma anda förklarat det vara ett vetenskapligt krav, att forskaren, teologen, skall vara delaktig av religionens liv, »ty här är den verklighet, han skall leta sig fram till, i sitt djupare liv så ömtålig och egendomlig, att han, utan att själv vara religiös, far fullkomligt i blindo». (Studiet av religionen, 3 uppl. s. 79, 85 f., 92 f.)

Vare sig vi utgå från det teologiska tänkandets subjekt eller dess objekt, synas vi i själva verket komma till ett och samma resultat med avseende på den systematiska teologins förhållande till det religiösa livet. Huru än relationen häremellan må närmare bestämmas, så måste alltid ett inre samband erkännas vara förhanden. Det teologiska tänkandet *kan* och *får* icke förklara sig vara oavhängigt av det religiösa livet, den personliga kristna trosinställningen. Detta skall erkännas, även om den systematiska teologins objektivitet härmed synes råka i fara och dess vetenskaplighet synes äventyras. Ty uppgiften kan icke vara att rätta objektet efter metoden utan att anlägga den metod, som svarar mot objektets egenart och som gör rättvisa åt de villkor, under vilka den troende måste arbeta såsom teolog. Och det finns en annan fara, som ingalunda är mindre vådlig. Ett teologiskt tänkande, som bortser från det nödvändiga subjektiva inslaget, undgår lätt att reflektera över den felkälla, som *också* inrymmer i det subjektiva, och riskerar därmed att falla offer för densamma. Sålunda uppstår alltför lätt, såsom Horst Stephan formulerat saken, en skenbar objektivitet, som är bedrägligare och ovetenskapligare än troslärans medvetna och därför självkritiska subjektivitet. (Glaubenslehre, 2 Aufl. s. 6.)

2.

Att den systematiska teologin icke kan undvara det religiösa livet, den personliga trosinställningen, såsom metodiskt hjälpmedel, denna uppfattning torde kunna betraktas såsom allmänt erkänd inom den evangeliska teologin alltifrån Schleiermacher, *den* Schleiermacher, som i Reden uppställde satsen, att religionen kan förstås blott genom sig själv, och som förutsätter den absoluta beroendekänslans relation till det övervärldsliga, när han fattar de kristna trossatserna såsom *Auffassung der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dar-*

gestellt. Här ligger sanningsmomentet också i Erlangenskolans metodologiska uppfattning, änskönt läget här har förvirrats och uppfattningen förvanskats dels genom underskattning av historien, dels genom en dogmatisk-konfessionell fixering av trons liv.

Särskild uppmärksamhet förtjänar i detta sammanhang Ritschls metodologiska inställning. I medveten motsättning såväl till Erlangenskolan som till den s. k. liberala teologin och förmedlingsteologin (även de båda senare riktningarna togo sin utgångspunkt i det omedelbara religiösa medvetandet) utgick Ritschl från religionens objektiva sida, från tronsnormen i evangeliet, sådant det kodifierats i Nya testamentet. Men denna resoluta hänvändelse till historien och Skriften såsom skydd mot allsköns subjektiv godtycklighet förledde honom likväl icke att förbise den personliga religiösa inställningens metodologiska betydelse för den systematiska teologin. Till Ritschl återför man gärna historicismen, strävan att fastställa den kristna trons innebörd och mening på rent teoretisk-historisk-vetenskaplig väg.¹ I grunden med orätt. I inledningen till tredje delen av *Rechtfertigung und Versöhnung* har Ritschl programmatiskt angivit sin teologiska metod, varigenom han anser sig organiskt förbinda det stora verkets idéhistoriska undersökningar med den systematiska framställningen av evangeliets innebörd. En grundtanke är denna: för den riktiga historiska förståelsen utgör teologens egen tro en oundgänglig betingelse. (»Den vollen Umfang seiner [Kristi] geschichtlichen Wirklichkeit kann man nur aus dem Glauben der christlichen Gemeinde an ihn erreichen», varför Ritschl också erkänner ett sanningsmoment i kravet på *theologia regnitorum*, s. 3 ff.)

Att följa det ateoretiska, subjektiva momentet genom adertonhundratalets evangeliska teologi fram till i dag, kan här icke komma ifråga. Men jag vågar påståendet, att det icke föreligger någon enda evangelisk troslära under denna tid, vari icke detta moment i en eller annan form erkännes höra med till den systematiska teologins metod. Genomgående har man räknat med att, för att tala med A. T i t u s, »nur als Glaubender kann der Theologe fungieren, wenn er den Glauben in seiner Echt-

¹ Att inte ens den erkänt främste teologiske exponenten för ett historicerande betraktelsesätt, H a r n a c k, ansett sig kunna undvara ett ateoretiskt, subjektivt moment såsom hjälpmedel, har ovan visats (s. 112 f.).

heit darstellen soll». (Ist systematische Theologie als Wissenschaft möglich?, s. 16.) När Paul Althaus uppställer lösensordet *trosteologi* såsom program för det teologiska tänkandets metod, så ligger detta program i linje med hela den föregående utvecklingen, hur mycket man än må kunna diskutera Althaus' konkreta tillämpning av det samma. (Z. f. s. Th. 1924, 281 ff.)

3.

Hittills har frågan om teologiskt tänkande och religiöst liv behandlats dels ut ifrån det troende subjektets, den teologiske tänkarens, dels ut ifrån objektets, sakens egen, synpunkt, utan hänsyn till frågan om förhållandet mellan de resultat, som kunna vinnas på denna väg, och *vetenskapliga* forskningsresultat.

När denna senare fråga också inom nutida evangelisk teologi besvarats på olika sätt, trots enhet ifråga om troslivet såsom metodiskt hjälpmedel, så sammanhänger detta främst med två skilda omständigheter.

Den ena omständigheten är det olika bedömandet av den subjektiva faktorns *räckvidd och inflytande*. Den andra är meningsmotsättningarna angående *vetenskapsbegreppet*.

Herrmanns kända uppfattning av dogmatiken och den subjektiva faktorns betydelse synes leda till ett slags teologisk individualism. I det Herrmann betonar, att dogmatiken skall framställa de tankar, som kunna växa fram ur tron ut ifrån den konkreta levande tron själv, och samtidigt betonar trons karaktär av en strängt individuell upplevelse, kommer han att så starkt framhäva trostankarnas individuella art, att till synes ett oöverskådligt antal kristna trosläror kommer att stå lika berättigade vid varandras sida. I verkligheten ligger saken visserligen ej fullt så enkelt till, redan därför att trons grundupplevelse enligt Herrmann alltid är ensartad. Men tydligt är att den individuellt utgestaltade tron här tillmättes en avgörande betydelse för det dogmatiska tänkandet, utan att förbindas med någon faktor, som kan utgöra nödigt korrektiv mot det »alltför mänskliga», tillfälliga och begränsade i trons liv.

I Die Grenzen des objektiven Erkennens in der Theologie har Lehmann-Issel behandlat det föreliggande problemet rent principiellt. Förf., som hävdar att den systematiska teologin måste utgå från den personliga tron och att vi kunna nå fram till kristendomens väsen blott via den religiösa erfarenheten, säger sig sikta mot ett korrektiv mot den befarade teologiska individualismen. Detta korrektiv vill han finna genom att draga in historien i betraktelsen (a. a. s. 180 ff.). Men i verkligheten låter icke Lehmann-Issel den reflekterande tron på allvar gå in i den kristna idéhistorien. Tonvikten kommer i verkligheten att ligga därpå, att vi själva i kraft av vår troshandling på ett säreget sätt modifiera det historiska livet (a. a. s. 180, 197 f.). Under sådana förhållanden drives han konsekvent mot slutsatsen, att varje väsensbestämning av kristendomen och religionen kan tillerkännas blott en strängt individuell giltighet.

Herrmanns dogmatikuppfattning och Lehmann-Issels slutsats exemplifiera den metodologiska ståndpunkt, som ställer det teologiska tänkandet i extrem motsättning till anspråket på allmängiltighet och vetenskaplig objektivitet.

Att individualiteten verkligen har spelrum inom det teologiska tänkandet är visserligen obestridligt. Ju högre en religion står, desto rikare är dess individualisering. Redan av denna anledning komma de olika systematisk-teologiska framställningarna att skilja sig från varandra. Den utpräglade religiösa individualiteten kommer i viss mån att färga helhetsuppfattningen och framträder i olika betoning av religionens skilda sidor och moment.

Men individuell utprägling är icke detsamma som ohämmad teologisk subjektivism. Lika outhärlig som trosinställningen är för teologen, lika angeläget är det att i möjligaste mån neutralisera de risker för feltolkning, som följa allt subjektivt i spåren.

Därför måste hänvändelsen till historien tillmätas en avgörande vikt i det teologiska tänkandet. Det är icke fråga om att trosläran innehåll skulle deduceras fram ur den enskilde teologens religiösa liv och att det historiska stoffet skulle tillrättaläggas efter sådana resultat. Så visst som frälsningsuppenbarelse i Kristus är nitad fast i historien, och så visst som denna uppenbarelse icke är en summa fixerade lärosatser utan ett gudomligt liv, som fortverkar — och mottager nya

tillflöden — under historiens gång, så visst måste teologen först och sist upplåta sig för det kristna andelivet i historien. Och härvid gäller det att i möjligaste mån låta saken själv komma till tals. Teologens forskningsintresse måste i denna mening vara i sträng mening sakligt. Han får vara beredd på att den äktkristna tron på olika punkter går *utöver* de tankar, som växa fram ur hans egen begränsade trosfarendhet, liksom att hans religiösa föreställningsvärld *korrigeras* genom en allsidig och fördjupad historisk betraktelse.

»Subjektiviteten är sanningen.» Denna Kierkegaards sats gäller, teologiskt sett, endast om *den* subjektivitet, som om sig själv kunnat använda orden: »Vägen, sanningen och livet». Sålunda har teologen att *principiellt underordna sin religiösa erfarenhet under den historia, som genom Kristusanden får sin särskilda kvalitet.*¹

Men huru har teologen att gå tillväga, när det gäller att upptäcka denna andeburna historia? Här finns ingen annan väg än att *hypotetiskt* upptaga till undersökning de olika trosuppfattningar med anspråk på äktkristen halt, som föreligga historiskt och som visat sig faktiskt äga betydelse för tankeutvecklingen i de kristna samfundet, och att pröva deras anspråk i ljuset av Nya testamentets Kristusvittnesbörd.

Att en sådan prövning (som även innesluter problemet om det nytestamentliga Kristusvittnesbördets väsenhalt) icke kan genomföras slutgiltigt enbart genom en rent teoretisk historisk analys, därpå synes historicismen utgöra ett övertygande bevis. Om slutgiltighet i ordets pregnanta mening kan överhuvud icke vara tal; det ligger i forskningsuppgiftens egen natur. Men om en relativ slutgiltighet skall vinnas, kan detta — av grunder som ovan angivits — icke ske utan att teologen bland alla de till buds stående medel, som han har att använda, brukar också sitt eget religiösa sensorium. Att härmed ett ateoretiskt moment göres gällande inom det metodiska förfarandet är uppenbart. Men detta moment kan icke av teologen själv likställas med ett subjektivt värde, vilket som helst, även om det utifrån den religiöst indifferentes ståndpunkt måste se ut, som om det vore fråga blott om ett ovidkommande känslotänkande. Det framstår för honom

¹ I denna fordran på den religiösa erfarenhetens underordnande under historien är jag ense med G. Wobbermin (Systematische Theologie) och G. Wehrung (Geschichte und Glaube).

tvärtom såsom ett hjälpmedel, som påfordras av egenarten i det objekt, han har att nå fram till. För honom gäller det därför att bruka det *rätt*, vilket innebär, att han står kritisk också mot sig själv och till det yttersta söker undvika de felkällor, som förefinnas, därför att trons kunskap om Gud och Kristus alltid ligger inkapslad i det ändligt-ofullkomligt subjektiva.

Kunna resultat, som vinnas på denna väg, tillerkännas *vetenskaplig legitimitet*? Vi stå härmed inför den *andra* fråga, som ovan antytts.

Ifall man med vetenskapligt resultat menar endast ett sådant, som kan ernå teoretisk evidens och teoretisk allmängiltighet, måste svaret tydligen bli *nej*.

Ingen av de teologiska tänkare, som företräda denna metodologiska syn, torde heller ha gjort anspråk på att deras dogmatiska framställningar skulle restlöst höra hemma inom ett dylikt strängt vetenskapsbegrepp. Där man icke — såsom Barth (Dogmatik, 1932, s. 5 ff.) — betraktar hela frågan såsom principiellt likgiltig, har man egentligen två alternativ att välja mellan. Det ena är att göra en åtskillnad inom den teologiska forskningen mellan dess historiska och dess (avslutande och sammanhållande) systematiska del och att fränkänna den senare vetenskaplig karaktär, medan den historiska delens vetenskaplighet hävdas i kraft av den metod, som där användes (t. ex. Troeltsch).

Det andra alternativet är att vidga vetenskapsbegreppet, så att det blir rum för olika arter av vetenskap. (T. ex. Stanges kombination mellan empirisk, kritisk vetenskap och positiv vetenskap, som inrymmer teologin, eller Wobbermins vetenskapsschema, enligt vilket teologin blir specialvetenskap inom andevetenskapen och samtidigt teonom världsåskådningslära, som griper utöver andevetenskapen.)

Inför detta senare alternativ kan erinras om Barths stillsamma påpekande, att ingen vetenskap har monopol på namnet »vetenskap» och att det icke heller finns någon vetenskapsteori, som skulle sitta inne med något bemyndigande att slutgiltigt förläna eller att förvägra denna titel. Å andra sidan kan icke teologin med hopp om någon framgång föreskriva t. ex. den humanistiska vetenskapen, hur trångt eller hur vitt vetenskapsbegreppet skall fattas. Nu ligger saken emellertid till så, att olika, betydande företrädare för den humanistiska forskningen

påyrka en sådan utvidgning av vetenskapsbegreppet, att utrymme skall vinnas jämväl för vetenskap av en värderande typ. Jag ser intet principiellt hinder för teologin att ställa sig förstående till en sådan utvidgning av vetenskapsbegreppet. Men tydligt är å andra sidan, att ett sådant sammansatt vetenskapsbegrepp har sina särskilda vanskligheter, ty det förlorar sin entydighet, eller entydighet kan vinnas endast med hjälp av mycket allmänna bestämningar. Därför synes man mig lidelsefritt kunna dryfta, vilketdera alternativet som är att föredraga.

För den systematiska teologin kan det icke vara ett livsintresse, om den skall kallas vetenskap eller icke. Men ett livsintresse för teologin är det, att den icke skall påtvingas en metod, som är heterogen i förhållande till dess objekt. Fattas alltså vetenskapsbegreppet så strängt, att det icke ger utrymme för ett ateoretiskt moment i det metodiska förfarandet, så måste den systematiska teologin, om den icke skall uppge sin egenart och självständighet, vägra att inordna sig inom det allmänna vetenskapssammanhanget. Och eftersom detta avståndstagande dikteras uteslutande av intresse för saken själv, objektet, som skall klarläggas, så kan det icke neutraliseras av olika praktiska hänsyn, t. ex. den större eller mindre möjligheten att framgångsrikt hävda de teologiska fakulteternas ställning inom universitetssammanhanget.

4.

Utgår man åter från översatsen: vetenskapen kan under inga förhållanden vara värderande, och fogar man härtill undersatsen: teologin skall alltigenom vara vetenskap, så ger slutsatsen sig själv: varje ateoretiskt, värderande moment måste uteslutas ur teologins metod. *Metodologiskt sett* står här på den systematiska teologins port anslaget: för den personliga religiösa erfarenheten tillträde förbjudet. En sådan uppfattning företrädes av H. j. Lindroth i »Teologi och värdering». (Sv. T. Kv. 1938, s. 44 ff., liksom tidigare i olika sammanhang, t. ex. denna tidskrift årg. 1928, s. 163 ff.)

Det väsentliga i Lindroths nya bidrag till frågan är, att han med sådan skärpa skiljer mellan den psykologisk-sociologiska och den strukturella synpunkten på vetenskapen, resp. teologin.

Jag fastslår först två punkter, i fråga om vilka våra uppfattningar synas närma sig varandra.

Den ena är *sakligheten* såsom kännemärke på vetenskapen. »Allena saken intresserar, allena saken har avgörande vitsord. Den enskilde forskarens personliga ställningstagande till saken har däremot intet med saken själv att skaffa; saken kommer därigenom på intet sätt att förändras.» (s. 50). Ut ifrån min utgångspunkt betyder en sådan formulering, att saken, som i detta fall är det ätkristna, det egenartat kristna, verkligen finnes till, alldeles oberoende av den ene eller den andre teologens synpunkter eller bestämningar. Det »kristna» är icke ett löst konglomerat av föreställningar, affekter och viljeimpulser inom vissa kyrkosamfund, utan en egenartad, på ett särskilt sätt kvalificerad andlig storhet, ett innehållsbestämt liv, som går fram genom tiderna. Lika litet som himlakropparna skulle upphöra att existera, i det ögonblick de icke längre betraktades, lika litet skulle det egenartat kristna upphöra att finnas till, i det ögonblick teologerna förblandade det kristna med det utomkristna. Här kan jag göra till min Lindroths sats, att »det kristet egenartade, det som ger kristendomen dess typ, dess struktur och särpräglade karaktär, är den levande makten bakom de tids-historiska, mer eller mindre tillfälliga formerna. Det är denna levande makt, detta liv, som den systematiska teologin har att bringa till aktualitet». (Sv. T. Kv. 1936, s. 34.)

Att en sådan storhet, ett sådant liv verkligen förefinns, *förutsätter* teologin i kraft av sitt samband med den kristna troserfarenheten. Men insikten i den kristna kyrkans och det teologiska tänkandets historia ger omedelbart vid handen, att det egenartat kristna icke desto mindre är ett problem. Ty, och här kan jag åter använda en sats av Lindroth, kyrkan har som empirisk-sociologisk storhet rymt mycket av ickekristen art (Sv. T. Kv. 1938, s. 63 noten). När Lindroth i kyrkan ser det empiriskt primära och jag å min sida angivit det empiriskt-primära såsom de i historien föreliggande olika uppfattningar, vilka — delvis oförsonligt motsägande varandra — samtidigt var för sig framträda med *anspråket* på att utgöra det verklighetstrogn, tanke-mässiga uttrycket för det kristna, så synes meningen i båda fallen vara likartad. (Sålunda tillhör också t. ex. Marcion det teologiska tänkandets undersökningsobjekt — just på grund av det anspråk, varmed han

framträder, och sin historiska betydelse, oaktat undersökningen enligt min mening måste leda till resultatet, att han i verkligheten icke kan räknas som representant för det egentligt kristna. Det är ju alls icke uppriktigheten i detta anspråk, som på något sätt skall vara avgörande, utan den faktiska överensstämmelsen eller bristen på överensstämmelse med det egenartade kristna, sådant detta betyder sig för forskarens prövning).

Men nu inställer sig på nytt frågan, på vilken väg den teologiske tänkaren skall kunna komma till insikt om *vad* det ätkristna verkliga är. När ett ljus bryter sig genom olika prismor i de mest skiftande färger, så kan man visserligen icke vara i tvivelsmål om att ljuset *är*, men trots detta kvarstår frågan: vilken är ljuskällans kvalitet?

Här är den andra punkt, där en viss enighet synes föreligga mellan Lindroths uppfattning och min egen. Lindroth framhäver nämligen, att vissa subjektiva psykologiska kvalifikationer äro nödvändiga medel för att komma åt och klargöra det egenartat kristna. (Sv. T. Kv. 1936, s. 31 f., 1938, s. 64, 65.) Att dessa subjektiva psykologiska kvalifikationer skulle *betinga* det ätkristna, så att detta skulle upphöra att finnas till, ifall de saknades hos teologen, är en också för mig främmande föreställning, som Lindroth med rätta avvisar såsom orimlig. Men betingelser äro de, för att teologen skall komma till en verklig *uppfattning* om det ätkristna.

Men nu skilja sig vägarna. Ty medan Lindroth bestämt bestrider, att en »personlig trosavgörelse» hör med till dessa outhärliga subjektiva, psykologiska kvalifikationer (Sv. T. Kv. 1936, s. 34, 1938, s. 64), så är min uppfattning, såsom den föregående framställningen visat, den rakt motsatta. Enligt min mening *kan* icke den teologiske tänkaren, som har personlig tro, sätta denna ur funktion, när han teologiserar, han kan icke heller *vilja* sätta sitt religiösa sensorium ur funktion. Detta är en sida av saken. Nalkades vi frågan ut ifrån uppgiftens synpunkt, ut ifrån saken själv, det ätkristna, så blev resultatet detsamma. Eftersom saken i detta fall icke är ett naturting utan en levande makt, är *liv*, religiöst liv, så möjliggöres en verklig uppfattning om det ätkristna först genom en forskarens personliga delaktighet i religionens liv. (Att denna delaktighet icke utgör den enda subjektiva kvalifikationen, behöver knappast särskilt sägas.)

Omöjlig kan den av mig företrädda uppfattningen i varje fall avfärdas genom ett naket bestridande. Det är ingalunda fråga om ett individuellt hugskott. Här fullföljes en linje, som i varje fall för-tjänar ingående samvetsgrann prövning på grund av många dess före-trädare betydelse för hela den teologiska utvecklingen. Skulle dessa forskare alltså godtyckligt ha hävdat trosinställningen såsom betingelse för uppfattningen av religionens liv? Skulle det innebära en nyupp-täckt säkrare insikt, detta att förklara forskarens religiösa sensorium vara överflödigt i metodiskt hänseende? Föreligger överhuvud någon kristen troslära, som uppbyggts på programmet: förståelse för det äkt-kristna under bestridande av kravet på forskarens personliga delaktig-het i religionens liv? Så länge detta icke är fallet, förefaller det, som om programförklaringen borde framföras åtminstone med en viss *för-behållsamhet*. Dess praktiska duglighet synes ännu icke ha blivit prövad.

Med motsättningen i bestämningen av de nödvändiga subjektiva psykologiska kvalifikationerna sammanhänger i sin tur motsättningen i vår uppfattning om möjligheten av en rent teoretisk argumentering inom det teologiska tänkandet.

Lindroth helt enkelt proklamerar: möjligheten till objektiv argu-mentering *måste* finnas, ty i annat fall är teologin icke vetenskap. Men hur skall denna argumentering ske? Lindroth erkänner öppet, att den systematiska teologin icke kan lösa sin uppgift på enbart empirisk-historisk väg. Ett *aprioriskt* element, fastslås det, måste komma med, ett aprioriskt element, varom man emellertid icke får veta något annat och mera än att det måste ha en helt annan objektiv förankring än den sub-jektiva värderingen. (Sv. T. Kv. 1938, s. 63 noten).¹ Hur ser detta aprioriska element ut? Hur skall det kunna fastställas? Hur skall för-hållandet närmare bestämmas mellan det aprioriska och det empiriskt-historiska-aposterioriska? Så länge dessa spörsmål icke besvarats av

¹ I sammanhang härmed anför förf. — med anledning av vår meningsolikhet ifråga om A. Nygrens bestämning av motivforskningen — att Nygren nu i sitt senaste inlägg i frågan framhållit, att motivforskningen »ingalunda är enbart historisk, den står på gränsen mellan filosofi och historia». — »På gränsen»! Med nöje erkännes det salomoniska i denna formulering. Men innebär hänvisningen till själva »gränsen» verkligen en slutgiltig lösning av motivforskningens mantalsskrivningsfråga?

författaren, saknas överhuvud förutsättningen för ett meningsbyte på denna avgörande punkt.

Mitt intryck av Lindroths framställning av värdering och teologi, sådan den f. n. föreligger, är att författaren uppställt s. a. s. en logisk idealtyp för den systematiska teologin, utan att på allvar bekymra sig om huruvida det finns någon gångbar väg upp till detta ideal från det teologiska forskningsarbetet såsom praktisk livsform. Föresvävar honom måne en ideellt levande »vetenskap i sig», som har sin existens alldeles oberoende av alla konkreta förhållanden? Jag lämnar denna fråga öppen.

För mig gäller intresset icke en vetenskap »i sig» utan vetenskapen »för oss», d. v. s. i detta fall den systematiska teologin, sådan den framträder i konkret gestalt. Mig intresserar endast en sådan växel, som bevisligen kan inlösas i verklighetens bank. Och så länge icke detta antydda, gåtfulla aprioriska element blivit uppvisat med sträng teoretisk evidens, måste jag med all bestämdhet göra gällande, att *den strukturella synpunkten, detta som gör vetenskapen till vad den är, endast in abstracto kan isoleras från vetenskapen såsom praktisk livsform, från det vetenskapliga forskningsarbetet såsom en konkret funktion, och att följaktligen frågan om den objektiva argumenteringens möjlighet i verkligheten icke är oberoende av den psykologiska synpunkten.*

Vi behöva icke vara mer konungsliga än konungen själv. Annorstädes har jag anfört en rad exempel på betydande nutida företrädare för den humanistiska vetenskapen, som öppet erkänna, att till den humanistiska forskarens nödvändiga subjektiva, psykologiska kvalifikationer hör också ett ateoretiskt, värderande moment och att den humanistiska forskningens resultat just därför undandraga sig restlös teoretisk argumentering. Härmed sammanhänger att det hävdvunna vetenskapsbegreppet, såsom ovan antytts, flerstädes ställes under debatt. Det är alls icke fråga om den omstörtning av vetenskapsbegreppet, som endels provocerats av ovidkommande yttre hänsyn och som vill binda vetenskapen vid ett fixerat politiskt program.¹ Utan det är fråga om en nyorientering inifrån den humanistiska vetenskapen själv i kraft av dess självkritiska besinning angående arten av den humanistiska

¹ Som t. ex. hos R. Winkler, *Theologie und Kirche*, s. 5 f.

forskningens föremål och villkoren för en verklig uppfattning av det samma.¹ Naturligtvis kan det icke vara tal om att denna nyorientering, lika litet som någon annan uppfattning, skall övertagas obesedd av det teologiska tänkandet. Men de här åsyftade undersökningarna synas mig utgöra en allvarlig tankeställare för den teologiska uppfattning, som vill göra gällande, att den strukturella och den psykologisk-sociologiska aspekten på vetenskapen kunna isoleras från varandra, annat än rent abstrakt sett.

Ja, man är berättigad att fråga, huruvida en sådan isolering kan genomföras ens inom den matematisk-naturvetenskapliga vetenskapen. Enligt Poincaré lär det vara så, att till och med inom den rena matematiken, där man föreställer sig att förnuftet är som klarast, ett bevis, som den ene matematikern finner fullt nöjaktigt, ofta alls icke godtages av en annan. Poincaré anser sig rentav böra indela matematikerna i olika psykologiska typer och påpekar, hurusom ett visst slags tänkande, som verkar övertygande på en typ, aldrig förmår övertyga matematiker av en annan typ. Sådana olikheter äro enligt hans åsikt fundamentala och betydelsefulla för konstruktionen av naturvetenskapen. (J. W. N. Sullivan, Naturforskningens gränser, s. 215.)

Enligt mitt sätt att se kan den systematiska teologin på grund av sakens egen natur icke uppnå någon annan objektivitet i sin argumentering än den som vinnes därigenom, att dess företrädare med användande av den egna religiösa erfarenheten såsom hjälpmedel så allsidigt och så sakligt som möjligt söka genomtränga det andeliv, som förmedlats genom kyrkan genom tiderna. Skall slutgiltig enighet om vad det ätkristna eller det kristet egenartade är kunna ernås på denna väg? Naturligtvis är det alltid tillåtet att hoppas. Men även om så icke skulle ske inom överskådlig framtid, så torde man likväl komma säkrare framåt på denna väg än på någon annan, som hittills uppritats. Det är vackert så, även om målpunkten skulle ligga på oändligt avstånd.

Låt oss göra rättvisa åt det egenartade i den teologiska forskningens objekt och rätta metoden efter objektet!

¹ Jfr min uppsats »Vetenskap — troslära — förkunnelse» i Gåva och krav, s. 58 ff. samt »Den systematiska teologiens metodfråga» (Sv. T. Kv. 1936, s. 343 f.).

Låt oss erkänna det egenartade i de psykologiska villkor, under vilka vi såsom teologer måste arbeta!

Låt oss slutligen erkänna, att isoleringen mellan den systematiska teologins strukturella innebörd och dess psykologiskt-sociologiska sida kan genomföras endast in abstracto!

I dessa tre yrkanden utmynna dessa överväganden om förhållandet mellan religiöst liv och teologiskt tänkande.

TILL FRÅGAN OM DET S. K. ONTOLOGISKA GUDSBEVISET HOS ANSELM AV CANTERBURY

AV PROFESSOR HJ. LINDROTH, UPPSALA

I.

Den framställning av Anselm, som föreligger i *Fides quaerens intellectum* eller *Proslogion* kap. 2—4, brukar gemenligen räknas som den första filosofiska utformningen av det ontologiska gudsbeviset, som vidare utbildats av Cartesius, Leibniz m. fl. och slutligen vederlagts av Kant. Denna uppfattning har blivit så allmänt vedertagen både på filosofiskt och teologiskt håll, att författarna av kända och flitigt brukade handböcker menat sig utan vidare kunna uppta den.¹

Det är givet, att skall Anselms ontologiska gudsbevis betraktas från rent filosofisk synpunkt, d. v. s. såsom utgående från rent rationella förutsättningar, de starkaste betänkligheter kunna resas mot detsamma. Kritiska anmärkningar mot detta bevis ha heller icke uteblivit. Medan Anselm sökt visa, att om Gud tänkes såsom det fullkomligaste väsendet, han också måste tänkas existera, så har han likväl icke sökt visa — så lyder en första vanlig anmärkning — att Gud såsom fullkomligaste väsen nödvändigtvis måste tänkas. Och Anselm har vidare icke — det är en andra vanlig anmärkning mot honom — insett, att tänkandet av Gud såsom fullkomligaste väsen icke innesluter hans existens, enär existens ingalunda innebär ett attribut, som kan tilläggas ett tänkt objekt: existensen utökar nämligen icke ett begrepps inne-

¹ Här kan hänvisas till W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 6. Aufl. 1912, s. 243 ff., 461; R. Falckenberg: *Geschichte der neueren Philosophie*, 7. Aufl. 1913, s. 88: »Zu diesem empirischen Beweise, der das Dasein Gottes aus der Vorstellung Gottes ... herleitet, fügt Descartes den — modifizierten — ontologischen des Anselm, der es aus seinem Begriffe deduziert». Även J. Wendland framställer i art. *Gottesbeweise* i *RGG* II², s. 1322, Anselm som förste representant för det ontologiska gudsbeviset, som omsider kritiserades av Kant.

håll, utan det är fastmer så, som Kant visat, att 100 verkliga daler icke innehålla mera än 100 möjliga, tänkta daler.

Till dessa vanliga anmärkningar kan ett flertal andra fogas, under förutsättning att det hos Anselm är fråga om en rent filosofisk, rationell bevisning.

Anselm utgår från idén om *aliquid quo nihil maius cogitari possit* (kap. 2). Men *det*, utöver vilket intet större eller högre kan tänkas, måste självt existera, då ju eljest intet kunde utsägas om detsamma och sålunda icke heller det, att utöver detsamma intet större eller högre kan tänkas. Men från existensen av detta sluter Anselm omedelbart till existensen av Gud. D. v. s. existensen är redan förutsatt i premissen, varför ju redan denna utsäger vad som skulle bevisas och cirkeln i tankegången är uppenbar.

Även själva utgångspunkten: *aliquid quo nihil maius cogitari possit* är från rent filosofisk synpunkt diskutabel. Man kan först fråga sig, vad *aliquid* här betyder. Det måste innebära en bestämd storhet, ty Anselm betecknar det strax efteråt som *aliqua natura*. Men är *aliquid* en bestämd storhet och sålunda icke lika med det oändliga, så kan alltid något större eller mera tänkas, och Anselm kommer i motsägelse mot sin egen tanke, att utöver detsamma intet större eller mera kan tänkas. Motsägelsen, att det, utöver vilket ett större icke kan tänkas (*id quo maius cogitari non potest*), skulle vara identiskt med det, utöver vilket ett större kan tänkas (*quo maius cogitari potest*), räknar ju Anselm själv såsom omöjlig och orimlig: *Sed certe hoc esse non potest* (kap. 2). Är å andra sidan detta *aliquid* åter lika med det oändliga, som utesluter något större eller mera, så är det icke — i motsats mot vad Anselm dock uttryckligen själv säger — *aliqua natura*. — Man kan vidare fråga sig, vad *maius* i själva utgångspunkten för Anselms bevisning betyder. Det måste principiellt innebära en relation mellan två, som kunna med varandra kompareras och jämföras. Man kan t. ex. säga, att en viss mängd är större än en annan eller att styrkan, kraften i ett fall är större än i ett annat. Men man kan icke säga, att godheten är större än t. ex. en viss vikt eller att skönheten är större än t. ex. godheten. Då nu »större» kan gälla i ett obegränsat antal hänseenden om relationen mellan olika kvaliteter, blir *aliquid* i samma mån något obestämt, vilket strider

mot att aliquid ju dock antagits vara något bestämt eller aliqua natura. Om nu åter »större» tänkes gälla blott i ett bestämt hänseende, så kommer aliquid visserligen att förbli något bestämt, alltså lika med aliqua natura, men detta aliquid blir störst blott i ett visst hänseende, men däremot icke i alla tänkbara hänseenden, vilket ju dock ineligger i antagandet, att utöver detsamma intet större kan tänkas. Man har sålunda skäl att ifrågasätta rationaliteten i utgångspunkten för själva bevisningen: aliquid quo nihil maius cogitari possit.

Även mot utförandet av bevisningen kunna från strängt filosofisk synpunkt betänkligheter andragas. Om vi aktge på det i aliquid quo nihil maius cogitari possit ingående maius, så se vi att det i kap. 2 har den konkreta innebörden, att det är »större», »mera» (maius) att vara in re än att vara in solo intellectu. I kap. 3 får maius en väsentligen annan innebörd: där angives det, som icke kan tänkas icke vara (quod non possit cogitari non esse), vara »större», »mera» (maius) än det, som kan tänkas icke vara (quod non esse cogitari potest). Ytterligare kommer maius här att direkt utbytas mot melius och sålunda få innebörden av ett högre gott, ett bättre. Vi förmärka sålunda en uppenbar betydelseförskjutning i det centrala begreppet maius, som svårigen kan försvara sin plats i en strängt filosofisk, med rationell konsekvens genomförd bevisföring.

Det betänkliga från rent filosofisk synpunkt i Anselms framställning kap. 2—4 stannar emellertid icke vid det sagda. Det är uppenbart, att nämnda kapitel i Anselms Proslogion bilda ett särskilt avsnitt, varefter kap. 5—26 följa såsom ett särskilt parti. I det första avsnittet (kap. 2—4) söker Anselm nämligen uppvisa Guds existens (quia es, sicut credimus), i det andra (kap. 5—26) Guds »väsen» (quia . . . hoc es, quo credimus). Nu har ju Anselm redan vid slutet av kap. 2 nått fram till slutsatsen, att aliquid quo nihil maius cogitari possit, vilket för honom är lika med Gud, i verkligheten existerar. Han avslutar nämligen detta kapitel med orden: Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re. Men härvid uppstår frågan: Om han endast åsyftar att filosofiskt-ontologiskt uppvisa Guds existens, varför nöjer han sig icke med det i kap. 2 framställda, utan går i kap. 3 att uppvisa, att Gud nödvändigtvis måste tänkas existera, och i kap. 4, att det är

omöjligt att ens i sitt hjärta säga, att Gud icke existerar? M. a. o. om ut från begreppet om det fullkomligaste väsendet dettas reala existens uppvisats, varför då dessa andra frågor? Ty existerar Gud verkligen, så innebär det blott en tom ordsammanställning, om man i sitt hjärta säger, att han icke existerar. Och existerar han verkligen, så måste man ju, så snart man tänker Gud, nödvändigtvis tänka honom verkligen existera. Har Anselm i Proslogion främst åsyftat att filosofiskt-ontologiskt uppvisa Guds existens, så blir det sålunda i grunden obegripligt, varför han till kap. 2 fogar kap. 3 och 4 och icke genast övergår till vad han i kap. 5 ff. har att säga om Guds väsen. Själva den litterära kompositionen av Proslogion blir m. a. o. obegriplig, under förutsättning av att Anselm här avsåge att rent filosofiskt-ontologiskt uppvisa Guds existens.

Nu är det vidare tydligen så, att psalmordet om dåren, som säger i sitt hjärta, att det icke finns någon Gud (Ps. 14: 1, enligt Vulgata 13: 1), så att säga utgör den röda tråden genom hela framställningen kap. 2—4 i Proslogion. Det är för att komma till rätta med detta Skriftens ord, som Anselm efter kap. 2 tillfogar kap. 3 och 4. Men det är givet, att exegesen av och meditationen över ett bibelord icke hör till en rent filosofisk uppgift, då ju denna har att utgå från blott rationella förutsättningar.

I detta sammanhang är ock att uppmärksamma, att utgångspunkten för det s. k. gudsbeviset i kap. 2—4 samtidigt är utgångspunkten för framställningen av Guds väsen i kap. 5 ff., men de egenskaper, som tillkomma Guds väsen, väsentligen sammanfalla med den kristna trons tankar om Gud. Då det s. k. gudsbeviset sålunda utgör den ena sidan av en framställning, vars andra sida utgör en teckning av positiv kristen gudstro, kan nämnda bevis näppeligen sägas utgöra en rent filosofisk, rationell bevisning.

Härtill kan slutligen fogas en reflexion av allmän art. Det är en känd sak, att Anselm är den medeltida skolastikens fader och egentlige grundläggare, ävensom att i Cartesius' dubitare ett brytande med bl. a. just skolastiken föreligger. Det förefaller under sådana förhållanden egendomligt, om Anselm i Proslogion företagit sig att behandla en rent filosofisk uppgift, som Cartesius sedan direkt fullföljt.

II.

»Dass man Anselms Beweis der Existenz Gottes immer wieder den 'ontologischen' Gottesbeweis hat nennen mögen, dass man nicht hat sehen wollen: er steht in einem anderen Buch als die bekannte Lehre von Descartes¹ und Leibniz,² dass man meinen konnte, er sei durch das, was Kant gegen diese Lehren vorgebracht hat,³ auch nur von ferne mitbetroffen, das war eine Gedankenlosigkeit, über die nun kein Wort mehr verloren sein soll», med dessa ord avslutar Karl Barth sin skrift: *Fides quaerens intellectum* — Anselms Beweis der Existenz Gottes, 1931. Barth söker nämligen förstå Anselms framställning Proslogion kap. 2—4 ut från vad som överhuvud utgör hans teologiska program. Detta har Anselm på det mest koncentrerade sätt givit uttryck åt i satsen: *Credo ut intelligam*. Det traditionella *Credo* är teologiens självklara utgångspunkt. Men teologien har icke att stanna vid den traditionella utgångspunkten, uppenbarelsen och kyrkans tro. Teologien har att framskrida till intelligere. Och detta ligger i trons egen intention, ty tron eftersträvar att förstå, *fides quaerens intellectum*. Men detta intelligere innebär icke att fritt sväva ut i spekulation, ty teologien är alltid fast förankrad i uppenbarelsen och kyrkans *Credo*. Teologiens uppgift är varken att blott registrera det traditionella dogmatiska stoffet eller att fritt sväva ut i av den positiva kristna tron obunden spekulation. Med sitt teologiska program skiljer sig Anselm från såväl sin samtids traditionalister som »liberala» teologer. Då teologien alltid har att utgå från *credo*, är aldrig tros-saken själv dragen i tvivelsmål. Men med utgångspunkt från detta *credo* har teologien att framtränga till intelligere. Detta sker med avseende på frågan om Guds existens hos Anselm enligt Barth så, att Anselm under förutsättning, »*dass es wahr ist*» att Gud existerar, diskuterar frågan »*inwiefern das wahr ist*» och besvarar denna fråga »*von der vorausgesetzten Wahrheit aller übrigen Sätze aus*» (s. 63). Anselms s. k. ontologiska gudsbevis är sålunda enligt Barth intet försök att ut från förutsättningar, som ligga utanför tron och uppenbarelsen

¹ Discours de la méthode IV; Médit. III, V.

² Monadologie 45.

³ Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., s. 625 f.

sen, »aus reiner Vernunft» (solitaria ratione) ådagalägga Guds existens, utan endast ett uppvisande av att Guds existens med inre nödvändighet sammanhänger med alla andra genom uppenbarelsen givna trosutsagor. Detta ligger i förevarande avseende i intelligere, och intelligere i denna mening är detsamma som bevisa, probare. Utan uppenbarelsen och kyrkans positiva Credo är Anselms bevis för Guds existens enligt Barth icke att tänka. Anselms gudsbevis faller sålunda helt inom teologiens gebit. Medan man tidigare fattat Anselms s. k. ontologiska gudsbevis som ett försök att lösa en rent filosofisk uppgift, ligger detta enligt Barth helt inom ramen för Anselms *teologiska* program.

Att fides är utgångspunkten för framställningen i Proslogion i dess helhet framgår av vad Anselm uttryckligen hävdar i det inledande kap. 1: Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo, ut intelligam. Men även för framställningen kap. 2—4 är fides den självklara utgångspunkten. Ty idéen om aliquid quo nihil maius cogitari possit är ingen rationell-filosofisk utsaga, utan en trosutsaga. Det heter nämligen alldeles i början av det s. k. gudsbeviset: Et quidem *credimus* te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit (kap. 2). Och denna idé har Anselm, enligt vad han själv i företalet meddelat, icke vunnit genom rationell-filosofisk argumentering, utan den har kommit och trängt sig på honom som en »uppenbarelse». Längre hade han varit på jakt, berättar han här, efter »ett enda argument» (unum argumentum), som för sitt bevis (ad se probandum) icke behövde något annat än sig självt, d. v. s. som hade sin giltighet i sig självt, och som ensamt kunde bevisa, att Gud i sanning existerar (deus vere est), och som var tillräckligt för klarläggandet av allt övrigt, som vi tro om Guds väsen (divina substantia). Såsom härav framgår, var Anselm på jakt efter ett enda argument, varigenom han kunde framtränga till begripande av trostankarna om såväl Guds existens som hans väsen. Han hade länge arbetat förgäves och länge misströstat, såsom gällde det utforskandet av en sak, som vore omöjlig att finna. Men liksom mot hans vilja började tanken i fråga med en viss hänsynslöshet tränga sig på honom. »Då jag en viss dag genom att värja mig mot dess hänsynslöshet blev trött, erbjöd sig i tankarnas brottnings det, varom jag förut misströstat.» Den idé, som han sökte och som utan hans

eget åtgörande kom till honom, är grundtanken för hela Proslogion: *aliquid quo nihil maius cogitari possit*. Han meddelar även i föreläsalet, att han framlägger sin skrift Proslogion »såsom en som begär förstå, vad han tror» (*sub persona . . . quaerentis intelligere quod credit*).

Om man besinnar, att icke *ratio* utan *fides* är utgångspunkten för Anselms framställning i Proslogion kap. 2—4, så bortfaller en del av de betänkligheter, som här förut framhållits och som utgå från att här skulle vara fråga om en rent filosofisk bevisning. Ty är icke *ratio*, utan *fides* utgångspunkten för Anselm, så kan man icke mot honom rikta den förebråelsen, att han visserligen sökt visa, att om Gud tänkes såsom fullkomligaste väsen, han också måste tänkas existera, men att han likväl icke sökt visa, att Gud såsom fullkomligaste väsen nödvändigtvis måste tänkas, ty den nödvändiga tanken på Gud såsom fullkomligaste väsen är för Anselm apriori given i den positiva tron, *fides*. Icke heller kan man mot Anselm invända, att hans bevisning är ett cirkelbevis, innebärande, att han utgår från existensen av *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, vilket för honom är lika med Gud, och därifrån sluter till Guds existens, ty med beaktande av att *fides* för honom är utgångspunkten, är hans tankegång följande: Han utgår från den för tron givna existensen av ett högsta väsen eller Gud och söker därifrån tränga till att rationellt begripa Guds existens. Detta innebär, såsom lätt inses, ingen cirkel i tankegången.

Det måste sägas, att Karl Barths kraftiga betonande av den roll, som *fides* spelar som utgångspunkt för Anselms framställning, för oss ett gott stycke framåt mot förståelsen av vad Anselm kan ha avsett med kap. 2—4 i Proslogion. Att det här icke kan vara fråga om ett gudsbevis i den moderna, sekulariserade, rent rationella mening, som »den nyare filosofiens fader» Cartesius och hans efterföljare avsett och som slutligen vederlagts av Kant, däri torde Barth ha fullt rätt. Men då Barth vill göra gällande, att det i nämnda parti i Proslogion är fråga om en framställning, som är renad från all filosofi och som helt faller inom den på kyrkans positiva tro grundade teologiens gebit, kan jag icke följa honom. Enligt min mening blir framställningen i Proslogion kap. 2—4 begriplig, endast om man besinnar, att

han står med i en teologisk tradition, som visserligen ger uttryck åt kristna tankar, men som samtidigt i sig upptagit betydelsefulla element från antikens filosofi. Det är m. a. o. enligt min mening icke tillräckligt att med Karl Barth liksom stanna hos Anselm själv och ut från hans teologiska program: credo ut intelligam söka tolka och förstå framställningen i Proslogion kap. 2—4. Ytterligare ett steg till förståelse av nämnda parti nå vi, om vi insätta Anselm i den teologiska tradition, varav han beträffande hela sin kristendomstolkning var beroende.

III.

Det är ett känt faktum, att Anselm i mycket stått under inflytelser av Augustinus och fullföljt augustinska tankegångar. Det är förvisso ingen tillfällighet, att vad som utgör grundtanken för hela Proslogion och därmed för kap. 2—4, nämligen aliquid quo nihil maius cogitari possit, återfinnes hos Augustinus. I *De doctrina christiana* I, 7 framhåller Augustinus, att inom religionens värld Gud såsom högsta väsen tänkes såsom aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius.¹ Att maius hos Anselm har sin direkta motsvarighet i sublimius hos Augustinus, är utan vidare klart. Det har förut framhållits, att Anselm stundom utbyter maius mot melius. Härmed är överensstämmelsen mellan Augustinus och Anselm i fråga om den grundläggande religiösa idén om Gud såsom högsta väsen tydlig.

Överensstämmelsen mellan Augustinus och Anselm är emellertid icke begränsad härtill. För att visa detta ha vi först att aktge på några grundläggande tankar i Augustinus' *De doctrina christiana*. Här framhåller han, att »varje lära har föremål (res) eller tecken (signa) till sitt objekt; genom tecknen lära vi känna föremålen» (I, 2). Bland »föremålen», som Augustinus först behandlar, skiljer han mellan sådana, som tjäna till att njuta (frui), och sådana, som tjäna till att bruka (uti) (I, 3). »De till njutande bestämda föremålen göra oss saliga, men de till brukande bestämda föremålen befordra vår strävan efter lycksalighet» (ibid.). »Vi (människor), som njuta och bruka, äro

¹ Jfr F. S. Schmitts edition av Proslogion, *Florilegium Patristicum* Fasc. 29, s. 11 not 1.

ställda mellan båda. Vilja vi njuta de till bruk bestämda föremålen, så bli vi uppehållna i löpandet (på tävlingsbanan; jfr 1 Kor. 9: 24) och ledas mången gång så vilse, att vi genom kärlek till det lägre fördröjas eller rent av hållas borta från att uppnå de till njutande bestämda föremålen» (ibid.). Ty »att njuta är att i kärlek omfatta ett föremål för dess egen skull (amore alicui rei inhaerere propter seipsam)», men »att bruka är att låta det nödvändiga tjäna uppnåendet av föremålet för kärleken, så framt det är kärlek värt» (I, 4). För den kristne, som är stadd på resa mot sitt himmelska fädernesland, gäller det »att bruka denna världen, men ej njuta den, för att vi så må skåda det osynliga hos Gud genom de synliga skapade tingen» (ibid.). Ty det slutliga och enda föremålet för njutandet är Gud (I, 5). Då Gud i sig själv är den utesäglige och ofattbare (I, 6), är han inom religionens värld att tänka såsom aliquid quo nihil melius sit atque sublimius (I, 7). Gud är »det högsta föremålet», »det högsta goda», som det gäller att i kärlek omfatta för dess egen skull och sålunda njuta i ordets egentliga mening. Vi, som äro ställda mellan de föremål, som äro till för att njuta, och dem, som äro till för att bruka, ha att i kärlek sträcka oss hän mot Gud, det högsta goda, och endast bruka allt det andra, världen. Ty Gud allena får man njuta (I, 20). Han allena är föremål för njutandet, ty han är det högsta goda. Han allena kan i kärlek omfattas för sin egen skull, ty endast han är något i sig, det absoluta och sanna varandet. Men världen har såsom ställd mellan Gud och icke-varandet del även i detta sistnämnda. Därför kan världen icke för sin egen skull älskas såsom något i sig och njutas, utan blott brukas. Vi människor höra världen till. Därför kan människan icke älskas för sin egen skull eller njutas, utan älskas blott för ett annats eller Guds skull och sålunda brukas (ibid.). I vår delaktighet i icke-varandet eller i vår brist har vårt behov att i kärlek sträcka oss hän mot Gud, det högsta goda och det sanna varandet, sin grund. Ty allt vårt goda är Gud (I, 31). Men Gud njuter icke oss, utan han brukar oss. Ty »om han njuter oss, så behöver han vårt goda; men det skall ingen förnuftig människa kunna påstå» (ibid.). Vad Augustinus med en negativ formulering betecknar aliquid quo nihil melius sit atque sublimius (I, 7), är sålunda uttryck för Gud såsom det högsta goda och det sanna varandet. Gud

är såsom det högsta goda det i sig och absolute goda. Allt annat blir gott endast i relation till Gud. Gud ensam är det sanna och absoluta varandet; han är icke en sak jämte andra, utan han är ur-saken, orsaken (causa) (I, 5). Allt annat har existens endast genom Gud, ty han är ur-föremålet till alla föremål (rerum omnium causa) (ibid.); då allt utom Gud tillika har del i icke-varandet, blir det aldrig absolute existerande, utan blott mer eller mindre existerande.

Det är uppenbart, att Augustinus infogar de kristna tankarna i den neoplatonska världsbilden. En rad motsvarigheter till dessa Augustinus' tankar hos Anselm i dennes Proslogion visar, att även han rör sig i den neoplatonska världsbilden och förenar positiv kristen gudstro med denna. Då Gud enligt Augustinus är den ofattbare, hade han med en negativ formulering uttryckt honom såsom aliquid quo nihil melius sit atque sublimius. Även Anselm utgår från en liknande negativ bestämning av Gud såsom aliquid quo nihil maius cogitari possit. Men i realiteten är Gud för Augustinus något bestämt, »en enda högsta sak» (una quaedam summa res) (I, 5), det högsta goda och det absoluta, sanna varandet, som icke behöver oss, men som vi behöva och som vi därför i åtrå och begär sträcka oss hän emot. Även för Anselm är Gud icke blott »det sant varande» (deus vere est), utan även »det högsta goda, som icke behöver något annat, men som allt annat behöver» (deus . . . est summum bonum nullo alio indigens et quo omnia indigent) (Prosl., prooem.). Att Gud är det högsta goda betyder för Augustinus, att allt annat blir ett gott endast i relation till Gud och alltså är ett lägre och relativt gott. För Anselm vore det högeligen orimligt (valde absurdum) att tänka sig något högre gott än Gud; det skulle innebära, att skapelsen upphöjde sig över Skaparen och satte sig till doms över honom (kap. 3). Enligt Augustinus är Gud såsom det högsta goda tillika det sanna och absoluta varandet; han är orsaken till alla andra föremål. Även enligt Anselm är Gud det sanna varandet, ty »han ensam (solus) har varandet (esse) mest sant och verkligt av alla (verissime omnium) och på detta sätt i högsta grad av alla (ideo maxime omnium)» (kap. 3). Enligt Augustinus är Gud såsom ur-föremålet och det sanna och absoluta varandet grund till allt annat. Även enligt Anselm »behöver allt annat Gud för att vara

och rätt vara» (*deus . . . quo omnia indigent, ut sint et ut bene sint*) (Prosl., prooem.).

Flera enskilda drag torde icke behöva framdragas för att det skall vara uppenbart, huru intimt Anselm med sin egen teologiska åskådning förenat augustinsk-neoplatonska tankar. Men överensstämmelse mellan Augustinus och Anselm föreligger icke blott i sådana enskildheter utan även i hela grundsynen och huvudtendensen. För Augustinus är det ju så, att Gud såsom det högsta goda har sitt bonum i sig själv. Hos honom finnes ingen brist och därför icke heller något behov eller begär. Hos människan åter föreligger bristen, och därför har hon att i kärlek, åtrå och begär sträcka sig upp mot Gud för att hos honom stilla sitt begär och sin längtan och nå behovslösheten och ron. Det är ytterst hela denna tankegång, som ligger bakom Anselms teologiska program: *credo ut intelligam*,¹ vilket av honom tillämpats även i Proslogion kap. 2—4. Den positiva tron (*credere*) skall i det teologiska arbetet fortskrida från de i Skriften och traditionen givna trosatserna till att gripa, resp. begripa den religiösa saken själv eller Gud. Detta ligger i begripandet, förståendet (*intelligere*). *Intelligere* i denna mening är förvisso för Anselm lika med *probare*, bevisa. Men detta *probare* innebär icke blott att — såsom Karl Barth framhåller — uppvisa, att Guds existens med inre nödvändighet sammanhänger med övriga i uppenbarelsen och kyrkans *Credo* givna trosutsagor, utan det *probare*, som innebär att från *credere* framskrida till *intelligere*, är att från och genom trosutsagorna tränga fram till saken själv eller Gud. Därför kan Anselm i sin teologiska bevisning jämsides med framställandet av de skarpaste logiska distinktioner så att säga bedja sig fram mot målet, gripandet om Gud och förståendet av Guds verklighet. Han börjar sin framställning kap. 2 med en bön: *Ergo domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es, sicut credimus*. Och han slutar sin framställning kap. 4, då han menar sig hava nått, vad han sökt, med tacksägelse till Gud: *Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante*. Och i det inledande första kapitlet skildrar han, huru hela hans längtan och

¹ Att märka är att motsvarighet till detta Anselms teologiska program även finnes hos Augustinus, t. ex. hans uppmaning: *crede, ut intelligas* (Serm. 43, 4).

begär sträcker sig från mörkret och eländet upp mot Gud. »Du har skapat mig och frälst mig och du har givit mig allt mitt goda. Du har skapat mig att sist och slutligen se dig, men jag har ännu icke gjort det, för vars skull jag är skapad.» Intet i denna världen ger honom ro: »Varifrån äro vi nedstörtade, varthän äro vi försänkta? Från fäderneslandet till fångenskapen, från skådandet av Gud till vår egen blindhet. Från odödlighetens salighet till dödens bitterhet och skräck.» Han finner icke ron i sitt eget inre: »Jag strävade hän mot Gud, men jag stötte på mig själv. Jag sökte ro i mitt sinnes stillhet, men jag fann blott förvirring och smärta i mitt inre.» Han samlar hela sin gudslängtan i en het bön: »Låt mig se ditt ljus vare sig fjärran ifrån eller från djupet . . . Jag söker dig genom att längta, jag längtar genom att söka . . . Jag önskar något lära känna din sanning, som mitt hjärta tror och älskar. Ty icke eftertraktar jag att förstå, för att jag må tro, utan jag tror, för att jag må förstå.» Anselms s. k. gudsbevis, som står i detta sammanhang, är icke en bevisning på rent filosofiska, rationella grunder utan samband med religiös gudstro. Det är icke heller en teologisk utredning i betydelse av att det blott visas, att den traditionella tanken på Guds reala existens med inre nödvändighet sammanhänger med övriga i uppenbarelsen grundade och i kyrkans Credo traderade trossatser. Utan Anselms framställning kap. 2—4 utgör en sådan förbindelse av kristna trostankar och antikt filosofiskt (neoplatonskt) tänkande, som representerar en sådan fromhetstyp, enligt vilken människosjälen efter inre samling, rening och övrig förberedelse har att i begärande kärlek sträcka sig upp mot och framtränga till skådandet av och gripandet om Gud såsom det högsta goda.

Augustinus' skrift *De doctrina christiana* utgjorde under hela medeltiden främsta Einführung i studiet av de bibliska skrifterna och har även för medeltidens dogmatik varit av utomordentlig betydelse. Han hävdar här, såsom förut nämnts, att »varje lära har föremål (res) eller tecken (signa) till objekt». I första boken behandlar han de »föremål», som ingå i den kristna läran, d. v. s. sådana som äro bestämda till njutande och som äro eviga och oföränderliga (I, 20); dessa sammanfattas alla i Gud såsom det högsta goda (ibid.). I andra boken behandlar han de »tecken», som ingå i den kristna läran. Då

han med »tecken» menar »det, som tjänar till att beteckna ett föremål» (quorum omnis usus in significando est) (I, 2) och då »orden» (verba) äro de förnämsta tecknen (II, 3), kommer han att i andra boken behandla den Heliga Skrift såsom viktigaste samling av ord och tecken för den kristna läran. Genom denna distinktion mellan de religiösa föremålen själva och Skriftens ord såsom blott tecken till nämnda föremål har Augustinus givit uppslag till ett viktigt problem, som skulle kunna formuleras så: Huru förhålla sig Skriftens ord till den religiösa saken, Guds och det andliga livets egen verklighet? Även detta problem sysselsätter Anselm i Proslogion kap. 2—4. Han börjar här sin utredning så: »Förvisso tro vi, att du, o Gud, är något, utöver vilket intet större kan tänkas. *Men* finnes då någon sådan natur, emedan dåren säger i sitt hjärta: det finns ingen Gud (Ps. 14: 1)?» Huru är detta Skriftens ord och tecken att förstå i förhållande till den religiösa saken själv, Guds reala existens? Denna fråga löser Anselm i kap. 2 i korthet uttryckt på följande sätt: Denne dåre, som hör orden: aliquid quo nihil maius cogitari possit, måste »förstå», »gripa om» (intelligit) vad han hör (quod audit), d. v. s. »tecknen», orden, även om han icke förstår, griper om saken själv, Guds reala existens (etiam si non intelligat illud esse). Men då saken själv icke är lika med tecknet, eftersom tecknet blott är en beteckning för saken, så kan saken, aliquid quo nihil maius cogitari possit, icke vara blott in intellectu, enär den då blott vore ett tecken. Alltså existerar detta något, utöver vilket intet större kan tänkas, eller Gud icke blott in intellectu utan även in re.

I kap. 3 behandlar Anselm den teologiska frågan om förhållandet mellan den religiösa saken och tecknet på sådant sätt, att han visar, att det är omöjligt att *tänka*, att Gud icke existerar. Då dåren säger: »det finns ingen Gud», så innebära dessa ord ingen verklig tanke, utan de visa blott dårens »inskränkthet» och »dåraktighet».

Till sist i kap. 4 behandlar Anselm samma fråga så, att han visar, att det icke ens går att i sitt hjärta *säga*: det finns ingen Gud. Men häremot står ju Skriftens uttryckliga ord: »Dåren *säger* i sitt hjärta: det finns ingen Gud». För Anselm gäller det att tränga genom detta Skriftens ord till saken själv därbakom. Och han gör det på följande sätt: Skulle Skriftens ord: »dåren *säger* i sitt hjärta: det finns ingen

Gud», innebära, att dåren här tänker en verklig tanke, så kommer ju detta i strid med det i kap. 3 och 2 uppvisade. Men »att säga i sitt hjärta» eller »att tänka» kan nu ske på två sätt: »På ett sätt tänkes saken, då blott det ord, som betecknar den (eam significans), tänkes, på ett annat, då det, som är saken själv (quod res est), tänkes». Endast på det förra sättet kan dåren säga i sitt hjärta eller tänka, att det icke finns någon Gud. Men detta är ingen verklig tanke, det är blott ett »munväder» (vox), det är blott att tänka ett ord eller en tom ordsammanställning, men icke att tänka en verklig sak, ett föremål.

Denna distinktion hos Anselm mellan den religiösa saken själv och tecknet, ordet, varmed saken blott betecknas, aktualiserar för oss en viktig dogmatisk fråga, som satt starka spår i den kristna dogmhistorien. Anselms framställning i Proslogion kap. 2—4 är — det inses efter det senast sagda — ett försök att genom och bakom tecknen, orden, Skriften, framtränga till och gripa om den religiösa saken själv. Även detta sammanhänger säkerligen med det neoplatonska draget i hans åskådning. Han söker framtränga till en själens omedelbara beröring med den religiösa saken eller Gud, ett själens omedelbara omfattande och gripande av Gud. Detta ligger i det intelligere, vartill fides skall framskrida. Han kan sist och slutligen hävda *sola ratio* (jfr Cur deus homo II, 22; Monol. 1). — Luther känner icke denna själens omedelbara, mystiska förening med Gud, han känner blott Guds *medelbara* möte med själen i och genom nådemedlen, främst Ordet. Han åtskiljer icke tecknet, ordet, från den religiösa saken eller Gud, utan han hävdar, att Gud själv möter i tecknet, både Ordet och sakramenten. Han kräver icke, att fides skall skrida till intelligere för att helt nå Gud själv. Han stannar vid fides, han hävdar *sola fides*.

KÄRLEKSÅSKÅDNINGEN I PASSIONSPSALMEN

MED SÄRSKILD HÄNSYN TILL DET CELSISKA
PSALMBOKSFÖRSLAGET

AV TEOL. LIC. STURE KRISTOFERSSON, LUND

Vid mitten av 1700-talet var frågan om en psalmboksrevision brännande. Den officiella karolinska psalmboken kritiserades skarpt ur flera synpunkter. Man ansåg, att dess poesi ej stod i höjd med tidens utvecklade skaldekonst och att dess språk var obegripligt och föråldrat. Talrika privata sångsamlingar vittnade också om att många av religiösa skäl ej voro tillfreds med de enligt deras mening kärva och ej tillräckligt innerliga psalmerna. Ärkebiskopen Samuel Troilius (d. 1764) utformade och genomdrev Kungl. Maj:ts stadfästelse av ett psalmboksprogram, som efter flitigt kommittéarbete resulterade i provpsalmboken 1765—67. Detta förslag, som utsattes för skarp kritik och ej ansågs kunna godkännas såsom en kyrkans psalmbok, går ofta under namnet »den celsiska provpsalmboken». Sedermera biskopen i Lund Olov Celsius var nämligen en av kommittéledamöterna. Särskilt passionspsalmerna i detta psalmboksförslag erbjuda ur flera synpunkter svårigheter att komma till rätta med. En litterärhistorisk granskning ger vid handen, att ifrågavarande materialgrupp bygger dels på den i 1695 års psalmbok givna traditionen, dels på pietismens och herrnhutismens andliga sång. En idéhistorisk undersökning, vilken just den på flera punkter visar sig ytterligt viktig för frågan om psalmernas härkomst, måste då utsträckas ej blott till 1700-talets andliga sång i Sverige utan även i Tyskland. En verklig förståelse kräver emellertid nödvändigtvis, att vi ej stanna därvid utan gå vidare bakåt till den gammalkyrkliga och medeltida hymnskatten, något som följande skissartade studie torde visa.

UTVECKLINGEN FRAM TILL REFORMATIONEN.

I den kristna kyrkan sjöngs alltifrån begynnelsen ej endast ψαλμοί, utan även ὕμνοι och ᾠδαὶ πνευματικαί. Typer härav skulle vi då ha i de nytestamentliga cantica (Lk. 1 f.) och t. ex. 1 Tim. 3:16. I sistnämnda skriftställe möta vi i själva verket den tanke på den köttvordne men allsmäktige Herren, som vi skola finna utgöra grundtanken i hymnerna till Kristus, den korsfäste. Vad hymnerna på grekiskt tungomål angår, förvånas vi över att ej egentligen påträffa vad vi mena med »passionspsalmer». Vi ha hymner för jul, epifania, påsk och pingst. Såsom bakgrund står inkarnationens under, men såsom objektivt faktum, som väl skänker kärleken dess djup men ej beskrives.¹ Det är ingen mediterande långfredagsstämning, utan det behärskande är påskmorgonens jubeltoner. Härmed står i överensstämmelse, att långfredagen inte alltid stått så starkt i förgrunden som hos oss.² Glädjen från Sabbatum magnum bröt dess dysterhet. Häri ligger den riktiga tanken, att vår Frälsare ej är ὁ σταυρωθεὶς utan ὁ ἐσταυρωμένος. Långfredagen existerar ej utan påskmorgonens ljus. *Andra artikeln förstås ej rätt utan tillsammans med den första.* Guds kärlek i Jesus Kristus mister i annat fall sin mäktighet och utsettes för faran att antropocentreras.

Gå vi över till *latinskt* språkområde, veta vi genom Augustinus, vilket överväldigande intryck han fick av den genom Ambrosius införda kyrkosången (Conf. IX: 14 f.). Bland de hymner, som tillskrivas kyrkofadern i Milano, anför Dreves: Hic est dies verus Dei.³ Det karakteristiska är, liksom ifråga om de grekiska hymnerna, att mot den objektiva bakgrunden besjunges med återhållsamma, kärva toner Guds nådefulla och mäktiga kärlek. Tacksamheten häröver får ett varmt uttryck, utan långa omskrivningar.

Mysterium mirabile,	Quid hoc potest sublimius,
Ut abluit mundi luem,	Ut culpa quaerat gratiam,
Peccata tollat omnium	Metumque solvat caritas,
Carnis vitia mundans caro!	Reddatque mors vitam novam?

¹ Jfr Daniel, Thesaurus Hymnologicus III t. ex.: I, IV, XXIV, XLIII, L ff., LXXXVII f.

² Jfr Achelis, Praktische Theologie I³ § 67.

³ Dreves, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung (Dr.) I: 11.

Vi framhäva härutifrån de två karakteristika, vi hittills kunnat iakttaga: *högsta objektivitet samt stark återhållsamhet vad angår beskrivandet av korsdöden*. Vi skola emellertid snart se, att det objektiva momentet (ἀγάπη, Rom. 5:8) avtrubbas. Det lokala korset drager den frommes blick och tanke till något rent materiellt gripbart. För detta glömde man *historien*.

Venantius Fortunatus' berömda Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis¹ inleder raden av passionssalmer, som sätta korsets åskådande i förgrunden, men här finnas ännu inga större överdrifter i utmålandet. Den behärskande tanken är 2:a artikelns, och man skulle kunna säga, att hymnen är en 2:a artikel i poetisk form med stark frälsningshistorisk orientering. Vi se även här, att den gammalkyrkliga bekännelsen varit ett värn för budskapet om Guds syndarekärlek. Men insatta i det välbekanta schemat stå så de båda stroferna:

- | | |
|---|---|
| 7. Hic acetum, fel, arundo,
sputa, clavi, lancea,
Mite corpus perforatur,
sanguis, unda profluit,
Terra, pontus, astra, mundus
quo lavantur flumine. | 8. Crux fidelis, inter omnes
arbor una nobilis,
Nulla talem silva profert
flore, fronde, germine,
Dulce lignum dulce clavo
dulce pondus sustinens. |
|---|---|

Här finna vi det senare talet om det söta korset, de söta spikarna förebådat (jfr Sions Sångers). Och i Vexilla regis prodeunt (Dr. I: 38) möta vi en strof, som liksom visar fram mot det senare talet om blodet och såren:

Quo vulneratus insuper
Mucrone diro lanceae,
Ut nos lavaret crimine,
Manavit unda et sanguine.

Större betänkligheter väckas emellertid genom hymnens senare del, där den objektiva betraktelsen fördunklats genom hyllningen av Crux-Arbor, löst från historien. Huvudintrycket är dock, att på ett enkelt sätt Guds kärlek lovprisas med utgångspunkt från andra artikeln, som värnas av den första: Regnavit a ligno Deus (Vexilla regis str. 4).

¹ Dr. I: 37. Neales kongeniala: Sing my tongue finns i English Hymnal 95 f.

Dock måste det påpekas, att kärlekstanken var utsatt för stor fara att avtrubbas genom att betraktelsen blev mindre central och alltmer antropocentrisk (det beskrivande åskådandet). Det är karaktéristiskt, att med stigande hymnproduktion hymnerna till Kristus försvinna bland alla möjliga till förhärlikande av mera lokala tilldragelser och framförallt hymner till Maria samt Crux-Arbor. Allt detta tyder på, att man kommit bort från kärnan i evangeliet: Guds kärlek till oss syndare. I och med att den faktiska frälsningshistorien sköts undan, låg vägen öppen för krucifixmeditation, krucifixdyrkan och magi. Härmed sammanhänger oskiljaktligt, att »Kristus för oss» har ersatts av Kristus såsom exemplum ad imitandum och mystikens »Kristus i oss». I fromhetslivet kom så »den korsfäste» i och med lösgörandet från historien att isolerad göras till föremål för tillbedjan.

Materialet är sparsammare under 7:e till 10:e århundradet, låt vara att det finnes relativt gott om lokala helgon- och Mariahymner. I *Rex angelorum praepotens* (Dr. II: 57) möter oss ännu en enkel och osmyckad, men innerlig hymn.

Rex angelorum praepotens,
Qui sponte pauper factus es,
Ut nos per aevum divites
In aethre tecum poneres.

Väl införas lidandesattributen (str. 3):

Qui sustinens opprobria,	Mortemque nobis perpetim
Fel, vincla, sputa, verbera	Vitae parasti gloriam

men endast för att framhäva frälsningssyftet och för att i följande strof gå över i tacksam bön i åminnelse av den himlafarnes majestät:

Nunc clarus in regno tuo	Et cum latrone perfrui
Nostri memento, quaesumus,	Da paradisi gaudiis.

Samma tanke om Gud Skaparen, som genom inkarnationen bevisat oss sin kärlek och befriat oss från döden, är det, som vi också ställas inför i *Rex Christe, factor omnium* (Daniel I: CLI). Därigenom att Gud, den allsmåktige, velat antaga köttslig gestalt och lida

korsets död, har han befriat oss från syndens band; han har låtit sig bindas för att lösa oss från världens synd. Därför kan hymnen mynna ut i en bön om Segrarens beskärm. Vad vi dessutom i denna hymn ha att beakta, är något, som vi kunnat iakttaga i det hittills behandlade materialet: församlingsenligheten, det sociala momentet. Vi märka inte någon subjektiv förträngning (varmed lätt följer, att blicken riktas från frälsningsverket till den egna personen), ej heller något ytligt korsk betraktande. Härmed harmonierar, att 1:a och 2:a artikeln hela hymnen igenom hållas samman (jfr str. 1: Factor-Redemptor; str. 3: Qui es creator siderum Tegmen subisti carneum).

Vi vilja nu framhäva vissa *huvuddrag i materialet 900—1500*. Det, som vi för korthets skull karakteriserat såsom *det beskrivande åskådandet*, sågo vi taga sin gripbara början hos Venantius Fortunatus. Därmed vare ingalunda sagt, att material ej finnes, där man, genom att sammanhålla 2:a artikeln med den 1:a, kyskt återhåller sig från att skildra lidandet i alltför mänskliga termer, utan låter evangeliets kärva innehållsrikedom komma fram. Det behöver bara hänvisas till Reginald av Canterbury (d. e. 1109).

Per te vita datur, per te mors evacuatur.
 Clausa recluduntur, reclusi suscipiuntur,
 Pondere peccati per te sumus exonerati;
 Per te quaesitae vehe nos ad gaudia vitae.

och

Morte gravabamur, sed te relevante levamur,
 Dum mors vivebat, mortis nos vita premebat,
 Mors iacet extincta, per te sunt vincla revincta;
 His sumus exuti, per te, simus ergo soluti. (Dr. I: 200.)

Strofer sådana som dessa äro förvisso ej sällsynta. Överhuvud framhåller man ofta Kristi satisfaktions- och friköps gärning (Dr. I: 137, 163, 186, 350 m. fl.). Men vi måste nogsamta observera den ständiga växlingen i hymnerna mellan Kristus, den korsfäste (Rom. 5:8), och det lokaliserade korset, lösgjort från historien och utlämnat åt subjektivismens godtycke. Därmed hamnar man lätt i ett njutningsfyllt beskrivande. Här måste lämnas några exempel, vilka vi ha att bevara i minnet för den kommande framställningen. Ett måttfullt beskrivande ha vi i Salve, Iesu, salus mea (Dr. II: 72).

Vertex spina cruciatus,	Nunc te cerno, Christum Iesum
Clavo manus, pedes, latus	Passum, tractum, sputum, caesum
Cuspidis aculeo;	Atque plagis lividum;
Vulnus istud omnes sanat,	Ne punirer flammis atris
Unde nobis unda manat	Expirans in manus patris
Liquore sanguineo.	Pro me tradis spiritum.

Vända vi oss nu till Petrus Damiani (d. 1072), kunna vi iakttaga en mera sentimental Jesuskärlek, som lockas av *korsets vällukt* (Dr. I: 163:1), och hos den förut omnämnde Reginald mötas vi av söta ord, ljuvliga tonfall och *det röda blodet*:

O decus, o clavi suaves in stipite suavi,
 O liber, o lignum divino sanguine dignum,
 O pia crux Christi, quae tincta cruore fuisti!
 Sanguinis hoc sacro sacri nos tinge lavacro. (Dr. I: 200.)

Ett systematiserande och sammanfattande betraktande av Fräl-saren på korset ha vi i Arnulf av Löwens (d. 1250) passionssalve (Dr. I: 324 ff.), hymner särskilt viktiga, därför att de kommit att anses såsom prototyper för den äkta passionspsalmen och hos de evangeliska framförallt genom Gerhardt fått sin kyrkliga approbation. Det är fem detaljerade tablåer, som den fromme bedjaren-meditatorn söker återuppliva i fantasin: fötter, knän, händer, sida och ansikte. Betraktaren kysser och omfamnar de genomstungna fötterna (I: 2, 4), och han ser, hur blodet strömmar ned över den nakna och smädade homo-deus:

Sanguis tuus abundanter / Fusus fuit incessanter,
 Totus lotus in cruore / Stas immotus in dolore,
 Praecinctus vili tegmine. (II: 2)

Blicken riktas mot händerna, naglade vid trät, på vilka slå ut röda rosor.

Ecce, fluit circumquaque	/ Manu tua ex utraque
Sanguis tuus copiose	/ Rubicundus instar rosae,
Magnae salutis pretium.	
Manus clavis perforatas	/ Et cruore purpuratas
Corde premo prae amore	/ Sitibundo bibens ore
Cruoris stillicidium.	

Och när Arnulf ser på Frälsarens avtärda kropp, attraheras blicken av den uppstungna sidan, vari han finner mel dulcoris, vis amoris, och varur väller fram en blodsström, som tvår oreña hjärtan. Till såren dras han för att låta sitt oroliga hjärta forska i dem (IV: 2), lukta på blodet, som är ljuvare än vin, dricka livsdrycken (IV: 3), den rosenröda livsström, som är frälsningens instrument. Det allra saligaste och högsta åskådandet är uttryckt i: Salve, Iesu reverende (förlagan för: O Haupt voll Blut und Wunden); här beskrives det visuella försjunkandet i Frälsarens ansikte, som mist sin fägring — och dock är så mäktigt, som mist all färg, är magert och vanställt — och dock så skönt.

Det torde ej råda någon tvekan om att vi i berörda hymner mött en förinnerligad fromhet, en Jesuskärlek, som i Frälsaren ser just fons amoris. Men denna kärlek har förvekligats, försvagats, därigenom att Gud Skaparen ej fått ge det gudomliga hos Jesus Kristus dess allsvåldiga majestät. 1:a och 2:a artikeln ha skilts åt. Därigenom låg vägen öppen för det subjektiva, försjunkande och njutningslystna betraktandet av den korsfäste, levandegjort vid krucifixdevotionen, löst från frälsningshistorien. Härmed sammanhänger oskiljaktligt, att centrum är betraktaren och hans förtroliga samtalande. Kärleken, om vilken det ständigt är tal, har mist sitt djup, sin kvalitet, vilket ej kan ersättas genom kvantitativ överhopning. Kärlekens depotensering beror på att man glömt, att evangeliets Gud, Jesu Kristi Fader, samtidigt är Skaparen och Lagens Gud.

När det i Salve, Iesu, salus mea heter: Absit mihi gloriari/ Nisi cruce singulari, /Ubi vera gaudia (Dr. II: 72 f.), är det en reminiscens från Gal. 6. En djupare, mera paulinsk uppfattning, som delvis kommer till uttryck i den hymn varur citatet tagits, är väl ej enastående, men dock sällsynt i ifrågavarande tidsavsnitts passionspsalmer. Delvis genom det beskrivande åskådandet av »den korsfäste» omvreds lätt korsuppfattningen. Det är ej det historiska frälsningsverket, som är det centrala utan *korset* = *trät, lignum, krucifixet* på altare, i cellen, vid processionen och i hemmet.

För Heribert av Rothenburg (d. 1042) ter sig korset, mundi gloria, signum salutis, såsom vitale lignum, varigenom vi alla, ehuru slavar, äro fria; genom korset ges venia åt lapsi, ja signaculum crucis

avvänder varje fara, kropps- och själanöd (Dr. I: 137). Och i sin korssekvens (Dr. I: 156) fattar Herimannus Contractus (d. 1054) Kristus respektive korset såsom motgiftet mot dödens dryck (9). Genom hostian och kalken blir för Gottschalk av Limburg (d. 1098) den korsfäste särskilt närvarande vid altaret (Dr. I: 185 f.). Hos Adam av St. Victor (d. 1192) möta vi den ofta återkommande bilden av korset såsom arbor salutifera (Dr. I: 263:7), detta i jämförelse med paradiset dödsbringande träd (jfr Dr. II: 72 och II: 78). Crux, lignum triumphale, som grönskar och blomstrar, är den sanna medicina christiana, som frälsar de friska och botar de sjuka: Quod non valet vis humana, / Fit in tuo nomine (str. 21 f.). Ja, korset reprimit daemonia (str. 19). Även för Bonaventura (d. 1274) är korset bästa skyddet mot djävlarernas skott (Dr. I: 352), det är protectio segura conterens daemonia. Exempler kunde mångfaldigas (jfr Dr. I: 411:4; II: 81 ff.). Härmed är bevisat, hurusom den paulinska kors-agape-synen har omvridits och växlats in på snedspår: *yttlig korsdyrkan* (Crux-lignum, krucifix och dess attribut), varifrån det bara var ett steg till magiens bruk av korset såsom besvärjelsemedel.

Ägnad att i hög grad fördunkla och skjuta undan tanken på Guds syndalösande kärlek i Jesus Kristus var mariadyrkan, som från Orienten gjorde sitt segertåg genom Västerlandet och tog sig uttryck i några poetiskt underbart vackra hymner. Till en början en eftergift för den vulgära fromheten blevo dessa mariahymner ett utlopp för den tåredränkta lidandesbetraktelsen. Här behöver endast hänvisas till Phillippe de Grèves (d. 1236) Crux, de te volo conqueri (Dr. I: 303) och Iacopone da Todis (d. 1306) Stabat mater (Dr. I: 392) med dess spröda mariadevotion. För Jakob är *Maria* fons amoris. Det centrala är Maria, därefter och därjämte komma det egna jagets tårefyllda glädje-smärta och sist Crucifixus, men ej alls såsom Kristus för oss. Det är Maria, som är defensorn på domens dag och ger den från kroppen befriade själen del i paradiset glädje, via henne når den kristne segerpalmen.

Nära förbunden med mariolatrinen är *sentimentaliteten och smärtans vållust*. I Kristus ser den fromme betraktaren ej Guds majestät. Tårarna flyta i strömmar och han ömkar sig över den lidande. Så

Iacopone da Todi, när han med den gråtande Maria står vid Kristi kors:

Quis est homo, qui non fleret, / Matrem Christi si videret
 In tanto supplicio?
 Quis non posset contristari, / Piam matrem contemplari
 Dolentem cum filio?

Det sentimentala erinrandet mynnar ut i bönen: Fac me vere tecum flere, /Crucifixo *condolere*. Och hos Bonaventura påträffa vi bönen: Da cruorem quasi rorem, /Ut te plorem, redemptorem, /Christum, qui me refoves . . . (Dr. I: 354). Det är en lustfylld smärta, som är helt oevangelisk (Lk. 23: 28), bottnande i det osunda kretsandet kring det egna jaget.

Det är i allmänhet karakteristiskt, att i den subjektiva meditationen den objektiva faktorn förgätes för sysslandet med *egen* smärta. Med detta inböjande i sig själv följer, att hela betraktelsen får prägnen av det *alltför mänskliga*. Det räcker med att hänvisa till Arnulfs passionsmeditationer, där ingalunda den vederbörliga distansen mellan den Helige och människan-syndaren iakttages. Men i och med denna i sig själv uppgående meditation följer, att det sociala momentet förtränges och att passionsbetraktelsen ej blir församlingsenlig. Det är den isolerades bönemummel i altardunklet, vi förnimma, och ej den kristna församlingens bävande bekännelse och tacksamma lovsång. Den individualistiska förträngningen är genomgående i denna tidsperiods material. Ej heller voro ju dessa »passionpsalmer» avsedda för vad vi mena med församlingssång. Ständigt känner man också, att hymnerna äro präglade av en viss aversion mot denna världen. När det därför hos Bonaventura på ett ställe heter: Crux in poenis et tormentis /Est dulcedo piae mentis /Et verum refugium, kan man undra, om ej i refugium ligger en underton av flykt *undan* världen.

Herimannus Contractus ser väl i Kristus å ena sidan reconciliatorn, men han är framförallt *desiderium* och *gaudimonium* samt den trygga hamn, som skänker riktig *quies* (Dr. I: 157). Det är dock här ännu rätt stor återhållsamhet. Större glöd möta vi hos Arnulf. Det strömmande blodet retar begäret till omfamnande förening:

In hac cruce te cruentum,	/ Te contemptum et distentum
Ut requiram, me compelle	/ Et hoc imple meum velle
Facturus, quod desidero.	
Ut te quaeram mente pura,	/ Sit hic mea prima cura;
Nec est labor, nec gravabor,	/ Sed mundabor et sanabor,
Cum te complexus fuero.	(Dr. I: 325)

Han dyker in i den korsfäste, låter det torra hjärtat livas av honom, kastar sig över honom. Han smakar det ljuvliga smakmedlet och har därmed svårt att bli mätt (IV: 4). Om möjligt ges dock ro i såren (IV: 5).

Än större eld och mera eggande toner strömma fram ur Johannes Hovedens (d. 1272) passionssånger. Här möta vi *Höga Visans* blomstersköna språk. Korset visar oss liljans förmälning med rosen, genom vars frukt döden omintetgöres (Dr. I: 346). Korset är nästet, kyrkan är turturduvan, och dess ungar läggas av nåden i korset. Kärleken på korset ses under formen av ett äktenskap, som lämnar djupa sår (Dr. I: 344), varigenom den älskandes kärlek upptändes. Han ber då också, att Jesus, *dulcis amor*, må såra honom, för att han på så sätt måtte bli fri från döden och köttets smuts (Dr. I: 346). Glödande Jesuskärlek möta vi också hos Iacopone da Todi (Dr. I: 392) och Bonaventura. Vål är det för Bonaventura Kristus, som genom korset friköpt oss från dödens makt (Dr. I: 350), men det är ej den tanken, som är det behärskande: det är *försjunkandet* i passionens mysterium:

In passione Domini,	/ Qua datur salus homini,
Sit nostrum refrigerium	/ Et cordis desiderium.

Erinrandet av spikarna, törnekronan, slagen, allt detta rör våra hjärtan och kommer dem att slå fortare:

Haec omnia nos satient	/ Et dulciter inebrient,
Nos repleant virtutibus	/ Et gloriosis fructibus. (Dr. I: 350)

Fråga är emellertid, om inte det sista, uppfyllandet med dygder, är en bisak, ty viktigare är:

Recordare sanctae crucis,	/ Qui perfectam vitam ducis,
Delectare iugiter;	
Sanctae crucis recordare	/ Et in ipsa meditare
<i>Insatiabiliter.</i>	

Eller som en annan författare uttrycker det: tuas contumelias hic philosophari (Dr. II: 75). I detta *omättnliga mediterande* och grubbel, i denna hjärtats åtrå, som har svårt att vinna någon ro (Dr. I: 351: Nec tepescas etc.), ser Bonaventura korset överallt, omgjordar sig därmed, och i den mån det är möjligt, får han därigenom sinnesfrid; hjärtat på en gång släckes i sin törst och upptändes av dess glödande kärlek; själen korsfästes med Kristus: så är vägen öppen till himmelen (str. 6, 8).

Vi märka i materialet ett rikligt användande av *amor, caritas, dilectio*, och just de detaljerade skildringarna av den korsfäste åsyftade att klart belysa Guds självutgivande kärlek. I Arbor alta, crux beata (Dr. II: 78) framstår korset som arx amoris, fons salutis, navis tuta; det tålas om latitudo caritatis och att crux fidelis more matris nutrit, ambit, diligit. Arnulf betonar, att den blodige frälsaren är snar till förlåtelse (Dr. I: 324; I: 1). Jesus, som är amator peccatorum, visar just genom sina sår sin stora caritas (I: 2). Hans uträckta armar visa vidden av en kärlek, som är beredd att ta emot goda och onda (III: 3). Det är en caritas lata, som drager (III: 4), det är lidande kärlek (V: 2). För att tala med Bonaventura: crux praecedat omnem actum (Dr. I: 352). Det är just karakteristiskt, att caritas-amor och crux brukas utan åtskillnad, likaväl som Jesus crucifixus betecknas som amor (J. Hoveden).¹ Emellertid uppväger ej kärlekens kvantitativa överbetoning dess *kvalitativa depotensering*. Den kristna kärlekens paradoxalitet och radikalism har fördolts därigenom, att 1:a artikeln Gud, Skaparen, Lagens Gud, ej skänkt 2:a artikeln dess säkra värn. Betraktelsen blir helt antropocentrisk. Höga Visans influens har gjort sitt till för att därjämte ge kärleksåskådningen en starkt sensuell prägel, och sammanhängande med antropocentriciteten är den starka sentimentaliteten, vilken för det egna jagets smärta-lust skjuter undan Guds kärlek till oss. Här har nu den medeltida minnefromheten hjälpt till att låta kärleken sjunka ytterligare ner på underevangeliskt plan. När man använde minne som översättning på amor-caritas, var möjligheten given till stark begreppsördunkling: minne var ju en mångtydig term. Den har en stark biton av concupiscentia, likaväl som

¹ Jfr Nygren, Den kristna kärlekstanken II: 187; vidare Scheffler nedan och English Hymnal 111.

minne var innehållsrik nog att betyda inte bara caritas utan även ardor, ignis.¹ Vi få så lättare att förstå de mera eldiga termerna hos Arnulf, J. Hoveden och Bonaventura. Men i och med detsamma hade den himmelske eros mycket lätt att bli vulgär eros.

Det åskådliga betraktandet av den korsfäste hade till syfte att av betraktaren göra en imitator. Sponte sequari åsyftar Herimannus Contractus med sin korssekvens (Dr. I: 158). Och när Arnulf så noggrant utmålar sin i anden skådade syn av den korsfäste, är syftet därmed *efterföljd*:

Plagas tuas rubicundas	/ Et fixuras tam profundas
Cordi meo fac inscribi,	/ Ut configar totus tibi
Te modis amans omnibus.	(Dr. I: 324; I: 4)

Ty förvisso accepterar Arnulf Hugo av St. Victors ord: Tanta est species pulchritudinis ejus, ut, qui eum potuerit videre, non possit non diligere (De Arca Noe morali I: 1). Just i frälsarens törnekrönta huvud ser Arnulf Guds kärleks högsta uttryck. Amatorn på korset har genom det i visionen levandegjorda och upplevda exemplet vunnit en korsdödens glade imitator (V: 4 f.). Det ligger samma åskådning bakom, när J. Hoveden ber, att Jesus, dulcis amor, skall såra honom, ty det åsyftar att driva till efterföljd (Dr. I: 344, 346). Likaledes vill Bonaventura erinra sig den korsfästes hela lidande, ty därigenom drives man till Jesus och att likna honom (Dr. I: 350). Korset visar via rectitudinis (Dr. I: 352). Genom korsbetraktelsen blir och bör man bli, för att tala med Iacopone da Todi, consors passionis (Dr. I: 392): korsimitationen är livsidealet.

Nu är frågan emellertid den, om efterföljdstanken tillåter agapemotivet att få verka ut i hela sin paradoxalitet. Meditationen över Kristi liv och alldeles särskilt hans korsdöd skulle ju skapa efterföljare. Vi ha dock redan sett, huru Kristus, den korsfäste, i meditationens grubbel lösryckts från historien och, därigenom att 1:a och 2:a artikeln ej dynamiskt sammanhållits, gjorts alltför mänsklig. Kristus såsom exempel har m. a. o. depotenserats. Härtill kommer sedan, att imitatio-tanken eo ipso är ägnad att fördunkla agapetankens teo-

¹ Wechssler, Das Kulturproblem des Minnesangs I: 359 f.

centricitet, därigenom att det är det egna jaget, som sättes i centrum: man söker korset.

Adam av St. Victor ser i korset (lignum, arbor!) *scala peccatorum*. Nu heter det visserligen i omedelbart sammanhang: *per quam Christus, rex caelorum, ad se traxit omnia* (Dr. I: 263:9), men att det är fråga om *människan* som det viktiga vid himmelsklättringen, framgår av en annan strof: *Nulla salus est in domo, /Nisi cruce munit homo/ Superliminaria* (13), där *crux* står såsom *medium*. Om J. Hoveden fattade kärleken på korset såsom ristande djupa sår, manande till efterföljd, så är emellertid i den situationen *scala* Iacob rest mot himmelen (Dr. I: 346:1). Eller uttryckt med en annan bild i en annan strof, där han i det föregående liknat kyrkans medlemmar vid fågelungar: *invenit passer palatia ascendente Christo caelestia*. Därigenom att Kristus stigit ned, kan människan komma upp till sin bestämmelseort. För att man inte må tro, att detta är lösryckta exempel allenast, hänvisa vi ytterligare till en hymn i ett manuskript från 13:e århundradet, där Kristus-Hövdingen, den nedböjda gudomen, via korset-stegen bryggjar över svalget mellan himmel och jord (Dr. II: 83), varigenom det tydligen blir möjligt för människan att nå himmelen.

Det visar sig, att man ej fattat *synden* radikalt nog. Den betraktas gärna, ej såsom människans viljeförvändhet, såsom något positivt ont, utan såsom brist, som fläckar på den bräckliga människan, vilka kunna tvås av (Dr. I: 137). Synden är *carnis lutum*, som J. Hoveden uttrycker det (Dr. I: 346). Människan har i sig sådant, som är sönderbrutet och förstört, vilket skall saneras genom Jesu milda medicamen (Dr. I: 324; 1:3), d. v. s. det sker så, menar Arnulf, att Jesu blod avtvår varje fläck på människan (II: 4). Därigenom kan hon våga nalkas Kristus. Hon har ju blivit, åtminstone relativt, kristoform. Med denna optimistiska människouppfattning följde, att man ej behövde släppa tanken, att människan av egen kraft kan nå himmelen.

PASSIONSPSALMEN I DEN TYSKA PROTESTANTISKA
KYRKOSÅNGEN FRAM TILL C:A 1750.

Det ovan behandlade materialet kan ej betraktas som församlings-sång i vår mening. Församlingens aktiva deltagande i liturgien torde under medeltiden ha varit mycket blygsam, och i ivrig vaksamhet om att liturgiens strama och »rena» uppbyggnad ej skulle förkvävas upptog kyrkan endast ett fåtal hymner och sekvenser. Ur idéhistorisk synpunkt ha vi emellertid mera ingående måst sysselsätta oss med den förreformatoriska passionsdiktningen, enär den visar sig vara en oerhört stark traditionsförmedlare just åt den protestantiska psalmen. Vi tvingas att betänka, huruvida inte den genom Luthers reformatoriska uppträdande hämmade traditionsströmmen endast tillfälligt bragts att hejda sig.

Luther strävade efter att få fram goda översättningar och omändringar av psalmer och hymner med bibliskt innehåll. Själv grep han sig an med att evangelisera och förtyska ett icke ringa antal av de mest kända latinska sångerna. Han upptog orädd det givna, där det vann genklang hos honom. Men hans evangeliska skarpblick visste att nogsam skilja guldets från slaggen. Vi ha att beakta, hurusom reformatorn, som med äkta liturgisk känsla sökte få fram församlingsenliga sånger för årets olika tider, av de latinska ansåg sig kunna använda jul-, påsk- och inte minst pingsthymner men ingen av passionssångerna. Själv har han inte skapat någon ny sådan. Hans *Nu frewt euch, lieben Christen gmeyn*¹ skildrar väl på ett glänsande sätt Guds återlösningsverk men är en »Danklied» för Guds välgärningar i Kristus. Gå vi nu t. ex. till Elisabet Cruciger, Speratus och böhmiska brödernas sånger, möta vi där samma företeelse: i deras psalmer om Kristi välgärningar sammanhålles 2:a artikeln väl med den 1:a, varigenom man synes tvingad till avståndstagande från det traditionella materialet, vad angår här behandlade kategori. I denna sovrande återhållsamhet ha vi otvivelaktigt att se en reaktion mot det fördunklande av kärlekstanken, som klart tog sig uttryck i föregående periods passionssånger. Men därmed hade man återgått till den typ, vi mött i gamla kyrkan.

¹ Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied* (Wck.) III: 2.

På vår väg framåt kunna vi endast framhäva vissa betydelsefulla stadier i passionspsalmens utveckling. Det verkar då måhända egen- domligt, att vi, innan vi göra detta, måste rikta uppmärksamheten på Arndt och Moller, vilka ju ej höra till psalmdiktarnas skara. I den senares skrifter ha vi en stark patristisk orientering, och han har kommit att spela en stor roll genom sina *Meditationes sanctorum patrum* och *Soliloquia*. Det var just i *Meditationes*, som Heermann tog utgångspunkten för sina psalmer i *Devoti musica cordis*. *Soliloquia*, en bred, åskådligt beskrivande passionsbetraktelse, belyser hans syn på Kristi lidande. Korset antager formen av trädet, och Moller förnimmer lukten av den korsfäste som en ljuvlig salva; beskådandet av den korsfästes sår, hans ljuvlighet, åsyftar att ställa fram Kristus såsom exemplum ad imitandum. Allt är koncentrerat kring det ensamma jagets meditation. Vi återfinna m. a. o. de typiska dragen i den åskådning, vi sett avspegla sig i den medeltida passionspsalmen. Arndt har genom sitt författarskap utövat starkt inflytande. Redan Heermann räknade honom bland de heliga kyrkolärare (»Augustinus», Bernhard, Tauler etc.), vilka fingo ge impulserna till hans psalmer. Hos Arndt äro Tauler, *Theologia deutsch*, Thomas a Kempis, ja även Weigel, väl utnyttjade källskrifter för »Den sanna kristendomen». Man kan då på förhand fråga sig, huruvida han verkligen låtit evangeliets tankar göra sig gällande. Det visar sig nu, att Kristus betraktas såsom det högsta goda, den högsta kärleken. Den korsfästa kärleken är den öppna bok, i vilken vi kunna läsa huru Gud är och hurudana vi böra vara (II: XIX). Då gäller det givetvis att för den kristne noggrant beskriva den korsfästes sår, huvud, sida, törnekrona. Kristus såsom korsfäst är det demonstrerbara exemplum ad imitandum, och målet är imitatio. Fråga är emellertid, om aktivitets- och gemenskapsmomentet är det viktiga: den kristne växer »am besten abge- sondert» (I: XXIII). I den dubbla rörelseriktning människan är in- ställd i, mot jorden, mot himmelen (inl. t. bok II), gäller det att välja rätt. Det är så mycket lättare, som, om vi hålla oss stilla, Guds godhet genomborrar vårt hjärta och »machtet es zum Steigen tüchtig». Människan stiger och renar sig. Var denna uppfattning hör hemma, är ej svårt att se.

Moller och Arndt stå så med sina kompilerande verk såsom stora

traditionsförmedlare. Sedan är frågan den, om de ej äro att betrakta som symptomatiska företeelser, m. a. o. som tecken på att just inom böne- och psalmlitteraturen eroslinjen aldrig bröts genom reformationen. För att besvara den frågan behöva vi endast hänvisa till *Johann Heermanns* psalmer. Hans Haus- und Herzmusica är »Andächtige Buss- und Trostlieder aus den Worten der alten Kirchenlehrer». Den medeltida åskådningen lever här ohämmad vidare, befriad givetvis från krucifixdyrkan, magi och mariolatri. Att grundkonceptionen är den medeltida sångens framgång emellertid t. ex. av Merck auf O Mensch was ich dir sag, där det okyska utmålet möjliggöres genom att Skaparens allmakt ej är bakgrunden för kärleken i Kristus.

Det har ofta påpekats, att *Paul Gerhardt*, egendomligt nog, ej i svenska psalmboken blivit så tidigt och rikt representerad, som man kunnat vänta. En undersökning av hans passionspsalmer minskar förvåningen över detta sakförhållande. Underbar är hans lovsång över Kristi kärleks frigörande makt i Ist Gott für mich,¹ en kongenial tolkning av Rom. 8. Nu valde emellertid Gerhardt ofta andra utgångspunkter för sina sånger än Bibeln. Arndts skrifter voro honom en förtrogen källa. I vårt sammanhang är att beakta, huru Arnulfs passions-salve av Gerhardt gavs sin i den evangeliska kyrkan normgivande tolkning. Vi ställas inför frågan: förmådde Gerhardt helt evangelisera dessa förlagor? Omöjliggjorde ej själva utgångspunkten, singula membra Christi, ett besjungande av frälsningsgärningens totalitet? Det måste då först betonas, att Gerhardt ej såsom förlagorna hemfaller åt ytlig korsdyrkan. Men hans i vissa fall rätt noggranna följande av den latinska texten gör, att han får med dess glödande bilder och njutande åskådande, dess kyssande av såren och drickande av det söta blodet (t. ex. V). Blicken riktas från det objektiva till det egna jagets kval och fröjd. Guds kärlek i Kristus fattas som Brunst (IV: 4). Människans legitima inställning är också Brunst. Till vad? Till Gud såsom summum bonum. I och med att kärleken genom credos sönderfallande depotenserats följer också ett »studerande» av den korsfäste (LXXV), trängtande dyrkan av såren och en viss animositet mot världen.

Vad vi velat framhålla är, att Gerhardt, genom väljandet av sina

¹ Geistliche Andachten, hrsg. v. Schulz 1842, XIII.

förlagor och bundenheten vid den mäktiga tradition, som under hans tid alltmer öppet trädde fram, kom att i sina passionspsalmer stå som en strängt kyrklig förmedlare av den medeltida traditionslinjen inom psallitteraturen, vilken tradition lättare än annorstädes just inom ifrågavarande psalmkategori fick möjlighet att kvarleva. Vi ha att i svenska kyrkans relativa obenägenhet att uppta Gerhardts passionspsalmer se ett uttryck för känslan, att här var något, som ej harmonierade med det genom reformationen pånyttfödda evangeliet.

Ehuru han ej var protestant, måste vi noga beakta *Schefflers* roll. Hans dikter blevo, trots att de intet ha med psalm gemensamt, en fyndgruva för pietism och herrnhutism. Inflytandet på Arnold, Tersteegen och Zinzendorf är gripbart. Genom att hans dikter upptogs i psalmböckerna, kunde Schefflers åskådning influera även på de kyrkliga. Medeltida brudmystik och medeltida passionsbetraktelse frodas hos Angelus Silesius. För att exemplifiera hans bundenhet vid traditionen vilja vi endast peka på att bilden av biet, som suger på såren (Heilige Seelenlust II: 52: 1), var hämtad från »Taulers» Buch von der geistlichen Armut. Höga Visans influens har ökats och sammankopplats med sentimental herdediktning. Centrum i kärleksåskådningen utgöres av Psyche, den enskilda Själén, Bruden, som vid Brudgummens kyss »sönderflyter» i salighet och svävar i himmelen. Den korsfästa kärleken, rättare »die verwundte Liebe» (II: 57), skall såra den trängande Psyche, genomglödga henne och väcka hennes Brunst. Denna Liebe svänger mellan att vara uttryck för vulgär eros, som är korsfäst med Jesus, och die verwundte Liebe, d. v. s. Jesus (II: 56 f.; IV: 18). Egentlig frälsning är föga nödvändig, enär Psyche ej är syndig. Det bedrövliga är, att dess Liebespein (I: 5) till Brudgummen ej mättas, att Psyche riktar sin åtrå mot det skapade och ej mot det högsta goda och den sanna ron (I: 10). Denna åskådning var Scheffler möjlig därigenom, att han ej endast glömt den kristendomens oförytterliga tanke, som är uttryckt i 1:a artikeln, utan även de tankar, som innehållas i den från 1:a lösgjorda 2:a artikeln. Ytterst är det fråga om Psyches uppgående i ett diffust vara.

Men hur kunde Schefflers poesi upptagas i de evangeliska sångböckerna? För oss, som nogsamt beaktat, hurusom just inom passionspsalmen den medeltida traditionen i den evangeliska kyrkan varit långt

starkare än Luthers återuppväckande av agapelinjen, är detta ej något förvånansvärt. Scheffler stod m. a. o. vad idéinnehållet angår ej alls såsom nyskapande, ej heller stod han ensam. (Jfr J. Franck och diktarna tillhörande Nürnberger Blumenorden samt utgivarna av de talrika med dikter försedda bönböckerna, t. ex. Quirsfeld. Hos dessa avspeglar sig tydligt en i Höga Visans terminologi uttryckt medeltida kärleksåskådning.)

När vi nu nalkas *pietismens sång*, ställas vi inför frågan: vad är det för tankelinjer, som kunna urskiljas i dess passionspsalmer? Såsom undersökningsobjekt väljes Freylinghausens *Geistreiches Gesangbuch* i 1738 års upplaga. Ehuru Freylinghausen ej glömt bort äldre passionspsalmer, är orienteringen utpräglat »modern». Heermann har fått bidraga med *Jesu deine tiefe Wunden* och *Herzliebster Jesu* (Freyl. 135, 137 och 133). Ännu mer kände Freylinghausen sig besläktad med Gerhardt: det var också närmast genom pietismens sång denne fick sin spridning (Freyl. 126, 130, 147, 152, 154, 155, 160). Att Angelus Silesius' passionsfunderingar kunde ge inte mindre än tre nummer för en sångbok förvånar oss inte längre (Freyl. 124, 125, 129). Bland författarna böra vidare nämnas Arnold (1051) och Freylinghausen själv (131, 149, 157, 162). Obruten traditionskedja var alltså säkrad genom de tre förstnämnda. Den i deras psalmer företäckta uppfattningen accepterades nu fullt. Guds kärlek till människorna yttrar sig däri, att han lät sin Son utstå dödens kval och bittra smärta (156: 1). Det strömmande blodet är en balsam, varav en droppe är nog att hela de gamla syndasåren (156: 3). De plågor, Jesus måste utstå, äro så stora, att han vrider sig som en mask (148: 3). Freylinghausen ser just i hans blod och öppnade sida syndarens tillflykt (157). Guds kärlek är »die verwundte Liebe» (144: 2). Då följer lätt, att man brister ut i tårfloder och patetiska utrop (128, 131). Höga Visan har satt sin tydliga prägel på språket (146, 148). Men just här märka vi, huru etiskt nykter och återhållsam den moderata pietismen är. Det som mer än annat är karakteristiskt i passionspsalmerna är ett starkt etiskt allvar: skildringen av den lidande kärleken utgör den manande bakgrunden för allvarlig efterföljd (144, 161), som emellertid stundom tenderar till världsflykt (148: 15). Överbetonandet av efterföljdstanken medför även här, att Guds historiska frälsnings-

gärning skjutes i bakgrunden: det egna jaget blir centrum. Den gudomliga indikativten ersättes gärna av imperativ (132). I den situationen framför Arnold tankar, som ej överensstämma med de gängse: han opponerar mot det intellektuella korsåskådandet (1051). I biblisk obundenhet låter han historien försvinna och söker »Vännen» i själens grund. Den dunkla »geheimnissreiche Liebe», Kristus i oss, tolkas oberoende av den skranka, som Bibel och bekännelse utgöra: därmed låg vägen öppen för svärmarnas spasmodiska utgjutelser under extasen.

I *Das Gesangbuch der Gemeinde in Herrnhuth* 1735 finna vi samma material, som i Freyl. Dock ges genom en del nyförvärv en annan färgläggning åt det hela. I stället för helgelsen betonas kärleken, och kärleken är »die verwundte Liebe» (99, 103, 106, 107). Åskådandet av den korsfäste beskrives med termer, som i osmakligheter tävla med Schefflers och Arnulfs. F. ö. möta vi ständigt reminiscenser från den medeltida passionssången. Kärleken på korset är en caritas lata, och den är motgift. Den svärmiska Jesuskärleken sjönk under Zinzendorfs mera överspända perioder ned på rent underevangeliskt plan, liksom vi sett den göra det i den medeltida sången. Ytlig biblicitet kunde ej förhindra detta. Skapelsens Gud och kärlekens, 1:a och 2:a artikeln, sammanhöllos ej dynamiskt, och därigenom depotenserades korsets agape.

Vi ha därmed knapphändigt uppskisserat huvudlinjerna i det utländska material, som blev impulsgivande för den celsiska psalmbokskommittén.

SVERIGE.

Vi begränsa undersökningen av passionpsalmen före provpsalmboken 1765—67 (C) till *Gamla Psalmboken* (G. Ps., 1695) jämförd med *Swedbergs* (Sw., 1694).

Liksom i Tyskland förekomma i Sverige under den tidigare reformationstiden ej några passionpsalmer och ännu i Upsala-psalmboken 1645 voro endast fyra nummer upptagna, motsvarande 147—150 i G. Ps. Tidigt börja dock de gamla passionstankarna via Tyskland göra sitt inflytande gällande (t. ex. genom Moller och Arndt) för att efter 1650 mera utpräglat ta sig uttryck i psalmlitteraturen. Bland de

officiellt utgivna psalmböckerna är det Swedbergs kortlivade psalmbok, som låter oss klart spåra den traditionslinje, som i Tyskland kännetecknas av namnen Heermann och Quirsfeld. Vi ha nu först att karakterisera passionspsalmen i G. Ps. för att därefter jämföra G. Ps. och Sw.

Utmärkande för de ur Upsala-psalmboken upptagna psalmerna är, att »O Gud, vår Fader i ewighet» är en dramatisering av credo med bibliskt kärnfyllt och återhållsamt språk (str. 11). 1:a artikelns Gud ger åt den korsfäste hans allsvåldiga makt. »Hjelp Gud, At jag nu kunde» låter Hjälden och Herden offra sitt liv för syndaren, och här liksom i förra psalmen kommer allmakten till uttryck genom den uppståndnes fortsatta frälsande och kyrkogrundande verk. Karakteristiskt är vidare det starkt etiska drag, som t. ex. kommer till uttryck i str. 12 av G. Ps. 149, påskglädjen över Guds kärlek i Kristus samt det starkt objektiva draget, vilket utesluter medlidande under tårar men sporrar till kärlek i kallelsen. Det »moderna» i G. Ps. representeras av Heermann (151), Homburg (152), Rist (154), Quirsfeld (155, 156), Spegel (158) och Swedberg (159 f.). 159 är en bearbetning av Fortunatus' Pange lingua, av vilken den senare avdelningen (börjande: Lustra sex) särskilt »omarbetats». I själva verket kan det ej talas om omarbetning: i stället för den ytliga korsdyrkan (krucifixdyrkan) som i originalet finnes, har trätt en psalm om Guds frälsning i Jesus Kristus. Därigenom att Guds allmakt kungöres i uppståndelsen (9), får Kristi övermänskliga lidande (6—8) behålla sin centrala betydelse utan att leda blicken bort till dyrkan av blod, sår, spikar och »trädet». I uppståndelsen brytes djävulens välde (10) och ges inseglet på korsets kärlek. Men då kan också församlingen brista ut i jubel. Genom att 1:a och 2:a artikeln sammanhöllos, bevarades man från förmänskligande och egocentrisk förträngning. 151 är en trogen översättning av Heermanns bästa passionspsalm, där övergången till Ich-Lied och inflytande från medeltida passionsbetraktelse inte förträngt det objektiva: Gud för oss. Det samma gäller om Homburgs »Jesu, du mit lif, min hälsa», ehuru lidandet mer detaljerat utmålas här. Liksom Rist i O Traurigkeit O Herzeleid ej kunnat lösgöra sig från det katolska originalets retorik och gråtmildhet (Wck. V: 1527), så har ej heller den svenske bearbetaren kunnat låta bli att gråta över Jesus. Även i Quirsfelds »Skåder,

skåder nu här alle» tycka vi oss finna ett obiblskt beklagande av den korsfäste, men det urartar ej till sentimentalitet. Och ehuru i Quirsfelds båda passionspsalmer stundom skildringen av lidandet gränsar till det alltförmänskliga (155:3), måste det dock sägas, att därmed på intet sätt det objektiva momentet undanskymmes. Hos Spegel (158) framträder en mediterande, eftertänksam korsbetraktelse, utan att därigenom det individualistiska draget undanskjuter Guds kärlek, som bär all världens synd (4). Endast på enstaka ställen varslar terminologin om ny (och gammal!) tid. Det karakteristiska draget hos Spegel är, att de olika, bibliskt skildrade stadierna på lidandets väg ge impuls till efterföljd. Därmed följer stundom ett moraliserande drag (7).

Härmed äro de psalmer berörda, som ge G. Ps. dess karaktär: stark biblisk orientering, högsta objektivitet, dynamiskt sammanhållande av credos artiklar, kärv sparsamhet vid skildringen av korsdöden, kysk återhållsamhet vad angår det subjektiva momentet.

Ur Sw. uteslöt granskningsnämnden fyra passionspsalmer, vilka ge denna psalmbok dess säregna och framåtvisande karaktär vad beträffar denna materialgrupp. Genom dessa får den en mera »modern» prägel, d. v. s. den beaktade mera den inbrytande tidsriktningens smak. Därför kunde man under 1700-talet hävda, att Sw. vore »bättre» än G. Ps. Swedberg hade av Heermann medtagit även Ach! Herr wie schrecklich ist dein Grimm, där inflytandet från medeltidens passionsbetraktelse på ett helt annat sätt är gripbart än i »Jesu djupa såren dina». Själva uppslaget är likt Arnulfs: åskådandet av membra Christi. Detta sätt att slående framhålla Guds kärlek leder här som alltid tanken bort från Guds frälsningsverk till den betraktande individen som centrum. Samma korsbetraktande ligger till grund för Sw. 175, 185 och 186. I 185 fattas emellertid synden djupare (10) trots vissa vågsamma uttryck. Den objektiva frälsningsgärningen, Guds allsvåldiga kärlek (3. Obs. termen »villigt»!) kommer fram genom att credo förhindrar subjektiva utsvävningar. Detsamma gäller om den melodiska 186. Beklagandet av Jesus tar sig emellertid här starkare uttryck (27). Men liksom i de övriga aktualiseras det etiska momentet så, att betraktandet av korset skall leda till efterföljd och förakt av världens lust (29 ff.). När dessa psalmer ej ansågos kunna ingå i en kyrkans

psalmbok, kunna vi därur utläsa en reaktion mot en, som man förmenade, förtyligande passionsuppfattning. Vi ha ovan sett var denna uppfattning har sina rötter, huru den momentant sköts åt sidan genom reformationen men i Tyskland snart gjorde sig gällande inom andaktslitteratur och psalm (Moller — Arndt, Heermann — Gerhardt). Dess angrepp tillbakaslogs i Sverige i den officiella psalmboken, för att gå helt andra vägar, men även då under starkt motstånd. Detta får historiskt sitt uttryck däri, att Gerhardts passionspsalmer först (1819—) 1921 vann ingång i svenska *kyrkans* psalmbok.

Just *passionspsalmerna i det celsiska psalmboksförslaget* äro svåra att komma till rätta med. En litterär undersökning visar, att C. i sin helhet är starkt beroende av pietismens och herrnhutismens sång. Den innehållsliga granskningen av den psalmkategori, vi här syssla med, låter oss ana en intressant kamp mellan olika motiv och tankelinjer. Materialets heterogenitet torde nu tillåta oss att i redlighetens intresse låta gången i den korta undersökningens sista del bli följande. Först vilja vi erinra oss förhållandet till G. Ps:s passionspsalmer med det drag, som därigenom ges åt C:s passionspsalm (1). För det *andra* ge vi en knapp karakteristik av det allmänna förhållandet till pietismens och herrnhutismens sång i Tyskland och Sverige (2). Den sista och *tredje* avdelningen utgöres av en karakteristik av passionspsalmen med hänsyn till det i förhållande till G. Ps. nya materialet (3).

1. Ur innehållslig synpunkt torde ej genom ändringarna i de ur G. Ps. upptagna psalmerna någon tendens kunna utläsas. Uteslutningarna av G. Ps. 147, 148 och 149 kunde förklaras genom deras psalmtekniska brister. De voro ju omöjliga att infoga i det kasuistiska schemat. Det måste då sägas, att C. i sin heterogenitet å ena sidan låter de tankar bliva gällande, som fått sitt uttryck i G. Ps. (Det andra draget nedan 2 och 3.) Här har den tankelinjen *börjat* göra sig gällande, som vi kunde belysa med namnen Quirsfeld, Heermann, Arndt, Moller och som innebar, efter den första reformations-tidens undertryckande, ett återupplivande av den medeltida traditionen. Men man hade sovrat och ändrat. Därmed hade i passionspsalmerna, i deras bibliska återhållsamhet i uttrycken och kärva innerlighet, tanken på Guds syndarekärlek, åskådliggjord genom korsöden, väl kommit till uttryck. Man hade här aldrig förgätit, att Guds kär-

lek i Jesus Kristus förvekligas och förmänskligas, om man inte ser den mot bakgrunden av att Jesu Kristi Fader *är* (alltså inte = också är) Skaparen och Lagens Gud (credos dynamiska sammanhållande). Därför ha också dessa psalmer kunnat bevara sin församlingsenlighet. Detta var alltså den ena motivlinjen i C.

2. C. gjorde försöket att introducera Gerhardts passionspsalmer (C. 123: O Welt sieh hier dein Leben; 152: O Haupt voll Blut und Wunden). I den mån av uteslutningar och ändringar några slutsatser finge dragas, torde man snarast drivas att påstå, att man — i enlighet med svensk tradition — velat retuschera det beskrivande åskådandet. Mera utmärkande är emellertid, att man strax låter tanken gå till den egna helgelsekampen. Detta senare drag, »det imperativiska», få vi även sätta som det speciellt karakteristiska för de andra närmast ur Freylinghausens Gesangbuch upptagna psalmerna (C. 122: Jesu der Du wollen büssen; C. 153: Wenn meine Seel den Tag bedenket; C. 158: O Lamm das meine Schuldenlast). Själva terminologien, det som vi kallat »det beskrivande åskådandet», så klart det framträder i pietismens sång, allt detta är ju, vilket torde ha framgått av hela undersökningen, en obruten traditionskedja, ett gammalt arv, symptom på en kärleksåskådning, som ej är teocentrisk och därför ej känner, att den förvekligade »Jesuskärleken» är något illegitimt.

Kommitterade stodo i nära kontakt med pietismens sång i Sverige. Den moderata riktningen därav, sådan den t. ex. kommer till uttryck i Mose och Lamsens Wisor, bär i sina passionspsalmer prägel av stark helgelseiver. Den radikala pietismen åter, representerad genom Andeliga Wijisor Om Hwargehanda Materier, har en annan karaktär: trånande Jesuskärlek, uttryckt i Höga Visans språk, brudmystik med starkt erotiserande drag, helt löst från den faktiska historien, leder tankarna till Scheffler och J. Hoveden. Med herrnhutismens sång gjorde kommittén på svenskt språk bekantskap närmast genom Sions Sånger. Genomgående i hela samlingen är åskådandet av den blodige Frälsaren. I motsats till den nyktrare pietismen vill man helt bygga på nåden. Frälsaren-Brudgummens söta kärlek söker man uttrycka i en av Höga Visan påverkad sår- och blodterminologi, minnande om Scheffler, tydande på en kärleksåskådning sådan vi sågo den hos t. ex. Arnulf och J. Hoveden. Vi behöva ej upprepa vad denna »kärlekens» överbetoning men samtida depotensering beror på.

Den mera moderata pietismens sång med dess helgelsesdrag ansågo sig kommitterade kunna acceptera utan allt för stora förändringar: av Hjärnes Spena-barnas Innerliga Rök-Offertogs två passionspsalmer (C. 133 och 151). Sions Sånger var det svårare att komma till rätta med. Man får vid jämförelsen mellan passionspsalmerna i C. och Sions Sånger en stark känsla av att, vid ett stort antal, det råder likhet inte bara i själva terminologien utan även beträffande den närmare kompositionen. Vi hänvisa till C. 120 jämförd med S. S. 146, C. 121 jämförd med S. S. 116, C. 132 jämförd med S. S. 64, C. 133 (Spena-barnas Innerliga Rök-Offert sid. 26) jämförd med S. S. 65 och C. 146 jämförd med S. S. 90. Huru man i C. sökte reparera lösligheten i en enbart njutningsfyllt åskådande kärleksuppfattning genom enkel summering av »kärlek» och lag framhålles nedan under 3 e och f.

3. a. *Det beskrivande åskådandet* var ett karakteristiskt drag i de medeltida passionssångerna, åsyftande att demonstrera Jesu kärlek; det framträdde snart i den protestantiska kyrkan. I Sveriges officiellt utgivna psalmböcker blir det mera gripbart först i C. I passionspsalmerna här är det utmärkande, att de, efter orienterande inledning, ställa den korsfästes bild för ögonen (141:1, 146:2). Man vill betrakta Jesu smärta (121:3) för att däri se sin synd. Med Gerhardt ser man blodssvetten strömma ned över den sargade kroppen, och man vill liksom levandegöra för sig Frälsarens kval (123:3). Frälsaren på »trädet», hans blodiga marterdöd belyser klart syndens, det förbjudna trädets, bittra saft (crux — arbor; 134:3 ff.). Den purpurklädde blir hädd (145:1), men just hans rosenröda blod (142:8) är inseglet på kärleken; varje droppe är läkedom mot syndasåren (151:2) och skänker en ljuvlig svalka i syndahettan (120:2, 122:2, 132:10). Det viktiga är nu att hålla fast vid, att dessa prov allenast äro symptom på samma fördunkling av kärleksåskådningen, som vi sågo taga sig uttryck i de medeltida passionssångerna: den köttvordne Frälsaren mister sitt majestät, hans kärlek mister sitt evangeliska djup och blir i sista hand självklar därigenom, att han ej på samma gång betraktas som den allsvåldige Skaparen och Lagens Gud (credos dynamiska sammanhållande). Han är ej på en gång rex och sacerdos. Men ses Kristus ej samtidigt under dessa båda aspekter mister man känslan för distansen och hamnar i ett oevangeliskt åskådande av den korsfäste.

b. Guds kärlek är en brinnande kärlek (164:4). Fråga är nu emellertid, om Guds kärlek är det i sista hand viktiga. Människan befinner sig i den situationen, att hennes *åtrå* kan rikta sig antingen mot jordens grus eller Gud (154:7). Vilken den rätta inriktningen är, är givetvis självklart. Gud är ju den enda källan, som släcker törsten (153:6). Frälsarens öppnade sida och hans kärleks hjärta är i själva verket den enda säkra begärförmånen (137:5, 139:1, 151:5). Själen får där *ro*. Att människan med sin begärande kärlek blivit centrum, blir nu så mycket klarare genom användandet av *Höga Visans* kärleksterminologi. Den trängande Själen-Bruden njuter av Brudgummens undransvärda skrud (134:4). Bruden är turturduvan, som trånande sänder suckar om snar förening (153:8).

c. Den blodige Brudgummen väcker åtrå, men erinrande sig sin skuld ryser Själen (144) och brister ut i sentimental klagan (137:1). Nu begråtes visserligen det egna fallet (137:3), men gärna går man över att beklaga Jesus (144:2), och därmed följer ett stänk av *smärtfylld* lust över att den purpurröda saften ger rening och kraft. Så hade man kommit till de lösligheter i läran, vilka symptomatiskt framträda i 141:4. »Lycklig then tig känner så, At han af tin pina må Salig werkan njuta få.» Det är ett känt förhållande, att sentimentalitet lätt slår över i *reflexion och retorik*. Även i C. finna vi en mängd utrop och frågor, som näppeligen höra hemma i en psalm (132:3, 134:9, 138:6, 140:2, 142:1). Av det föregående har framgått, att sentimentalitet, reflexion och retorik äro tecken på gemenskapsmomentets förträngning, ett symptom på en kärleksåskädning, där individen i sin isolering är det första. Vi kunna också i C. göra den iakttagelsen, att vissa av dess psalmer bättre lämpa sig för deklamation än församlingssång (jfr Scheffler).

d. Blicken glider gärna från Guds kärleksgärning i Kristus till individens stämning (133). I och med detsamma skildras Frälsarens klagan och lidande på ett sätt, som gränsar till det *alltförmänskliga*. Den egocentriska inriktningen vilja vi belysa genom att hänvisa till psalmen om Jesu sju ord på korset (153). Frälsningshistorien har helt skjutits undan; därmed blir den gudomliga indikativen fördold imperativ. Jesu ord läggas i individens mun. Frälsarens mäktiga: »Fader förlåt dem!» blir människans bön för ovännen: »Förlåt hans synd!«

Den *egocentriska inriktningen* är här, utom i själva uppläggnings, tydlig i varje strof. Skillnaden i förhållande till G. Ps. 149 i dess biblisk-historiska bundenhet är så stor, som tänkas kan. Där sjunges oförlikneligt om Guds mäktiga gärning, som driver till tro.

e. Orsaken till att Jesus lider pina och död för oss är hans kärleks eld, hans »öma kärleks hjerta» (121). Ty hans kärlek är en glödande kärlek (123:7), vars storhet (128:1, fons amoris!) endast kan fattas i jämförelse med de kval, han har att utstå (132:9 f.). Det är liksom för Arnulf en kärlek, som gör vanmäktig (134:9). Om Arnulf sade: »Sis facilis ad veniam», framhåller författaren till 137: »Dock skulden tu förlåter ... När jag mitt fall begråter ...» Man måste bara »gitta» att låta sig tvås i Lammets blod (139:9 f.). *Kärleken (nåden) betonas alltså starkt.* Men nu kan man inte låta det bliva vid Guds kärlek. Man får intryck av att trons emottagande inställning ej spontant utlöses i kärlek. Beträktelsen blir moraliserande (149). »Kärlekens» kvantitativa överbetoning uppväger ej dess kvalitativa depotensering utan måste *kompletteras* genom den självständiga Lagens verk. Det var det offer man gjorde för att komma till rätta med Sions Sånger.

f. Ett av de mest utmärkande dragen i C. är det allvarliga *helgelsekravet* (i motsats till den »döda rättron«!). Det kommer till uttryck även i passionspsalmerna. »Låt mig min bättring ej förhala», beder man inför Jesu ord till rövaren på korset (153:1). Kristi ödmjukhet förödmjukar och driver bort högmodet, men ger samtidigt kraft att gå i hans fotspår (133:6, 129:3 f.). Av korset hämtas nyttan att ej skämta med synden utan i redlighet hålla sig vid korset (122:7), korsfästa sin synd (123:9 f.). Bilden av Jesu ödmjukhet på korset intryckes i *imitatorns* hjärta (139:3) och visar, huru han bör gå (140:3). Dock torde ej kunna förbises, att imitations- och helgelsebetraktelsen lätt glider över i moraliserande. Det framträder i de lärdomar, som ges inför »Jude synd och förtappelse» (138). Till »Kärleken» lägges Lagen. Därmed är man inte långt från den åskådning, enligt vilken människan av egen kraft, låt vara via korset, kan stiga upp till himmelen (154:5).

* *

*

Liksom predikan vid de kristologiska festerna lätt löper fara att från själva grundfaktum gå över att behandla oväsentliga ting men kan bevaras därifrån genom ett noggrant beaktande av och bindande vid credo, så kan passionspsalmen (vilken alldeles särskilt synes vara utsatt för risken att förytligas och vika in på snedspår) bevaras från utglidningar endast genom credos dynamiska sammanhållande. Den Guds kärlek, vilken 2:a artikeln avser att uttrycka och värna och vilkens högsta uppenbarelse, döden på korset, församlingen i passionspsalmen ödmjukt vill i sång bekänna och lova, denna kärlek bevaras i sin renhet och hela sitt djup endast genom att Skaparen, Historiens Gud och Lagens Gud, förlänar den dess majestät.

DET TEOLOGISKA LÄGET INOM DEN FRANSKA PROTESTANTISMEN

AV TEOL. LIC. KJELL BARNEKOW, LUND

L iksom i alla andra europeiska länder har i Frankrike den andliga atmosfären hunnit att fullständigt förändras sedan sekelskiftet, och denna förändring har helt naturligt satt sina djupa spår i den franska protestantismens teologiska åskådning.

Under 1800-talets sista decennier var fakulteten i Paris avgjort den ledande inom fransk protestantisk teologi, och Parisfakulteten behärskades till långt fram på 1900-talet av symbolofideismen, vars främste representant var professor Auguste Sabatier. I korthet kan man sammanfatta hans teologi på följande sätt. Sabatier skilde mellan »tron» d. v. s. det religiösa livet i och för sig och dettas tanke-mässiga uttryck »dogmat». Detta förfaringssätt gjorde det möjligt för honom att förena en varm och uppriktig fromhet, som var mycket starkt påverkad framför allt av Pascal, med en kritisk-liberal teologi i tidens stil, som i hög grad byggde på en filosofisk utvecklingslära och tog intryck av tidens naturvetenskapliga teorier och forskningsresultat. Sabatiers inflytande blev utomordentligt stort, de flesta av de män, som kommo att spela den främsta rollen i kyrka och teologi, voro hans lärjungar. Pascal utövade på dem alla en stor dragningskraft, liksom ett visst inflytande från katolskt fromhetsliv kan spåras. Modernismen, som var en parallell företeelse inom katolicismen, åtnjöt stora sympatier. Paul Sabatiers världsberömda bok: »Vie de St. François» kan betraktas som ett klassiskt uttryck för stämningen inom dessa kretsar.

Vid sidan av symbolofideismen präglades sekelskiftets franska protestantiska andeliv av en annan riktning: den sociala kristendomen. Med verkligt socialt patos förkunnade man, att kyrkan måste omsätta

sin förkunnelse om det allmänna broderskapet i verkligheten. Kyrkan måste gå i spetsen för den sociala omdaning och så medverka till grundandet av Guds Rike på jorden. I allmänhet omfattades dessa tankar ivrigast av Sabatiers lärjungar; tanken på Guds Rikes grundande på jorden, gick utmärkt ihop med symbolofideismens starka framhållande av utvecklingen. Som en typisk representant för denna anderriktning, som nådde sitt största inflytande under tiden närmast före världskriget, kan man anse Wilfred Monod, som under många år var professor vid fakulteten i Paris och ännu är pastor vid den protestantiska huvudkyrkan i Paris l'Oratoire du Louvre.

Symbolofideismen i förening med den sociala kristendomen representerade likväl ej den enda riktningen inom fransk protestantisk teologi. Från de stora väckelserna vid 1800-talets mitt kvarlevde en levande fromhet, som i sin andliga typ ganska mycket påminde om den anglosachsiska nyevangelikalismen. En stor skillnad rådde mellan denna fromhet och den klassiska kalvinismen, ehuru detta i allmänhet förbisågs av väckelsens folk, som ville vara oklanderligt ortodoxt. Denna fromhet blev bärare av en »ortodox» teologi som förkastade symbolofideismen. Dess högborg var fakulteten i Montauban (efter kriget förlagd till Montpellier). Denna ortodoxa teologi var apologetisk och fordrade erkännande av »de stora kristna grundfakta». Men i själva verket var den ganska vag. Den byggde i filosofiskt avseende på Renouvier, och mycken rationalism dolde sig bakom de korrekta formlerna. Det egendomliga inträffade att under en lång följd av år de studenter som fått sin utbildning i Montpellier voro mera »liberala» än de som utgått från »kätteriets» högborg i Paris.

Under världskriget och tiden närmast därefter förblev det teologiska och kyrkliga läget i stort sett orubbat. I allmänhet vunno nog de »liberala» idéerna alltjämt terräng bland präster och teologer. Wilfred Monod, som under denna tid beklädde ordförandeposten i Fédération Protestante de France kom att stå i förgrunden som den ypperste representanten för den franska protestantismen. Slutet av 1920-talet och början av 1930-talet har i stället medfört en så fullständig teologisk omsvängning som rätt gärna kan tänkas.

De första ansatserna till denna kunde skönjas redan under tiden närmast efter världskriget i en ny verklig väckelserörelse i Sydfrankrike

med utgångspunkt i Drôme vid Rhônes nedre lopp. Denna väckelse, som framför allt grep prästerskapet i denna avlägsna landsbygd, ledde till att flera yngre präster sammanslöto sig till ett slags broderskap för väckelsens befrämjande under ledning av den unge pastor Jean Cadier. Denna rörelse medförde icke blott en verklig förnyelse av kyrkolivet på många håll; genom den levde även den gamla väckelsens fromhet och dogmatik på nytt upp i oförminskad kraft. Åter blev den fulla kristliga bekännelsen en livssak för präster och unga teologer i MontPELLIERS andliga rayon.

Långt mera genomgripande till sin betydelse har det något senare »nykalvinska» genombrottet i Paris blivit. Dess upphovsman och i alla avseenden främste företrädare är professor Auguste Lecerf i Paris. Det säges att professor Lecerf omvänts från katolicismen genom läsning av Calvins egna skrifter och alltså är fri ifrån den långa utveckling, som skiljer protestantisk teologi i allmänhet från reformatörerna. I varje fall är det hans mål att så noggrant som möjligt restaurera Calvins hela religiösa åskådning i alla dess detaljer. Det är härvid för honom fråga om en bekännelse, icke om ett vetenskapligt teologiskt experiment. Lecerf framträdde med sin åskådning redan långt före kriget, men kunde då ej gärna få något som helst inflytande. Han verkade i praktisk prästerlig tjänst och skaffade sig under de följande årtiondena en sällsynt kändedom om såväl kyrkofäderna och medeltidsskolastiken som Calvin och den kalvinska 1600-tals ortodoxin. I slutet av 1920-talet började hans åsikter allt mer vinna insteg bland de yngre prästerna; han kallades som lärare i levande språk till fakulteten i Paris och vann här strax ett mycket stort inflytande över studenterna. Han upprätthåller sedan åtskilliga år tillbaka professuren i reformert dogmatik vid den protestantiska fakulteten i Paris, från och med våren 1938 i egenskap av ordinarie professor. Det torde icke vara för mycket sagt att han utövar det avgörande inflytandet på fakultetens studenter. Någon allvarlig liberal eller symbolofideistisk opposition förekommer knappast längre från den äldre generationens sida, och den yngre generationen saknar förståelse för en sådan. Det är betecknande för läget att Wilfred Monod, vars inflytande hastigt förminskats, föredragit att avgå från sin professorsbefattning i Paris, ett år innan han skulle ha fallit för åldersgränsen, huvudsakligen

emedan han kände den stora skillnaden mellan sin egen och studenternas teologiska grundsyn.

Lecerf har utgivit mycket få skrifter, hans inflytande beror så gott som helt och hållet på hans muntliga undervisning. Han är i ordets vackraste mening en stor skolastiker. Tack vare att han framträtt på ett mycket hovsamt sätt har brytningen med den äldre generationen icke egentligen blivit bitter, och så gott som alla riktningar inom fransk teologi, både de kvarlevande symbolofideisterna, de högkyrkliga lutheranerna och företrädarna för den dialektiska teologin, vilka inbördes näppeligen hava något gemensamt, erkänna likväl att de rönt starkt inflytande av och känna sympati för Lecerf och nykalvinismen. Lecerf har fått ökad betydelse därigenom att den ledande mannen inom den förut omtalade Drômeväckelsen, Jean Cadier, genom påverkan från Lecerf blivit en avgjord anhängare av nykalvinismen och ägnat Calvin ett omfattande studium. Cadier är för närvarande professor vid fakulteten i Montpellier och tyckes här utöva stort inflytande. Dock spåras i söder en viss brytning mellan nykalvinismen och den av väckelsen betonade fromheten.

Vid sidan av nykalvinismen har ett mycket starkt inflytande från den dialektiska teologin gjort sig märkbart i Frankrike under de senaste decennierna, vilken teologi mest uppburits av män, som haft starka förbindelser med det franska Schweiz eller invandrat därifrån. Dess förnämsta målsmän i Frankrike äro pastor Pierre Maury i Passy i Paris, samt bland de yngre prästerna särskilt Roland de Pury. Vidare märkas författaren Denis de Rougemont och professorn i juridik Philipp från Lyon. Den sistnämnde som alltid varit starkt socialt intresserad är för närvarande kommunistisk riksdagsman. Det synes som om den dialektiska teologin något gått tillbaka i inflytande. Likväl har den spelat en oerhört stor roll och gjort bestående insatser. Stark sympati råder mellan dialektikerna och Lecerf — dialektikens målsmän äro i Frankrike alla tillika påverkade av nykalvinismen, under det att nykalvinisterna blivit influerade av Barth. Dock föreligga vissa skillnader. Dialektikerna finna nykalvinismen allt för skolastisk och hävda vid sidan av Calvin även Luther och Kierkegaard. Nykalvinisterna å sin sida mena, att Barth gör ett alldeles oberättigat urval bland den kristna lärans dogmer och sätter somliga i bakgrun-

den eller ger dem en otillräcklig behandling. Som en väsentlig vinst av dialektikens inflytande står det ökade intresset för Luther och Kierkegaard. Det kan påpekas att Luthers »De servo arbitrio» helt nyligen för första gången utkommit på franska. Översättningen har utförts av den ovan omtalade Denis de Rougemont. Vidare har den franske universitetslektorn i Lund Paul Tisseau under de senaste åren översatt en hel serie av Kierkegaards religiösa skrifter till franska. Dessa arbeten säljas nu vid de franska fakulteterna och läsas av de flesta blivande präster. Man finner redan ofta långt ute på landsbygden stor kännedom om Kierkegaard, och det står över varje tvivel att Tisseau gjort en bestående insats i franskt protestantiskt andeliv genom att ge detta tillgång till Kierkegaard.

Slutligen bör framhållas att inom den lutherska kyrkan, som eljest i regel följt den reformertas utveckling, under senaste år framvuxit en högkyrklig rörelse efter anglikanskt mönster. Denna rörelse har tillgång på flera mycket begåvade och teologiskt högt bildade unga präster och dess tidning »Le Temoingage» är väl redigerad. Den högkyrkliga gruppen är mycket aktiv men i allmänhet misstänkt för »kryptokatolicism» och har ej ledningen ens inom den lutherska kyrkan. Flertalet synes här teologiskt närmast sträva efter någon slags moderat nyluthersk åskådning.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Då professor Hjalmar Holmquist den 28 april ingick i emeritusåldern, avslutades en sällsynt rik och fruktbar akademisk lärargärning. Det har varit professor Holmquist förunnat att genom skrifter och föreläsningar sprida kunskap i kyrkohistoria och väcka intresse för sitt ämne i högre grad än kanske någon svensk teolog före honom. Även om han nu lämnat den akademiska katedern, ha vi all anledning att hoppas, att hans lärargärning i vidare mening skall fortsättas. Då Svensk Teologisk Kvartalskrift nu bringar den avgående universitetsläraren sin hyllning, så förbindes denna med en önskan om rikare möjligheter till en ostörd fortsatt forskargärning, av vilken Kvartalskriften också själv hoppas att få dra fördel. Högtidsdagen firades av professor Holmquist själv med utgivandet av en ny diger volym i den stora svenska kyrkohistoria, som han planerat och gör sitt bästa att trots åtskilliga svårigheter segerrikt genomföra. Det nya bandet behandlar Gustav II Adolfs tid och sammanfattar resultaten av Holmquists undersökningar och akademiska undervisning under de senare åren. Av hans vänner och lärjungar begicks dagen genom utgivandet av en festskrift med titeln »Från skilda tider». Denna upptar en tabula gratulatoria med ej mindre än 463 namn och inrymmer bidrag av 34 författare, av vilka några höra till utomsvenska nordiska fakulteter. Det kan här icke bli fråga om att ingå på en granskning av bidragen. Till en sådan hoppas Kvartalskriften snart få återkomma. Men vi ha velat fästa uppmärksamheten på den ståtliga volymen, ett märkligt monument både över den lärargärning, den avser att hylla, och över nutida kyrkohistorisk forskning i Norden.

* * *

*

Frågan om kyrkohandbokens revision står åter på dagordningen. Sedan 1926 års förslag framlades, ha visserligen några partiella refor-

mer genomförts, av vilka den viktigaste är det nya dopritualets antagande. År 1933 uppdrog Kungl. Maj:t på grund av framställning från Kyrkomötet åt ärkebiskopen att utarbeta förslag till reviderad handbok för den svenska kyrkan. Den 10 februari innevarande år avlämnades detta förslag. Ingen skall förvåna sig över, att det krävt fem år att färdigställa detta. Den som har någon föreställning om uppgiftens synnerligen grannliga och krävande art och tillika vet något om den arbetsbörda, som i våra dagar åvilar ärkebiskopen i Uppsala, måste skänka sin odelade beundran åt den sega energi, som gjort det möjligt för ärkebiskop Eidem att föra verket till slut. Denna beundran skall stegras i samma mån, som man tar närmare del av det ytterst omsorgsfulla arbete, som nedlagts på uppgiftens alla delar, ej minst på sådana, som icke stå i intressets medelpunkt och där den nedlagda mödan därför icke i förstone drager uppmärksamheten till sig. Detta noggranna detaljarbete i förening med den av djup pietet präglade inställningen till det liturgiska arvet, den enhetliga konceptionen och den kloka hänsynen till praktiska krav garantera åt detta förslag en framstående plats i vår liturgiska historia, oberoende av de direkta resultat, till vilket det kan komma att leda. Det är att hoppas, att det skall framkalla en livlig och positiv diskussion. På flera punkter framläggas intressanta uppslag, kring vilka meningarna sannolikt komma att bryta sig. Detta gäller särskilt det mycket tankvärda försöket att införa de tempore-variation i prefationsbönen samt den högtidligare form för nattvardsmässa, som föreslås: här placeras skrifte-tal eller skriftepredikan vid gudstjänstens början, varefter en textläsningsavdelning omedelbart går över i nattvardsmässan. En och annan skall väl beklaga, att icke i sammanhang härmed ett försök gjorts till en mer genomförd rekonstruktion av nattvardsmässan, varvid det gamla sammanhanget mellan prefation och *Sanctus* kunde ha återställts och även en nattvardsbön införts. Flera av benediktionshandlingarna, såsom vigsel och jordfästning, ha grundligt omarbetats. Allt, som här framlagts, kräver att noggrant övervägas. Det gäller att med användande av vår egen kyrkas erfarenhet, under nödigt hänsynstagande till denna tidens särskilda problem, söka åstadkomma en liturgisk ordning, som skall kunna tåla en lång tids påfrestning. Man kan ha anledning att fråga sig, om icke här också ytterligare något av

värde kan vara att hämta från det livliga liturgiska arbete, som nu pågår i ett flertal evangeliska kyrkor. Att här anbefalla ett sådant mognare övervägande, innan det slutliga avgörandet träffas, innebär förvisso ingen otacksamhet för den gåva till vår kyrka, som det nya handboksförslaget utgör.

* *
*

Den gångna vårterminen har ett flertal viktiga remisser behandlats av de teologiska fakulteterna i Uppsala och Lund. Så har t. ex. frågan om sättet för val av biskop, universitetsberedningens yttrande och frågan om förbindelsen mellan professurerna i praktisk teologi och domprostbefattningarna i Uppsala och Lund behandlats.

Till den sista frågan ha de båda fakulteterna i Uppsala och Lund ej intagit alldeles samma ställning. Majoriteten i Uppsala stannade för ett förslag, enligt vilket visserligen domkyrkans kyrkoherdebefattning skulle skiljas från professuren i praktisk teologi, under det att däremot domprosttiteln och därmed vice ordförandeskapet i domkapitlet skulle förbindas med en professur; den äldsta därtill villige teologie professorn, som vore prästvigd, skulle med sin professur förena denna så förändrade domprosttjänst. (Enligt Större akademiska konsistoriets förslag skulle en medlem i teologiska fakulteten därtill väljas.) Prof. Fridrichsen framlade emellertid ett eget yttrande, enligt vilket (särskilt med hänsyn till väntad delning av Uppsala Domkyrkoförsamling) för närvarande bestämt avstyrktes från varje ändring av det bestående förhållandet mellan domprosttjänsten och professuren i praktisk teologi.

Teologiska fakulteten i Lund hänvisar i sitt yttrande med hänsyn till utvecklingen av frågan under de senaste århundradena till den historiska utredning, som Uppsala teologiska fakultet verkställt. Den säger sig tillfullo kunna förstå de skäl, som domkyrkoförsamlingen framfört för skilsmässa mellan professuren och domprostprebendet, och den finner dem ur församlingens synpunkt i mycket behjärtansvärda, ehuru likväl de påtalade olägenheterna med den nuvarande ordningen säkerligen för Lunds vidkommande skulle i avsevärd grad kunna avhjälpas, om vice pastorn erhöle en fastare ställning. Då emellertid frågan ses från uni-

versitetets och fakultetens synpunkt, hänvisar fakulteten till de skäl för bibehållande av den nuvarande ordningen, som universitetsberedningen hade framfört. Universitetet finge därigenom behålla kontrollen att det bleve vetenskapligt kvalificerade innehavare av den även allmänt kulturellt viktiga domprostbefattningen i universitetsstaden, och fakulteten finge den för professuren i praktisk teologi värdefulla förbindelsen mellan denna och det kyrkliga livet och arbetet i staden bevarad. Fakulteten framhöll även betydelsen av att de tre platserna i domkapitlet, som nu där garantera nödig teologisk sakkunskap och personlig kännedom om de utgående prästerna, bibehölles. — Mot fakultetens yttrande reserverade sig professorerna Briem och Odeberg, vilka önskade skilja professuren i praktisk teologi från domprostbefattningen.

Majoriteten av Större akademiska konsistoriet i Lund beslöt att, utan att därmed ingå på den av reservanterna i teologiska fakulteten berörda frågan om den praktiska övningskursens omläggning, förklara att hinder för prebendets upphörande ej borde anses föreligga.

* *

*

Den anglikanska teologiska världen har att inregistrera två kännbara förluster: det gäller i båda fallen män, som varit verksamma på det liturgiska området.

Biskop Walter H. Frere hade en lång och trägen verksamhet i kyrkans och vetenskapens tjänst bakom sig. Hans yttre liv hade till stor del förflutit bokstavligen i klosterlig avskildhet: han hörde till förgrundsfigurerna inom det i Englands kyrka förnyade *vita religiosa* i speciell mening. Han hade varit med i den grupp av unga män, vilka under ledning av Charles Gore grundade »the Community of the Resurrection», som år 1898 fick sitt slutliga hem i Mirfield. Hit hade Frere sin huvudsakliga verksamhet förlagd, under längre tider som »superior», till dess han år 1923 utnämndes till biskop i Truro, vilket ämbete han innehade till år 1935. Även som biskop levde han munkens liv. F. drog sig emellertid ingalunda undan det praktiska livets krav. Han gjorde en betydande insats som predikant, och ehuru hans

gestaltning av gudstjänsten i Truro's domkyrka rönt åtskillig opposition, vann han som biskop tillgivenhet och uppskattning även inom grupper i kyrkan, som stodo ganska främmande för hans anglokatolska inställning. Härtill bidrog för visso hans ovanligt förfinade, älskliga och ödmjuka personlighet. Som författare på det liturgiska området var han, jämte den tidigare bortgångne F. E. Brightman, den främste i sin generation inom Englands kyrka. Han utgav i Henry Bradshaw Society's serie ett flertal mönstergilla urkundspublikationer. Hans bearbetning av F. Procter's »A New History of the Book of Common Prayer» har blivit handboken framför andra i den engelska liturgiens historia. Hans instruktiva arbete »The Principles of Religious Ceremonial» har också i vårt land funnit tacksamma läsare. Men det är de mödosamma primärforskningarna, som gjort honom till en av de största auktoriteterna i den samtida liturgihistoriska vetenskapen.

Professorn vid General Theological Seminary i New York Frank S. B. Gavin har väl icke förvärvat ett namn, som kan jämföras med Frere's — han var också vid sin död endast 47 år. Men han har inom den amerikanska teologiens värld förskaffat sig ett gott anseende, och han hade stor auktoritet inom den anglikanska kyrkans olika delar. Han tog en verksam del i den ekumeniska rörelsen, framför allt inom Faith and Order, och var medlem såväl i Oxford- som i Edinburghkonferensen. Han behandlade med framstående sakkunskap frågor rörande den österländska kyrkan och den kristna kultens judiska förutsättningar. Bland hans arbeten på dessa områden må här nämnas »Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought» (1923) och »The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments» (1928). I den till förarbetena till Edinburghkonferensen hörande volymen »The Doctrine of Grace» (1932) ingår en lärd uppsats av hans hand över ämnet »The Mediæval and Roman Conceptions of Grace».

* * *

1922 tillsatte ärkebiskoparna av Canterbury och York en kommission av teologer tillhörande olika fraktioner inom engelska kyrkan, för att de skulle framlägga sin syn på innebörden av den kristna tron

från lärans synpunkt. Denna kommissions framställning föreligger nu färdig i en liten synnerligen instruktiv och läsvärd bok »*Doctrine in the Church of England. The Report of the Commission on Christian doctrine appointed by the Archbishops of Canterbury and York in 1922*», London 1938, pris 2 s. 6 d.

Kommissionen har ej framlagt ett resultat av en uppfattning, preciserad efter majoritetsbeslut inom densamma. Den har fastmer sökt nå fram till enhet och, där sådan ej uppnåtts, angivit de avvikande meningarna.

Boken synes som helhet ge en förträfflig översikt över den teologiska åskådning, som man i allmänhet företräder inom engelska kyrkan. I det förord, som ärkebiskopen av York har skrivit, berör denne skillnaden mellan teologien i England och på kontinenten och hänvisar därvid till de engelska teologernas kända förkärlek för de grekiska fäderna och till den betydelse, som platonska idéströmningar haft inom engelsk teologi. Han förstår, att engelsk teologi för t. ex. lutheraner gärna ter sig som pelagianism, och medger, att en verkligt farlig tendens till pelagianism föreligger, men skattar dock de grekiska fäderna som en lämplig motvikt mot ensidig augustinism. — Man får genom detta en illustration till nödvändigheten att på något mer lättillgängligt sätt klargöra den verkliga innebörden i Luthers tankar för engelskt auditorium; de hävdvunna schematiska motsatserna (t. ex. mellan föreställningen om arvsynden och den fria viljan) få lätt en innebörd, som kan misskänna reformatörernas egna intentioner.

Framställningen är uppdelad på ett inledande parti, om den kristna lärans källor och auktoritet, och trenne huvudkapitel, vilka behandla (Part 1) Gud och återlösningen, i vilket kapitel även syndbegreppet —verksynd och arvsynd — samt kristologin, försoningsläran och trinitetsläran avhandlas, (Part 2) kyrkan och sakramenten samt (Part 3) eskatologien.

En recension av arbetet kommer eventuellt att inflyta i något senare häfte av tidskriften.

TEOLOGISK LITTERATUR

EN MODERN CARITASSYNTES.

EMIL BRUNNER: *Eros und Liebe*. 45 sid. Furche-Verlag, Berlin 1937.
Pris RM 0: 80.

Detta arbete av Brunner har först och främst i det hänseendet intresse för en svensk läsekrets, att det visar, att det systematiska arbete, som använder sig av motsatsparet: eros och agape, icke är begränsat till svensk, enkannerligen s. k. »lundensisk» teologi, såsom man stundom i vårt land vill låta påskina (jfr t. ex. Vår lösen 1937, s. 132). Brunner framhåller nämligen inledningsvis, att vad som i tyska språket närmast utgör en odifferentierad enhet, »die Liebe», i grunden är att uppdelas i två storheter: eros och agape (s. 6). För att markera detta har han infört det främmande, grekiska ordet »Eros» i arbetets titel, men av praktiskt språkliga skäl dock ej använt ordet »Agape», ehuru han medger, att om så skett »die begriffliche Unterscheidung würde an Klarheit gewinnen» (ibid.). Titeln »Eros und Liebe» vill i sak säga detsamma som »Eros und Agape». Bakom dessa två storheter gömmer sig »nichts Geringeres als der Gegensatz von Christentum und Antike» eller noggrannare bestämt motsatsen mellan den tolkning av den mänskliga existensen, som kommer till uttryck »in der griechischen Philosophie» och »im Neuen Testament» (s. 6 f.). Men »dieser Gegensatz» är icke blott »ein historischer, vergangener», utan även »derjenige, um den es auch heute geht» (s. 7). Ut från motsatsparet eros och agape ser Brunner som modernt arbetande teolog sig omkring, och han finner, huru »der Idealismus» »seit seinem Schöpfer, Plato», varit på det närmaste förbunden »mit dem Begriff des Eros» (ibid.). »Die platonisch-neuplatonisch-mystische Lebensdeutung, innerhalb deren dem Eros eine so dominierende Stellung zukommt», har tryckt sin prägel på nyare europeiskt andeliv (s. 8). Denna livssyn återgår »in Spinozas amor dei intellectualis» (s. 9), »in Leibnizens prästabilerter Harmonie» (ibid.), i Goethes ord »vom kosmischen und kosmogonischen Eros» (ibid.). »Dass vollends

die grossen Systeme des deutschen Idealismus vom Geist des platonischen Eros erfüllt sind, bedarf keines Beweises» (ibid.). »Seit Nietzsche und Bergson, seit Scheler und der Psychoanalyse ist ... ein gewisser, stark erotisch gefärbter Vitalismus die eigentliche Zeitphilosophie» (s. 7). Det finns enligt Brunner något riktigt i att »die Freudsche Psychoanalyse» karakteriserar den religion, som har sitt källsprång i detta tänkande, såsom »sublimierte Erotik» (s. 8). Brunner uppställer tesen: »Das Denken des modernen Menschen ist erotisch» (s. 9, jfr s. 12, 18). I överensstämmelse härmed står hävdandet, att den moderna människan icke är kristen med dennes ut från agape bestämda livssyn (s. 18 f.).

Brunners arbete är vidare i det hänseendet av intresse, att det visar, huru den i slutet av år 1936 utgivna andra delen av A. Nygrens förnämliga arbete, Den kristna kärlekstanken genom tiderna — Eros och agape, redan våren 1937 synbarligen satt spår i tysk teologi. Jag kan under hänvisning till Nygrens utredning peka på huru eros och agape principiellt bestämmas hos Brunner. Det var Plato, som i Symposium i och genom den såsom längtan till det fullkomliga tolkade eros åstadkom förbindelse mellan idévärlden och själens dynamis (s. 7 f.). Den nyplatonska fortbildningen av den platonska erosläran var förutsättning för den syntes mellan platonsk eros och kristen kärlek, som började med Augustinus (s. 8). Eros är son av Poros och Penia, överflödet och bristen (s. 15). Eros är begär (»Begehren», s. 16), och begär efter något, som man saknar (ibid.). Eros är bestämd av sitt föremåls värde: »Nur als Wertträger kommt das Du als Gegenstand der Liebe in Frage» (s. 17). Eros följer regeln: »Ich liebe dich, weil du *so* bist» (ibid.). Eros är betingad, motiverad kärlek och gemenskap (s. 26), »die Liebe» (agape) omotiverad kärlek, »unbedingte Gemeinschaft» (s. 26). Formeln för »die Liebe» (agape) är: »Ich liebe dich, weil du *da* bist» (ibid.). »Und in diesen zwei kleinen Wörtlein *so* und *da* liegt der ganze Gegensatz zwischen der Welt des griechisch-modernen Denkens und der des Neuen Testaments» (s. 26 f.). Eros är »das Hinaufstreben der Menschenseele zum göttlichen Schönen und Guten, um in diesem Streben ihm gleich und mit ihm eins zu werden» (s. 29). »Die Liebe» (agape) är »Gottes Herablassung zum Menschen, zum sündigen Menschen; die grundlose Liebe des Erlösers zu seinem sündigen Geschöpf» (ibid.). »Der Eros liebt aus Bedürftigkeit, um reich zu werden; die Liebe liebt aus gottgeschenktem Reichtum den, der ihrer bedarf» (ibid.). Var och en igenkänner här

väsentligen Nygrens principiella bestämningar av eros och agape. Även om man skulle kunna antaga, att Brunner oberoende av Nygren skulle hava kommit till väsentligen samma resultat som han, så torde Brunner näppeligen oberoende av Nygren just i detta sammanhang återopa Lutherordet ur Heidelbergdisputationen 1518, varur Nygren hämtat mottot för hela sitt arbete. Nygren citerar s. 543 bl. a. därur: »Ty syndarna äro sköna därför att de älskas, men de älskas icke därför att de äro sköna». Brunner skriver s. 29: »Mit einer scharfen Spitze gegen den Erosgedanken sagt Luther am Schluss seiner Heidelberger Thesen: Deshalb sind die Sünder schön, weil sie geliebt werden; nicht aber werden sie geliebt, weil sie schön sind».

Det sagda innebär emellertid icke, att Brunner *helt* skulle gå samma väg som Nygren. För Brunner gäller frågan om eros och agape »das Verständnis der *menschlichen* Existenz» (s. 6), Nygrens omfattande undersökning uppgår däremot icke i att vara ett stycke kristen antropologi, utan har ett betydligt djupare och vidare omfång. Brunners framställning syftar i sista hand till lösandet av en del aktuella *etiska* spörsmål, speciellt »die Beziehung zwischen Mann und Frau» (s. 34 ff.), det monogama äktenskapets icke blott kristna utan allmänmänskliga nödvändighet (s. 36 ff.) och befrielsen från »die erotische Suggestion und Panik unserer Tage» (s. 43 ff.), Nygrens arbete är icke blott en etik utan en dogmhistorisk undersökning ut från en central grundsynpunkt. Men den avgörande olikheten ligger däri, att medan Nygrens undersökning går ut på att teoretiskt framställa egenarten av den kristna kärleken, agape, mot bakgrunden av eros, uppställer Brunner för sig två frågor, en teoretisk och en praktisk. Den teoretiska frågan gäller »die Bedeutungen der beiden Wörter» (scil. »Eros und Liebe», resp. »Eros und Agape») (s. 5), den praktiska frågan avser »das richtige Verhältnis der in ihnen gemeinten Verhaltensweisen» (ibid.). Vid lösandet av den första uppgiften framlägger Brunner, som vi sett, väsentligen samma bestämningar av eros och agape som Nygren. Vid lösandet av den praktiska uppgiften om det »riktiga» förhållandet mellan eros- och agapeinställningen kommer Brunner till framställandet av en »modern caritassyntes», som på ett eklatant sätt belyser egenarten i hans egen teologiska åskådning.

Då jag här använder beteckningen »caritassyntes» för att karakterisera Brunners egen åskådning, har jag i tankarna den caritassyntes, d. v. s. den syntes av eros och agape, som Nygren i sin undersökning funnit som det karakteristiska i Augustinus' kärleksåskådning. Även

enligt Brunner skola eros och agape förbindas, men i hans »moderna» caritassyntes har förbindelsen en annan innebörd än hos Augustinus. För denne var caritas väsentligen lika med »kärleken till Gud» (adhaerere Deo), för Brunner är »die Liebe» väsentligen »die Liebe zum Nächsten» (s. 25). »Die Liebe — im Sinn der neutestamentlichen Agape — ist die einzige Möglichkeit, dem anderen Menschen personhaft zu begegnen und ihn als Du anzuerkennen» (s. 31). Kärleken i denna bemärkelse är enligt Brunner »die Substanz des Menschlichen, die Menschlichkeit des Menschen» (s. 25). Men »der Mensch ist vom Schöpfer nicht nur dem Du gegenübergestellt, sondern auch der Welt ... Diese Welt ist ihm gegeben ... Hier hat darum der Eros seine gottgegebene Bedeutung und sein Recht. 'Von allen Bäumen im Garten darfst du essen' — und sie waren lustig anzusehen. Der Eros ist seinem Schöpfungssinn nach die Freude des Menschen an der gottgeschaffenen Kreatur» (s. 31 f.). Augustinus' distinktion: frui—uti, njuta Gud, men bruka världen, har mutatis mutandis sin motsvarighet i Brunners åtskiljande mellan att med agape älska nästan och med eros älska tingen i världen. Men den avgörande olikheten mellan Augustinus och Brunner är den, att medan i caritas hos Augustinus eros trots allt anger grundtonen, skall enligt Brunner »Eros wie alles Leben dem göttlichen Liebeswillen untergeordnet und von ihm beherrscht sein» (s. 45). Onekligen åsyftar Brunner att i överensstämmelse med sin teocentriska grundsyn låta agape ange grundtonen i caritassyntesen.

Dock kunna givetvis betänkligheter resas mot att Brunner överhuvud räknar med möjligheten av en verklig syntes mellan två till väsendet så skilda storheter som eros och agape och därmed vill karakterisera den kristna kärleken. Nygren har vid sin behandling av Augustinus från principiell synpunkt förnekat möjligheten av en sådan syntes (jfr a. a., s. 254 f.), ehuru Augustinus faktiskt rör sig med en sådan från principiell synpunkt omöjlig storhet. Den nya caritassyntesen hos Brunner synes mig i grunden vara en följd av en del oklara bestämningar hos honom. Först och främst införandet av »die praktische Frage nach dem *richtigen* Verhältnis der in ihnen (scil. eros och agape) gemeinten Verhaltensweisen» (s. 5). Häremot må sägas, att teologien icke kan — för så vitt den vill bevara sin vetenskapliga art — skrida från den teoretiska väsens- och egenartsfrågan till den praktiska frågan, vad som i olika levnadsförhållanden skall anses »riktigt». Hade Brunner stannat vid den teologiskt-vetenskap-

liga frågan om eros' och agapes väsen och egenart, då hade han i stort kunnat åtnöja sig med de nygrenska klara bestämningarna och icke infört sin tivelaktiga caritassyntes. Då hade han icke heller å ena sidan hävdad, att han med »die Liebe» menar »die neutestamentliche Agape» (s. 31), såsom ju *Gud* själv är agape (1 Joh. 4:8), men å andra sidan framhållit, att »die Liebe» just såsom agape är »die Substanz des Menschlichen, die Menschlichkeit des Menschen» (s. 25). Då hade han icke heller gjort den distinktionen mellan eros och agape, att eros är värdebestämd kärlek, men i agape älska vi en annan människa »personhaft» (s. 31), ty även den så bestämda agape är värdebestämd; till skillnad från »tinget» såsom det relativa, såsom medlet för uppnåendet av ett annat, är »personen» visserligen det självständiga, det absoluta, alltså självändamål. Såsom föremål för kärlek betyder detta emellertid blott att personen har ett absolut värde och tinget ett relativt, men kärleken är — vare sig den kallas »eros» eller »agape» och vare sig den går mot det ena eller andra föremålet — i båda fallen värdebestämd.

Brunners caritassyntes är för förståendet av hans egen teologi av intresse, så till vida som den visar, att denna teologi går tillbaka på en dubbel utgångspunkt och utgör en oscillering mellan dem. Tidigare i denna tidskrift har jag betecknat denna dubbla utgångspunkt den filosofiska och den bibliska logos. I Brunners stora etiska arbete *Das Gebot und die Ordnungen* framträder denna dubbelhet i en viss oscillering mellan en på uppenbarelsen grundad teologi och en *theologia naturalis*. Vad som eljest är att säga om Karl Barths teologi, så är den i detta hänseende kännetecknad av större enhetlighet och konsekvens. Då vi nu se, huru dessa tänkare alltmera gå skilda vägar, är detta blott en följd av vars och ens teologiska anläggning och egenart.

Hj. LINDROTH.

Arbeiten und Mitteilungen aus dem Neutestamentlichen Seminar zu Uppsala, herausgegeben von ANTON FRIDRICHSEN. I—VI. (I: HARALD RIESENFELD, Zum Gebrauch von ἀέλω im Neuen Testament. II: G. BJÖRCK, A. FRIDRICHSEN, G. RUDBERG, Coniectanea Neotestamentica I. III: ÅKE V. STRÖM, Der Hirt des Hermas, Allegorie oder Wirklichkeit? IV: A. FRIDRICHSEN, O. LINTON, H. S. NYBERG, G. RUDBERG, Coniectanea Neotestamentica II.

V: A. FRIDRICHSEN, O. LINTON, G. LINDESKOG, *Gillis Wetter in memoriam*. VI: B. SUNDKLER, A. FRIDRICHSEN, *Contributions à l'Etude de la Pensée missionnaire dans le Nouveau Testament.* Uppsala 1935—1937.

Det nytestamentliga seminariet i Uppsala avlägger med de ovan nämnda studierna vittnesbörd om det rika och omfattande arbete, som har utförts i detsamma under de sista åren. Med en strängt vetenskaplig metod har betydliga ting åstadkommit inom den historisk-filologiska exegesen, begreppsförklaringen och diskussionen av teologiska problem. De impulser, som här givits, skola verka fruktbringande också på den tyska nytestamentliga forskningen. Ty de spörsmål, som lett till de arbeten, som det nytestamentliga seminariet i Uppsala framlagt, sysselsätta på samma sätt den tyska teologien.

I de små filologiska undersökningarna till enskilda nytestamentliga textställen har sammanförts en rad fina och intressanta iakttagelser, som ofta på överraskande sätt klargöra texten och försätta betydelsen av viktiga ord och begrepp i rätt belysning. Jag tror icke, att alla hypoteserna kunna stå sig i full utsträckning, men många iakttagelser kunna de kommande kommentatorerna av Nya Testamentet icke gå förbi. Jag tänker därvid framförallt på Fridrichsens undersökning av *ἐαυτὸν ἐπαρνεῖσθαι* Mk 8, 34: »prisgiva» sig själv, och Riesenfelds intressanta studie över bruket av verbet *θέλω*. Att *θέλω* i Kol. 2, 18 har självständig adverbial betydelse och skall översättas med »gärna, avsiktligt, med vilja» synes mig säkrat genom beläggen ur den grekiska litteraturen. Också H. S. Nybergs iakttagelser till Mt 12, 44—45, som stödjas genom grekiska och arameiska paralleller, äro värda synnerligen allvarligt beaktande. I några bidrag uppdyker den gamla och dock åter alltjämt nya semitismfrågan. Högeligen intressanta för den nytestamentlige forskaren äro G. Rudbergs undersökningar. Jag tänker särskilt på hans lilla, men innehållsrika studie över »Die Diogenes-Tradition und das Neue Testament».

O. Linton sysselsätter sig med Filippbrevets inledningsfrågor. Han söker i sin uppsats: »Zur Situation des Philippbriefes» vinna klarhet över Paulus' läge vid brevets avfattande. Linton utgår från det faktum, att Paulus är Kristi fånge. Hans tes lyder: Paulus kämpar om erkännande av att han sitter fången som *kristen*. Därom rör det sig i hans uppgörelse med sina vedersakare. Paulus' motståndare skilja mellan Paulus' och evangeliets sak. De förfäktasatsen: Paulus' sak är

icke evangeliets. Därför äro de beslutna att prisgiva Paulus för evangeliets sak. Paulus däremot är inriktad på att genom rättegångsförhandlingarna skaffa bevis för att han bär sina bojor som kristen, att alltså hans sak är evangeliets sak. Man kan fråga, om Paulus' motståndares överläggningar ha karakteriserats helt träffande av Linton; riktig är enligt min mening i varje fall iakttagelsen: Paulus vill visa, att han lider som kristen. Detta är huvudsaken för honom vid processen. Jag menar, att Linton riktigt har träffat problemets kärnpunkt.

Inför ett annat, icke mindre viktigt problem ställer oss Åke V. Ström med sin undersökning av upplevelseäktheten i Hermas' Herden. Han uppställer först frågan om äktheten i de självbiografiska notiserna och därefter frågan om de beskrivna uppenbarelsernas äkthet. I ständig diskussion med M. Dibelius kommer han — i anslutning till moderna psykologiska teorier — till det resultatet, att vi i Hermas' Herde väsentligen ha att göra med personliga upplevelser och äkta uppenbarelser. Ström räknar Hermas till den visionära inspirations-typen.

De viktigaste, för den nytestamentliga forskningens framsteg värdefullaste undersökningarna föreligga enligt min mening i 6:e häftet. B. Sundkler framlägger en tankeeggande studie över »Jesus und die Heiden». Efter en kort överblick över den nyare forskningens resultat utvecklar han sin egen uppfattning. Han utgår ifrån att de tills nu gällande alternativen: partikularism — universalism äro otillräckliga och sätter in med sina egna reflexioner vid Människosonsbegreppet, som i likhet med Guds-tjänarsbegreppet redan i gamla testamentet är förknippat med missionsidéen. Då nu emellertid Människosonen är identisk med Davidssonen, är »Jesu allmänmänskliga sändning» icke given utan vidare. Jesus måste först vända sig till sitt folk. Hans uppgift består i att samla det sanna Israel, den heliga kvarlevan. Lärjungakretsen omkring Jesus är den heliga kvarlevan. Missions-tanken har en eskatologisk aspekt såtillvida, som den sig på himlens moln uppenbarande Människosonen skall vid sitt framträdande samla hela det sanna Israel och taga det till sig. Dessa tankar röra sig ännu fullkomligt inom den judiska ramen. Men var är då bryggan, som för över till hednamissionstanken? Sundkler pekar här på det faktum att Jerusalem och berget Zion enligt judisk uppfattning äro världens centrum. Jerusalems centrala ställning är också erkänd av urförsamlingen och till en viss grad också av Paulus. Det är nu svårt att säga, i vilken grad Jesus har omfattat denna tanke; men han torde i varje fall inte

ha stått den fjärran. Säkert är, att Jesus själv ville veta sig satt i tempelns ställe. Det betyder enligt Sundkler, att han har betraktat sin person som världens centrum. Därav blir tydligt, att han icke som missionär går till hedningarna utan att hedningarna komma till honom som kosmos' centrum: en tanke, som särskilt tydligt är markerad i Johannes-evangeliet. Vägen till Jesus öppnades för hedningarna genom Jesu död, då Israel hade förkastat Jesus. Så lyder svaret på frågan, om Jesus har velat missionen; Jesus har principiellt vänt sig blott till Israel; men därigenom att han var den nya messianska frälsningens medelpunkt, har han öppnat frälsningen för världen.

Sundklers uppfattning har den fördelen, att den besvarar frågan »Jesus och hedningarna» helt utifrån judiska förutsättningar. Jag tror, att Sundklers grundåskådning är riktig; enstaka teorier anser jag emellertid alltför konstruerade. Säkerligen äro ännu icke alla frågor besvarade, som resa sig ur den synoptiska traditionen. På det hela taget anser jag Sundklers studier synnerligen fruktbringande och intresseväckande.

En god komplettering får Sundklers uppsats genom Fridrichsens undersökningar av missionstanken i 4:e evangeliet. Också Fridrichsen framhåller, att Jesu liv och död närmast gälla hans folk. »Israel är och förblir världens centrum, den kristna kyrkans fundament.» Missionstanken uppfattas icke som propaganda. Mission betyder fastmer: att samla Guds skingrade barn. De för frälsningen bestämda människorna indragas genom missionen i frälsningens sfär. Också för Fridrichsen gäller, liksom för Sundkler, satsen: Jesus har genom sitt verk i Israel möjliggjort förverkligandet av frälsningen för världen. Förverkligandet skedde genom apostlarna, som förkunnade sitt budskap på uppdrag av den Upphöjde. Genom den apostoliska förkunnelsen samlar den Upphöjde Guds barn, som äro skingrade i hela världen. Det är en Fridrichsens förtjänst att ha gestaltat den apostoliska missionens egendomliga karaktär med all skärpa och klarhet.

Fridrichsen uppfattar 4:e evangeliet som ersättning för apostlarnas viva vox. Evangeliets vittnesbörd träder i apostlarnas ställe. Det vore av stor betydelse för den nytestamentliga forskningen, om Fridrichsen ville utförligare utveckla och motivera sin tilltalande tes. Jag kan ännu icke helt låta mig övertygas av den men ser i den en mycket fruktbringande tanke, vars betydelse för frågan om Johannesevangeliets karaktär och väsen icke får underskattas.

Det femte häftet är ägnat Gillis Wetter, vars namn nämnes med aktning i den tyska teologien. Fridrichsen hyllar den hädangångne forskarens vetenskapliga livsverk, Linton skildrar Wetter som akademisk lärare. Mycket tacknämlig är den bifogade Wetterbibliografien.

Jag slutar med ett hjärtligt tack för det rika arbete, som nedlagts av det nytestamentliga seminariet i Uppsala och som har varit till stor nytta för mig. Seminariets arbete betyder tjänst åt utforskandet av Nya Testamentet, en uppgift som vi alla i högsta grad känna oss förpliktigade till. Den motiverar en arbetsgemenskap, som sammansluter oss i ett stort verk över de nationella gränserna.

Berlin/Breslau.

JOHANNES SCHNEIDER.

DANMARKS KYRKA UNDER ÄRKEBISKOP ESKIL.

HAL KOCH: *Danmarks Kirke i den begyndende Højmiddelalder. 1—2. Kbhvn, Gyldendal 1936. 121 + 128 s.*

Hal Kochs bok har framgått ur en önskan att få skriva en levnadsteckning över ärkebiskop Eskil av Lund. Redan detta kan anses innebära något av en programförklaring. För blott 30 år sedan skulle ingen dansk forskare ha tänkt sig att ägna Eskil en monografi. Det fanns andra, på vilka uppmärksamheten då mera var riktad. Åren 1908—09 gav också Hans Olrik ut sin stora bok i två band om Absalon.

Det finns fortfarande två »skolor» i dansk historisk — med vilken den kyrkohistoriska sammanfaller — medeltidsforskning. De särskilja sig väsentligen genom sitt sätt att bedöma sina källor. Båda riktningarna ha nämligen tillgång till precis samma källor; de resultat, till vilka de komma, måste alltså till stor del vara avhängiga av deras historiska metod. Skillnaden framträder inte i t. ex. fråga om textkritik. Äldre forskare (t. ex. Olrik, Steenstrup) äro fullt ut lika kritiska mot sina källor i textkritiskt avseende som någonsin de yngre. Men när de kommit fram till ett verkligt primärt källmaterial, anses de sig också ha rättighet att bygga på detta. Det visar sig i praktiken däri, att de ofta och gärna belägga fakta i sin framställning med citat. Häremot säger den yngre skolan, att varje berättande källa är tillkommen i viss avsikt. Med kritik menas inte bara text-

kritik, att komma fram till ett primärt textmaterial. Därutöver tillkommer ett behov att reducera källan i hänseende till dess tendens, alltså att se vad som skett bakom det, som källans författare ville att man skulle se.

Inom all historisk forskning har man givetvis att göra med liknande ställningstaganden gentemot källorna. Man kan bara erinra om den olika och ofta svåra bedömningen av värdet av vissa memoarverk. Men för medeltidsforskningen gäller det i särskilt hög grad, att man där har svårigheter i detta avseende. Man får t. ex. att göra med helgonlitteraturen. Danmark fick under medeltiden som bekant två olika helgon med namnet Knut, Knut i Odense och Knut Lavard. Om båda föreligga biografier, tillkomna inom relativt få år efter deras död. En äldre forskning har, inte minst med hänsyn tagen till sistnämnda förhållande, ansett sig kunna bygga på dessa levnadsteckningar, i varje fall i hög grad taga hänsyn till dem. Så har, historien igenom, båda dessa furstar kommit att framstå som i hög grad »helgonlika». Modern forskning förkastar dessa biografier som värdelösa som biografiska dokument. Det ligger i varje helgonlegends natur, att den beskriver sitt föremål på ett bestämt sätt. Vidare tillkommer, att dessa legender, som alla dylika och för övrigt som en stor del av den medeltida litteraturen, rör sig med stereotypa fraser. En rättfärdig konung, *rex iustus*, beskrives alltid på samma sätt. Det intressanta med helgonbiografien i dessa fall är — och det är vad man numera vill söka få fram — varför den alls blivit skriven. Kan man konstatera, varför t. ex. kung Knut blev ett danskt helgon — ty det skedde av allt att döma närmast *trots* hans personliga egenskaper — har man uppenbarligen kommit ett kapitel i dansk kyrkohistoria in på livet.

Ett huvudproblem för den danska medeltidsforskningen har alltid varit Saxo. I honom har man inte bara en framstående stilist. Man har ett ögonvittne till många av hans samtids märkligaste händelser och en person, som till synes åtnjutit ärkebiskop Absalons odelade förtroende. Under sådana omständigheter har man inte ansett sig ha anledning att betvivla hans uppgifter, så mycket mera som det en lång tid nära på varit en dogm, att han för den del av sitt författarskap, som rörde hans egen och närmast föregående tid, inte använt några skriftliga källor. I stället har man haft de egendomligaste åsikter om hans tillgång till muntliga sådana. Så har i själva verket Saxos syn på den viktiga tid i Danmarks historia, som avgränsas av konung-

arna Sven Estridson och Valdemar I och hans son, gått igen, delvis oförändrad, i dansk historieskrivning in i våra dagar. På det viset har Absalon kommit att bli den till synes absoluta förgrundsfiguren under periodens sista del. Bakom honom försvinna inte bara andra kyrkomän, som ärkebiskop Eskil, vars resor ut på kontinenten och vars till synes osystematiska och ofta mot regenternas avvikande meningar Saxo inte förstått sig på. Bakom honom försvinner också till en stor del Valdemar. Man behöver bara erinra om de sista vändertågen, vilka av allt att döma leddes av Valdemar men som i Saxos framställning bli frukten av Absalons initiativrikedom och målmedvetna energi, genomförda till ett lyckligt slut trots kungens loja överksamhet och brist på intresse. — Modern historieforskning har sökt göra även Saxo rättvisa. Hans märkliga krönika är en litterär produkt av högsta rang och en oskattbar källa till faktiska upplysningar, men den har sin tendens och sina uppenbara felaktigheter.

De övriga källor, vilka stå till kyrkohistorikernas förfogande och för vilka Koch redovisar i det första avsnittet av sin bok, ha blivit bedömda på samma sätt. Här, som i fråga om de nyssnämnda, ha C u r t och L a u r i t z W e i b u l l s arbeten betytt en avgörande vändpunkt. Från dem utgår den moderna forskningens bedömning av dansk medeltid, kanske mera kritisk mot sina källor men kanske också i grunden mera rättvis. Koch ansluter sig oreserverat till denna forskningsmetod, ehuru inte alltid oreserverat till dess resultat. Det är dock tydligt, att första delen av hans bok, »Kirke og Konge», inte skulle kunnat få sin nuvarande utformning, om inte en rad specialundersökningar, av vilka han själv gjort ett par, förut varit publicerade. »Kirke og Konge» kan sägas vara en, ofta mycket kritisk, sammanfattning och utbyggnad av dessa.

Den ståndpunkt, till vilken han kommit ifråga om förhållandet mellan kungamakt och kyrka, *regnum* och *sacerdotium*, under dansk medeltid, kan lättast åskådliggöras om man väljer hans framställning av något visst problem, t. ex. striden om Knut Lavards kanonisering.

Man har, som Koch framhäver, ofta betraktat utvecklingen i Danmark under denna tid som en vågrörelse: mellan starka och goda kungar som Knut den helige, Erik Ejegod och Valdemar ha uppträtt svaga och obetydliga personligheter som Harald Hein och Sven Estridsons femte son, Nils. Bredvid de förra ha stått kyrkomän som t. ex. Absalon; mot dem en sådan som Eskil, utan klara politiska mål och för den skull också landsflyktig och besegrad. Detta betraktelsesätt är i väsentliga delar byggt på helgonlitteraturen och därjämte framför

allt på Saxo. Förhållandet har varit ett annat. I Danmark har kungamakten och kyrkan inom ramen av en nationalstats gränser samtidigt utvecklats sig, men den senare i mera än ett fall ojämförligt mycket hastigare än den förra. Biskopssätena konsoliderades, kyrkans egendom växte till, munkväsendet blomstrade upp. Allt skedde emellertid i samarbete med och med stöd av kungamakten. Ute i världen, där utvecklingen nått längre, hade under tiden det problem, som uttrycktes med de augustinska termerna *regnum* och *sacerdotium*, den världsliga härskarmakten å ena sidan och den oberoende och självständiga kyrkan å den andra, blivit aktuellt. Den cluniacensiska väckelsen, som ursprungligen endast rörde sig om klostrens uppräckning ur sedligt förfall och införande av en strängare munkregel, gick i förbund med gregoriansmeningen, den politiska uppfattning, som ville hindra alla ingrepp från världslig myndighet i kyrkans angelägenheter, vare sig till gagn eller skada, vare sig från enskilda eller från staten. Med Eskil, vän och lärjunge till Bernhard av Clairvaux, kom en ivrig företrädare för dessa nyheter in i danska kyrkan och till och med på ärkebiskopstolen.

Därför kännetecknas Eskils episkopat av ständiga stridigheter mellan honom och kungamakten. Därför bedöma de för oss nu tillgängliga källskrifter, som stått i beroende av honom (Lunds domkyrkas gåvobok och Roskildekrönikan), kungar, som gjort ingrepp i kyrkliga angelägenheter, på ett helt annat sätt än sådana som Saxo och helgonlitteraturen. Saxo, som ej hade några förutsättningar att kunna se, att det var en världshistorisk rörelse som med den gregoriansk-cluniacensiska väckelsen nådde Danmark, fann för sin del Eskils politik förvirrad och föga målmedveten och höll sig i stället till de nationella kungarna. Det är att märka, att inte heller Roskildekrönikan — och därmed inte heller Eskil — önskade några svaga kungar. Det var intet ideal för kyrkan att ha en obetydlig kungamakt vid sin sida, blott en kungamakt, som frivilligt erkände kyrkans självbestämmanderätt.

Mot bakgrunden av detta får man se tvisterna om Knut Lavards kanonisering. Redan 1146 förde man dennes ben till Ringsteds kyrka och började förvara dem i ett helgonskrin. Detta skedde i den kungliga ättens intresse, liksom förut Knut den helige blivit helgon av liknande anledningar. Då fanns emellertid ingen Eskil, vilken nu ingrep och förbjöd kanoniseringen. Knut Lavard hade på intet sätt stött kyrkan i dess gregorianska mening. Han var tvärtom på linje med de kungar, som företrätt den starka kungamakt, vilken ingripit i alla företeelser

inom staten, alltså även i de kyrkliga. Å andra sidan fortsatte Valdemar sina ansträngningar att få Knut — han var ju dessutom Valdemars far — helgonförklarad. Under Eskils fångenskap hos kejsaren nådde han ett stycke genom sina gåvor till Esroms kloster. Efter Eskils återkomst samarbetade han med denne i fråga om vissa cisterciensiska klosterstiftelser, bl. a. Vitsköl. Visserligen avbröts detta samarbete av den nya striden mellan kung och ärkebiskop efter påvevalet 1159, då Eskil givetvis tog parti för det gregorianska partiets påve medan Valdemar anslöt sig till den kejsarlige motpåven. Eskil gick i landsflykt. Om hur han kom tillbaka är t. ex. Saxo typiskt nog tyst. I själva verket torde han ha återkallats av Valdemar, vars fortsatta grundande av cistercienserkloster visar, att hans försoning med Eskil betytt en seger för denne. På det berömda mötet i Ringsted 1170, året efter vendertågens lyckliga avslutning, ett företag där kung och kyrka, Valdemar och Eskil, möttes i gemensamma strävanden, beseglades försoningen. Eskil hade medverkat till att Knuts kanonisering blivit ett faktum. Å andra sidan betryggade Valdemar kungamakten med kyrkans bistånd, och Knut VI kröntes av Eskil till blivande konung, ännu under sin fars livstid. Samarbetet mellan *regnum* och *sacerdotium* var tills vidare betryggat. Danmark var inordnat i det europeiska politiska systemet.

En sammanfattning av vissa enstaka detaljer som den ovanstående kan endast antyda det säkra och i det stora hela övertygande grepp, som Koch har på denna period av Danmarks kyrkohistoria. Man kan jämföra hans logiskt genomförda framställning med t. ex. Fabricius' blott några få år äldre i hans »Danmarks Kirkehistorie» 1 (1934) för att förstå, vilka förtjänster en sådan helhetssyn har. Den medeltida danska kyrkohistorien kan inte skildras bara som enstaka händelser, uttagna ur mer eller mindre villkorligt valda källor. Den kan förstås endast om man ser den som ett led i ett europeiskt sammanhang.

Också andra delen av Kochs arbete, »Kirkens Institutioner», vilken utom en översikt av det germanska »Eigenkirche»-systemet behandlar biskops- och domkapitelsinstitutionerna samt socknarnas ställning inom det kyrkliga systemet, är av stort intresse. Den bygger till stor del på hittills outnyttjat material.

Här skall blott beröras en, just nu aktuell punkt i denna del. Den rör kyrkogodset och vem som byggt våra sockenkyrkor i Skåne. Som bekant har kammarrådet Erik Schalling på offentligt uppdrag gjort en utredning om »Kyrkogodset i Skåne, Halland och Blekinge under dansk tid» (Statens offentliga utredningar 1936: 28). Mot denna utred-

ning riktades mycken kritik, vilken Schalling tagit upp till besvarande i en »Efterskrift» (Statens offentliga utredningar 1937: 22). Han sammanfattar där (s. 11 ff.) de åsikter, till vilka han redan förut kommit och vilka han ännu vidhåller. Kyrkogrundningsperioden började i Skåne på 1020-talet. Större delen av det nuvarande bebyggda området i Skåne var under äldre medeltid allmänningssmark; de stora allmänningarna voro redan på 900-talet — källan är Saxo — kronans egendom. På dessa ha en mängd kronan tillhöriga nybyggen och torp tillkommit, och på sådana och liknande fastigheter ha mer än 30 % av de nuvarande kyrkorna byggts. Upplåtelsen av prästvals rätt år 1171 (i skånska kyrkorätten) till bönderna kommer ytterst från kronan. Intet känt belägg finns för enskild kyrkofundation i Lunds stift före Absalons tid, varför magnatpatronat ej förekommit i nämnvärd utsträckning. »Menighetspatronat före 1171 är ej heller belagt med något exempel» (s. 13).

Schalling anser alltså, att kyrkorna väsentligen byggts och bekostats av kronan, som upplåtit dem till menigheternas, socknarnas, bruk och som 1171 även på de sistnämnda överlåtut kronan förut tillkommande prästvals rätt.

Koch kommer i sin framställning — tryckt ungefär samtidigt som Schallings första och oberoende av denna — till samma resultat som denne i en punkt, nämligen i fråga om magnatpatronaten. I fråga om menighetspatronaten kommer han till ett annat. Enligt honom (s. 57) har det normala tillkomstsättet för sockenkyrkorna varit det, att sockenmännen i gemenskap på samfällighetens jord byggt kyrka och donerat den med underhåll till prästen, som de själva valde. Exempel på otvivelaktiga menighetspatronat — på vilka det enligt Schalling alltså saknas exempel — finner man i Kochs framställning s. 45—46.

Att Koch kunnat komma till ett sådant resultat, beror, synes det, därpå, att han undersökt ett annat och större material än Schalling och kanske också på att han använt en lyckligare metod. Han har inte i första hand frågat, vem som byggde kyrkorna utan vem som ägde dem. Detta kan man konstatera, därför att ett stort antal kyrkor under tidens lopp inkorporerades under domkapiteln, kloster etc. Sådana inkorporeringar skulle avslutas inför biskopen och kunde endast förekomma, då *patronus*, d. v. s. kyrkans ägare, gav sitt tillstånd. I själva verket var ju detta en vanlig form för donationer till en kyrklig stiftelse. Inkorporeringsdiplomen ge då också i ett stort antal fall upplysningar om vem *patronus* var, och Koch utgår från, att då detta material är tillräckligt gammalt, har man rätt att anse, att ägare och byggherre

sammanfallit. (Det bör nämnas, att Kochs material givetvis inte är hämtat blott från Lunds ärkestift utan från allt danskt land; materialet pekar dock överallt åt samma håll.)

Resultatet blir först och främst, att en enskild man som *patronus* nästan helt saknas, något som t. ex. i motsvarande tyska material är vanligt. Förklaringen kan bara vara den, att då enskilda, d. v. s. i detta fallet stormän, ej skänkt bort kyrkopatronat, ha de aldrig innehaft några. Det har med andra ord varit ovanligt, att enskilda byggt kyrkor. Kungliga patronat, vilket är viktigt, äro nästan lika sällsynta, med undantag för domkyrkorna, som intaga en särställning. Biskops-patronat äro rätt vanliga; patronat tillhörande vissa samfälligheter och stiftelser finnas. Menighetspatronaten äro de dominerande till antalet.

Schallings åsikt, att prästvalsrätten 1171 av kronan »uppläts» till bönderna, kommer härigenom i en egendomlig dager. Om Kochs förut omtalade helhetssyn på problemet *regnum—sacerdotium* är riktig, vore det ett högst märkvärdigt drag att just på 1170-talet, då gregoriansmen blivit erkänd som politisk princip i Danmark, göra en sådan upplåtelse, vilken uppenbart strider mot kanonisk rätt. I själva verket är det sannolikt då fråga om ett infogande inom ramen för den kanoniska rätten av gammal germansk praxis, nämligen böndernas rätt att välja präst till den av dem byggda kyrkan. «Kanonisk rätt krävde inte, att *patronus* skulle avstå från sin valrätt, utan begärde endast, att han skulle framställa prästen till biskopens godkännande (*presentare*) eller som det heter just i den skånska kyrkorätten, »välja präst med biskops vilja».

Koch har utlovat ytterligare tre delar av sitt arbete. Det första skall behandla klostren, till vilken del en förstudie finns tryckt i »Dansk Historisk Tidsskrift» (R. 10: 3, 1936). De andra skola sysselsätta sig med kyrkans rättsliga och ekonomiska ställning och slutligen med medeltidens religiösa liv inom kyrkans ram efter den gregorianska väckelsen. Man har rätt att motse dessa undersökningar med högt ställda förväntningar.

THEDE PALM.

K. H. JOHANSSON: *Svensk sockensjälvstyrelse*. XXIV + 376 sid.
C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1937. Pris Kr. 7: 50.

Den svenska kyrkan har varit demokratiens vagga. Det är själva huvudresultatet av den grundliga undersökning som K. H. Johans-

son framlägger i sin avhandling »Svensk sockensjälvstyrelse». De som tala och skriva mest om demokrati ana icke hur demokratiskt vårt land var redan före liberalismens genombrott. 1830-talets liberala strömningar hade ingen aning om att Sverige var ett demokratiskt land sedan uråldriga tider. Ur gulnade sockenstämmoprotokoll som länge varit arkivens styvbarn, har K. H. Johansson fått fram en klar skildring av socknens förvaltning och därtill — vid sidan av den torra och nyktra juridiska framställningen — trollat fram en färgrik och innehållsrik tavla av svenskt församlingsliv under en tidrymd, som sträcker sig över århundraden.

Avhandlingen bygger inledningsvis på rektor R. Gullstrands »Bidrag till den svenska sockensjälvstyrelsens historia under 1600-talet». Författaren nöjer sig dock icke med att för den föregående tiden blott referera till detta arbete utan har lagt sin undersökning på en betydligt bredare grund; han har bl. a. tagit upp frågan om förhållandet mellan direkt och indirekt form av sockensjälvstyrelse och påvisat hur den senare måste avgå med segern. Med direkt sockenstyrelse menas att bönderna själva direkt å stämmor taga del i och ombesörja gemensamma angelägenheter. Med indirekt menas fullmäktigesystemet med t. ex. sexmannanämnd. Han har dessutom uppvisat hur kyrkornas ekonomi under 1600-talet genom sockenmännens medverkan upprättades ur det djupa förfall, som rådde vid det föregående århundradets slut. Han anställer dessutom en jämförande framställning av förhållandena i städerna och på landsbygden och visar hur allmogen på landsbygden lyckats bättre värna om sin självständighet vid de allmänna ärendenas behandling än städernas borgare.

Arbetet stöder sig på synnerligen omfattande arkivmaterial från Linköpings, Växjö och Kalmar stift. De två sistnämnda stifteten äro medtagna för att giva jämförelsematerial till undersökningen av det förra stiftet, som bildar grundstommen. Denna jämförelse framhäver hur egenartat självständig utvecklingen i detta stift gestaltat sig.

Författaren tar till utgångspunkt årtalet 1686, året för kyrkolagens tillkomst. Denna lag kom dock ej, som ämnat var, att hämma stifts- och sockensjälvstyrelsen. Gång på gång betonas och bevisas hur sockensjälvstyrelsen utvecklats sig fullt självständigt och hur lagstiftningen blott kodifierat den tradition som utbildats. Man har ute i socknarna »lagstiftat» icke blott om vad man skulle förhåva utan även om formerna för beslutens fattande. Man har själv stiftat sockenlagar. Det är först 1800-talet som genom lagstiftning söker

ingripa och skapa enhetliga former. Märklig är den självständighet den svenska allmogen lyckats bevara vid avgörandet av angelägenheterna. Man har icke böjt sig varken för myndigheter eller för sin egen pastor, då man ansett sig ha anledning att göra motstånd. Myndiga kyrkomän, som i riksdag och annorstädes betytt mycket, ha måst böja sig för allmogens motstånd hemma i sin egen socken. Detta har skett t. o. m. då allmogens motstånd gällt vad i allmän lag var föreskrivet. Prästerna ha ingalunda gått fram eller handlat efter satsen »sic volo sic jubeo». Det gamla talet om prästvælde i församlingarna visar sig vara rena nonsens.

Egendomligt är att se, hur alla beslut måste fattas enhälligt. Man har därvid haft att taga hänsyn icke blott till alla de närvarande utan även till socknens frånvarande medlemmar. Att man ändock lyckats att fatta beslut om betydande arbeten och sammanskott visar att det rått en verklig medborgaranda bland folket.

På sockenstämmorna kom man samman icke blott för att göra bevillningar utan även för att som en kristen församling utöva sockentukt. Här har det lutherska allmänna prästadömet realiserats på ett sätt som saknar motstycke inom lutherdomen. På samma gång som sockenstämman utgjorde en allmän mönstring, där sockenbornas liv och leverne granskades inför hela församlingen under pastors ledning, fattade man sina beslut om sammanskott och arbetsprestationer. Om man å ena sidan upprätthöll tukt och underkastade sig gemensamma disciplinära föreskrifter förvärvade man å andra sidan rätt att vara med och själv bestämma i socknen utan avseende å stånd och villkor. Liksom alla voro underkastade de moraliska lagar och förordningar, som voro vedertagna, likaså hade var och en sin rätt att deltaga i sammankomsterna. Likhet i det ena avseendet medförde likhet i det andra. Herremän, bönder, soldater, torpare, män och kvinnor deltaga i stämmorna. Här råder principiellt lika rösträtt. Det är först när de religiöst sedliga uppgifterna försvinna från sockenstämmorna, som dessa förändra karaktär och bliva inrättningar, där de stora jordägarna få övervikten. Denna utveckling når sin kulmen genom 1817 års sockenstämmoförordning, som lägger mantal till grund för rösträtten. Så länge som sockenstämman hade en religiös grundton bevarade den sin alltigenom demokratiska karaktär. En mera demokratisk församling än en svensk sockenstämma under 1600- och 1700-talet torde ej kunna uppvisas. Att kyrkan varit den verkliga demokratiens vagga blir huvudintrycket av detta arbete som avslutas med de märkliga

orden »På den grund som lades av 1600-talets stora svenska kyrkmän bygger ytterst än i dag all kyrklig och kommunal självstyrelse i vårt land». Denna sats bevisas av detta arbete.

Den förvaltningsrättsliga sidan av föreliggande avhandling är föremål för anmälan i Statsvetenskaplig Tidskrift 1938 H. 1, och kommer därför icke att granskas i denna anmälan.

Man kan nu fråga sig vad den av författaren påvisade sockensjälvstyrelsen haft för följder i kyrkohistoriskt avseende. Det har i Sverige till skillnad mot vad förhållandet var på andra ställen t. ex. i Danmark alltid funnits en sockensjälvstyrelse i verklig mening. Kan detta förhållande ha haft någon betydelse? En del frågor skulle kunna göras.

Har för det första den svenska sockensjälvstyrelsen satt sin prägel på kyrkolivet? Har detta gestaltat sig annorlunda, där självstyrelse ej funnits? Förf. tar i någon mån upp denna fråga i kapitlet om »Tukt och åtgärder för spridande av religiös kunskap». Sockensjälvstyrelsen har haft en viss betydelse för tukten, som därigenom att sockenborna *själva* utövade den genom sockenstämman fick större verkningskraft än den kanske skulle haft, ifall prästerna själva haft tukten om hand. Emellertid är det härvid en sak, där förf. har en från övriga framställningar något avvikande uppfattning (s. 334). Förhållandet är det, att i KL 1686 ströks kapitlet om sockensjälvstyrelse, vilket enligt författaren berodde på, att lekmännen ville göra slut på »den alltför bryska sockentukten» mot vilken de »voro avogt stämda». Förf. menar alltså att det var lekmännens, särskilt adelns, ovilja mot att ha böndernas och prästernas övervakande öga över sig. Emellertid skriver Pleijel i Svenska Kyrkans historia V (s. 70) att anledningen till ifrågavarande paragrafs uteslutning i KL »är icke svår att utgrunda. Det kungliga enväldet kan omöjligen vid sin sida tåla en självständig styrelseform, som ej direkt stod under konungamaktens uppsikt.» Det kan väl vara en smaksak, vilken förklaring man vill ansluta sig till men med tanke på kungens dominerande inflytande torde det knappast finnas anledning att lämna Pleijels förklaring.

Man kan vidare fråga sig vilken roll prästerskapet spelat i socknen. Kan man av det material som författaren genomgått få ut något om prästens ställning, hur den uppfattats, vari den bestått etc.? Vilken är prästens roll i sockenstyrelsen? Författaren säger i kapitlet om »Deltagande och deltagare i sockenstämmorna» (s. 186 ff.), att bönderna

ofta tredskats med att komma till stämmorna. I biskop Baazius' konstitutioner stadgades sålunda böter för frånvaro och i Kgl. resolutionen på prästerskapets besvär den 17 dec. 1697 »betoges de (bönder) som ej deltagit i sockenstämman att kvälja eller ogilla vad de närvarande hade beslutat» (s. 187). Är det antagligt att denna sockensjälvstyrelse, där bönderna som fria män själv handlagt sina angelägenheter i grund och botten kanske helt enkelt är ett av prästerna med lock och pock infört system. I så fall bli vi ju tvungna att reducera berömmet åt de förment självmedvetna bönderna och i stället hänföra sockensjälvstyrelsen till något som tillhör prästerskapets insatser?

Författaren behandlar på något ställe prästens roll som primus motor, som initiativtagare i sockenstämman, som ju icke bara var böndernas stämma utan också ett forum där prästen kunde framträda. Vari har hans insats bestått? Hur har han själv sett på sin ställning och hur har han betraktats? Hur har han rent principiellt ställt sig till de rent världsliga uppgifterna? Särskilt mot slutet av 1700-talet blir frågan om prästernas uppgift föremål för ganska ingående debatter särskilt i alla de nya upplysningstidskrifterna. Författaren skriver (s. 65 i noten) att prästerskapet klagat över att genom en hel del profana arbetsuppgifter deras »uppmärksamhet» drogs bort från deras egentliga uppgift, själavården, och framgången av deras verksamhet som ordets förkunnare äventyrades. Är det då så alldeles säkert att prästerna voro avogt stämnda? Studerar man tiden omkring sekelskiftet 1700—1800 kan man knappast undgå att märka hur kyrkan och prästerskapet vid den tiden såg synnerligen pessimistiskt på läget. Prästerna synas ha tvivlat på sin uppgift. Det är en sak som kan förklara t. ex. prästbristen. Det är som om man sett den rent religiösa uppgiften väl löst grundad och man därför känt sig mer eller mindre förpliktad att åtaga sig en hel del profana uppgifter för att liksom rättfärdiga sin existens. »Har då en kyrkoherde på landet intet att göra?» heter en apologetisk broschyr från denna tid.

Till frågan angående verkningarna av sockensjälvstyrelsen hör också frågan om fattigvården. Författaren behandlar därvid fattigvårdsfrågan vid 1840—41 års riksdag och säger (s. 86) att »det är framför allt frågan om de fattigas vård som gör att prästerskapet . . . kämpar för pastors självskrivnenhet som ordförande i sockennämnden. Prästerna hade ju enligt kyrkolagens 24 kap. 4 § att taga vård om de fattiga. Denna uppgift synas de vid denna tid ha känt som en religiös

plikt gentemot en del av de nya banérförarnas, liberalernas, »ej alltför humanitära syn på saken» (s. 87). Författaren belyser denna uppfattning med en del citat och säger att »dessa uttalanden kunna vid ett första påseende synas förbluffande, men sammanhånga med de tankar och uppgifter som sysselsatte samtiden» (s. 88). Författarens uppfattning är säkert förbluffande även vid ett andra påseende. Det föreligger här ett ytterst intressant och outrett problem, av vilket detta är en del, nämligen frågan om förhållandet mellan prästerskapet och liberalismen. Avhandlingens karaktär tillåter ej att författaren uttömmande skulle behandlat den på detta område mycket rikhaltiga litteraturen, men det är dock ägnat att förvåna att förf. icke, när han ändå diskuterat saken, berört Holmbergs, Arners och Lindstedts arbeten, vilka i viss mån ha en avvikande mening från författarens.

Den kyrkohistoriska forskningen är säkerligen betjänt av ett arbete som K. H. Johanssons om sockensjälvstyrelsen. Det har i denna anmälan framkastats en del frågor som avhandlingens givit anledning till och troligen skall den komma att verka inspirerande och ge åtskilliga nya uppslag.

GUNNAR DAHMÉN.

IVAN SVALENIUS: *Georg Norman. En biografisk studie.* 260 sid.
Gleerupska univ.-bokhandeln i distr., Lund 1937. Pris kr. 8:—.

Georg Normans kyrkliga insats har ofta tecknats, men först i docent I v a n S v a l e n i u s' avhandling, »Georg Norman, En biografisk studie», ha vi fått en modern, på ingående källstudier byggd, vetenskaplig framställning av Normans hela verksamhet i svensk tjänst. Uppgiften har ingalunda varit lätt. Norman var icke någon dominerande gestalt, som till varje pris drev sin vilja igenom, och hörde ej heller såsom Conrad von Pyhy till de mera uppslags- och idérika initiativtagarna, ehuru han med enastående flit och samvetsgrannhet utförde de uppgifter, som förelades honom. Men därför är det också ofta ganska svårt att få det rätta greppet om honom och fastställa hans personliga insats och betydelse. Materialet är visserligen ganska rikt, men det har bevarats i ett mycket fragmentariskt skick. Flera av de viktigaste dokumenten från Normans kyrkliga verksamhet äro odateerade eller blott bevarade i koncept eller utkast, andra åter i sena och dåliga avskrifter. S. har emellertid på ett mycket lyckligt sätt löst

sin uppgift; nytt material har framdragits, och avhandlingen är rik på fina iakttagelser, intressanta uppslag och förträffliga utredningar.

Redan inledningskapitlet om Normans släkt, hans studier, hans första bekantskap med den evangeliska läran och hans lärarverksamhet i Greifswald samt inkallandet till Sverige vittnar om förf:s ingående studier och stora förtrogenhet med den tid han skildrar. Att här ge ett referat av S:s avhandling är emellertid icke möjligt; endast några av förf:s synpunkter på Normans kyrkliga verksamhet skola framdragas.

Ehuru Gustaf Vasa ej formligen sanktionerat de beslut, som av kyrkans män fattats under åren 1536—1537, hade han dock på olika sätt understött reformarbetet. Ännu i slutet av febr. 1539 uppmanade han ridderskapet och adeln i Östergötland att befrämja den evangeliska läran och samtidigt hålla ett vaksamt öga på biskopen i Linköping och »några av hans gamla kapitelsbröder» liksom ock på munkarna och nunnorna i Vadstena, vilka enligt ett brev till Arvid Trolle av den 28 febr. »begynne uppå deras gamla hyckleri igen, ljuga och predika, bedragandes den menige man, det både synd och skam är».

Strax härefter inträdde emellertid en förändring i konungens kyrkopolitik och framför allt i hans förhållande till reformatörerna. Orsakerna härtill ha varit många. Säkerligen med rätta betonas S. den roll, som Pyhy, sedan aug. 1538 Gustaf Vasas kansler, spelat under dessa brytningsår. (Jfr s. 49 f. och 55.) Under hans inflytande stärktes i hög grad konungens autokratiska statsuppfattning, och den kyrkliga självständigheten syntes honom alltmer oroväckande. Olavus Petris år 1539 utgivna predikan mot ederna med dess udd mot konungen kom i ett psykologiskt olyckligt ögonblick. Samtidigt hade nämligen Pyhy råkat i en skarp konflikt med ärkebiskop Laurentius Petri om en ledigbliven prebenda i Uppsala, vilken konungen förlänt sin kansler. Ärkebiskopen vägrade emellertid att finna sig häri, vilket givetvis retade både konungen och Pyhy. I ett av S. framdraget brev av den 9 april 1539 försvarade sig Pyhy energiskt och uppmanade ärkebiskopen att taga sig väl i akt (s. 45 f.). Även konungen synes ha tillskrivit Laurentius Petri och givit honom en del förebräelser. I en förkommen skrivelse försvarade nu denne sina åtgöranden och framhöll de svårigheter, som konungens ekonomiska politik beredde honom. Det var i denna situation, som det remarkabla kungl. brevet av den 24 april kom till, vari ärkebiskopen förbjöds att utan konungens samtycke företaga någon som helst »reformatie». Han skulle först skaffa kristna

predikanter, som undervisade folket om tron och trons frukter. Sedan kunde han ta itu med reformerna. En månad senare vände konungen sig också till riksrådet Måns Johansson i Östergötland och utlade för denne, hur det nämnda februaribrevet skulle tolkas. Det viktigaste var icke införandet av svensk mäsas utan undervisning »både om mäsans och andra flera missbruk». I en kritisk situation griper konungen sålunda om också blott för ett ögonblick tillbaka på de principer, som följts tio år tidigare och klarast kommit till uttryck i Örebromötets reformistiska beslut. Det är därför möjligt, att man till denna tidpunkt bör förlägga det aktstycke, som rec. endast sett omnämnt hos Joh. Bureus: »De modo discrete proponendi doctrinam christianam maxime locum justificationis. Anno 1539». (F. a. 12. KB).

S. har emellertid även insatt konungens förändrade kyrkopolitik i ett större sammanhang. Sedan Gustaf Vasa misslyckats i sina försök att bli upptagen i schmalkaldiska förbundet, hade följden blivit »ett spänt förhållande till det protestantiska utlandet och ett därmed sammanhängande närmande till det burgundiska lägret» (s. 49). Åtminstone i utlandet fick Pyhy bära skulden för den nya utrikespolitiken. Konungens förtrytelse gick emellertid närmast ut över hans forna medarbetare, Olavus Petri och Laurentius Andreae. Redan i det citerade brevet av den 24 april talas om dessa, som »vschickede . . . vtrogne schwermende sectepredichere och roteandar», vilka under »evangelij friie schinn» predika köttslig frihet och olydnad mot den världsliga överheten. Denna syn på de svenska reformatörerna, vilken här liksom i flera andra samtida dokument kommer till uttryck, härrör otvivelaktigt från Pyhy. S. har nämligen gjort gällande, att det är Pyhy, som är den egentlige upphovsmannen till den omorganisation av den svenska kyrkan, som började genomdrivas under åren 1539—41. Förebilden har han med säkerhet hämtat från Schlesien. Härvid torde man kanske också böra erinra om, att i Schlesien 1534 utfärdades ett mandat »wider die schweckenfeldischen Irrthumben» och att det förmodligen är detta mandat, som inspirerat Pyhy och bestämt hans uppfattning av de svenska reformatörerna.

Att konungen egentligen icke ville komma reformationen till livs, visade sig bäst, då han den 8 dec. 1539 förordnade Norman, de tyska reformatörernas vän, till den svenska kyrkans superintendent. Härigenom lades visserligen grunden till ett »furstekyrkligt envælde», där ett »statligt ecclesiastiskt centralorgan fick hela ledningen» (s. 52). Men vid det följande mötet i Örebro 1539—40 beslöts också reforma-

tionsverkets fullständiga genomförande. Härifrån utfärdades det mandat, som L. Petri länge förgäves sökt utverka. Sedan reformatörerna krossats och ledningen av kyrkan anförtrotts åt Norman, var det slut på konungens reformistiska kyrkopolitik. »Men», skriver S., »förändringen skedde ej genom ett kyrkomötesbeslut. Det var den världsliga överheten själv, som av egen makt och myndighet tog hela ledningen i sin hand» (s. 61). Den stora kyrkvisitationen, för vilken förf. ingående redogjort (s. 61 ff. Obs. s. 76 f.), kunde börja.

Som superintendent blev det Norman, som fick ta hand om den av Pyhy utstakade kyrkliga organisationens genomförande, och detta gjorde han på ett så smidigt sätt som möjligt. De seniorer, som tillsattes i de forna biskoparnas och prelaternas ställe, utsågos bland de förutvarande domkapitelsledamöterna. Med rätta skriver S. härom: »Säkert har konungen varit tilltalad av denna smidiga övergång till det nya systemet» (s. 76). Den av Pyhy planerade organisationen blev emellertid icke gammal. S. understryker här den betydelse, som Sveriges närmande till det evangeliska förbundet 1541 kom att innebära (s. 97 och 127 ff.). De svenska reformatörerna kunde nu »återupptaga sitt arbete och återknyta sambandet med den föregående svenska utvecklingen på det kyrkliga området». Efter Västeråsriksdagen 1544 försvunno också seniorerna, och Normans titel superintendent eller ordinarus överfördes på de nya stiftsstyrelsemännen. »Härmed hade man frångått det troligen genom Pyhy introducerade schlesiska systemet och upptagit den ordning, som var allmänt rådande i Tyskland» (s. 225 f.).

På tal om den nya organisationen av kyrkan och de nya ämbetsmännen må ett par erinringar tillåtas. I redogörelsen för Normans fullmakt som superintendent vänder sig S. mot de förf. (s. 52 och not 1), som menat, att den vid superintendentens och adjunktens sida ställde ett religionsråd (jfr s. 71.). Orden i fullmakten om adjunkten — de enda, som tala om råd — avse, menar S., den nye ämbetsmannen, vilkens titel blev »religions consiliarius». Det bör dock erinras om att det i slutet av den nämnda fullmakten talas om »vår ordinator, superattendent och andre våre därtill förordinerade, råd och adjunkt». Orden »andre våre ... förordinerade» kunna väl knappast åsyfta Normans religions consiliarius. I varje fall hade detta ställe bort upptagas till diskussion. Överhuvud taget tror rec., att den nya kyrkostyrelsen med dess olika ämbeten varit klar på ett mycket tidigt stadium, redan under året 1539.

Om superintendentens uppgift skriver S. bl. a., att han skulle insätta alla landets präster i sina ämbeten, »sedan de av honom examinerats och befunnits dugliga» (s. 52). På ett annat ställe (54 f.) framhålls däremot, att Norman ej blev »en man inom kyrkan. Hans post blev kyrkoministerns». Biskoparnas åligganden, att ordinera stiftets präster o. s. v. överfördes däremot på seniorerna (s. 70 f.). Dessa förf:s uttalanden om superintendenten kunna ge anledning till missuppfattning. Normans uppgift som superintendent var att utfärda kungliga fullmakter, kollationsbrev, men ej att förrätta vare sig examination eller ordination. Detta tillkom seniorerna.

I samband med redogörelsen för den förändring med avseende på kyrkostyrelsen, som ägde rum efter 1544, gör S. gällande, att de nya ordinarierna i Linköping och Skara troligen valts av kapitlet, innan de erhöilo kungl. fullmakt. Härför talar, menar S., bl. a. electustiteln. Denna titel utgör emellertid icke något stöd för ett dylikt antagande. Så länge dessa biskopar icke erhållit sin vigning, voro de electi, på vilket sätt valet än skett. Detta är också av vikt för att kunna förstå den konflikt, som 1545 uppstod mellan kapitlet i Skara å ena sidan och Norman och konungen å den andra. En skolmästare hade förordnats till kyrkoherde men blivit vägrad vigning både av den nye ordinarien Ericus Svenonis och efter dennes död av stiftsledningen (s. 229 f.). Man frågar sig verkligen, varför den nye ordinarien vägrade att viga den av Norman förordnade prästmannen. Svaret på denna fråga framgår av en notis i Stockholms stads tänkebok (jfr s. 226 not 2), där det talas om »mester Ericus Swenonis, som electus biscop warid hade i Schara biscopz stüigt». Såsom icke vederbörligen vigd till biskop hade Ericus Svenonis vägrat att förrätta ordinationen. — I redogörelsen för Normans kyrkliga författarskap 1544—45 (s. 231 ff.) saknar rec. ett omnämnande av de otvivelaktigt av Norman författade direktiven för prästernas predikningar på de detta år påbjudna böndagarna.

Det är tämligen självklart, att S. tagit ställning till det mycket omstridda problemet om dateringen av de dokument av Normans hand, vilka utgöra förarbeten till den planerade stora kyrkoordningen, Ordinantia regni. Genom en intressant och verkligt elegant genomförd omdatering av ett rådslag (s. 78 ff.) har S. definitivt kunnat datera det i Visitatio Gustaviana ingående första kapitlet av denna kyrkoordning. I Svenska kyrkans historia har Holmquist, som förf. överhuvud taget flitigt citerar, antagit, att detta dokument tillkommit vid års-

skiftet 1540—41. Riktigheten av denna datering har S. slutgiltigt fastslagit. De i »Visitatio» ingående aktstyckena, som framlades vid råds-mötet i Stockholm i jan. 1541, utgöra, skriver S., »en utförlig redogörelse och ett temperamentsfullt försvar för den vidtagna kyrkliga omorganisationen med en ej helt fullbordad kyrkoordning som avslutande avdelning» (s. 84).

Beträffande *Articuli ordinantiae* menar S., att dessa gå tillbaka på de nu okända visitationsartiklar, som Norman utarbetade. I sin nuvarande utformning ha Art. ord. sannolikt tillkommit efter Lödöse-mötet i april 1540 (s. 57 f.) och utgöra den saknade delen av den kyrkoordning, som Norman framlade vid det nyss nämnda råds-mötet. Något uttalande i den kyrkliga frågan från detta viktiga möte är visserligen icke känt, men S. anser det dock troligt, »att Normans kyrkoordning i någon form antagits» (s. 95. Jfr s. 59.). Även om rec. icke oreserverat kan acceptera S:s hypotes om tillkomsten av Art. ord., skall det dock villigt medgivas, att hans utredning av det ganska invecklade problemet är den bästa, som hittills presterats.

Detta referat av Svalenius' avhandling och de små randanmärkningarna, som fogats härtill, beröra endast en liten ehuru viktig del av hans arbete. I verkligheten ger detta ett ytterst värdefullt bidrag till hela den period, som biografien omspanner. Ingående källstudier, kritisk skarpsyn och omsorgsfull dokumentering samt en enkel och okonstlad framställning synas rec. vara de mest utmärkande dragen i denna förtjänstfulla avhandling.

SVEN KJÖLLERSTRÖM.

DISKUSSIONSINLÄGG

TEOLOGI OCH VÄRDERING ÄNNU EN GÅNG.

I.

I sin artikel »Religiöst liv och teologiskt tänkande» (i detta häfte av Sv. T. Kv.) har T. Bohlin väsentligen tagit sikte på min i föregående häfte ingående artikel om »Teologi och värdering». Jag är synnerligen tacksam för att Bohlin ägnat min artikel denna uppmärksamhet och tagit till orda i frågan, ty jag menar, att denna härigenom förts ett gott stycke framåt. Även om Bohlin och jag i mycket företräda olika ståndpunkter, konstaterar Bohlin själv i ett par betydelsefulla hänseenden överensstämmelse oss emellan.

En första punkt, i fråga om vilken våra uppfattningar närma sig varandra, är hävdandet av »sakligheten såsom kännemärke på vetenskapen» (s. 121).

En andra punkt, där viss enighet synes föreligga, är uppfattningen om »att vissa subjektiva psykologiska kvalifikationer äro nödvändiga medel för att komma åt och klargöra det egenartat kristna» (s. 122). — Härtill skulle jag å min sida kunna foga ytterligare ett flertal punkter, där överensstämmelse föreligger, men begränsar mig till att framhålla blott ett par.

Att Bohlin överhuvud tagit till orda i saken och uttryckligen hävdar, att det från hans sida »ingalunda är fråga om ett individuellt hugskott» (s. 123), visar överensstämmelse mellan oss i ett tredje hänseende: Bohlin har härmed i handling — om än icke direkt i ord — bejakat den av mig hävdade tesen, att objektiv argumentering hör till vetenskapens struktur och väsen. Ett »individuellt hugskott», ett subjektivt tycke, som det icke är möjligt att sakligt motivera och som faller utom ramen för möjligheten till objektiv argumentering, kan icke betecknas som vetenskap.

En fjärde punkt, vari överensstämmelse mellan oss råder, är den »avgörande vikt i det teologiska tänkandet», som Bohlin tillmäter »hävändelsen till historien» (s. 117). Riktigt framhålles, att »teologen först och sist måste upplåta sig för det kristna andelivet i historien», att han måste »låta saken själv komma till tals» och »teologens forskningsintresse måste vara ... i sträng mening sakligt» (s. 118).

Hade Bohlin konsekvent vidblivit de i dessa fyra punkter uttalade principerna, så hade överensställelsen oss emellan i allt väsentligt varit fullständig.

II.

Den avgörande punkt, där våra vägar skiljas, anger Bohlin själv sålunda: »Medan Lindroth bestämt bestrider, att en 'personlig trosavgörelse' hör med till dessa oundgängliga subjektiva psykologiska kvalifikationer (Sv. T. Kv. 1936, s. 34, 1938, s. 64), så är min uppfattning ... den rakt motsatta» (s. 122). Olikheten oss emellan kan ytterligare preciseras: medan jag å de ställen, vartill Bohlin hänvisar, satt likhetstecken mellan »personlig trosavgörelse» och »värderande inställning» och medan jag sålunda förnekar, att den värderande inställningen hör med till de nödvändiga subjektiva psykologiska betingelserna för vetenskapligt arbete, hävdar Bohlin detta. Härtill vill jag anföra följande.

Då Bohlin hänvisar till det ställe (Sv. T. Kv. 1938, s. 64), där jag visat, vari den principiella skillnaden mellan de för vetenskapen nödvändiga psykologiska kvalifikationerna å ena sidan och den värderande inställningen å den andra består, hade man väntat, att Bohlin, som opponerar mot min uppfattning, skulle angivit, vari det felaktiga enligt hans mening i min framställning består. Men han har icke gjort detta. Att det icke går att upphäva nämnda skillnad visar ett otal faktiska exempel. En forskare, som skulle kunna namngivas, har givit en, såsom det allmänt erkänts, förnämlig tolkning och klarläggning av Augustinus' teologi. Det är en given sak, att nämnde forskare måste ha ägt nödvändiga psykologiska betingelser för detta arbete, icke blott sådana som höra till tänkandets funktioner utan även det i föreliggande fall nödvändiga »religiösa sensoriet». Men bevisligen har han i personlig trosavgörelse varken accepterat eller förkastat den kristendom, som Augustinus företräder, och står sålunda fullständigt fri från varje som helst värderande inställning, enär hans teologisk-vetenskapliga uppgift varit något helt annat. — Att Grisar, »vars objektivitet är en enda lidelsefull kamp» mot Luther, såsom Bohlin framhåller (s. 111), och som sålunda intar en i högsta grad värderande position, med sina bevisligen uppenbara vanställningar av Luther och sin otillförlitlighet skulle representera »en högre objektivitet» än t. ex. en rad svenska Lutherforskare, vilkas enda strävan varit att komma åt vad Luther verkligen sagt och menat, kan Bohlin säkerligen i längden icke vilja hävda.

Då Bohlin emellertid utjämnar den nämnda åtskillnaden mellan för vetenskapen nödvändiga psykologiska kvalifikationer och den värderande inställningen, sammanhänger detta med enligt min mening icke tillåtliga glidningar. Då jag företrätt den meningen, att en forskare, som personligen är evangelisk-luthersk kristen, icke nödvändigtvis be-

höver konvertera till romersk katolicism för att teologiskt klarlägga och förstå Thomas, svarar Bohlin genom att låta den personliga trosavgörelsen såsom nödvändig vetenskaplig betingelse bli lika med »inlevelse i det kristna andelivet» (s. 111). Men denna inlevelse är ju, såsom var och en inser, något helt annat än personlig trosavgörelse i ordets egentliga mening. Jag för min del har aldrig förnekat utan i stället hävdad inlevelsens nödvändighet (jfr Sv. T. Kv. 1938, s. 54 f.), men det är att märka, att inlevelsen i troslivet icke är lika med troslivet självt. (Vad Bohlin i fortsättningen skriver om »den musikaliske» har ingen direkt relation till min åskådning. Då Bohlin emellertid här skriver: »Man torde icke behöva vara omusikalisk eller indifferent mot alla tonkonstnärer för att med framgång skriva musikteori», kommer han i egendomlig motsägelse mot vad han på annat ställe — Sv. T. Kv. 1936, s. 343 — hävdad: »Att den 'omusikaliske' överhuvud skulle sakna utsikt att göra en musikhistorisk insats, lär icke med framgång kunna göras gällande».)

Bohlin menar nu, att värderingen icke blott hör till den teologiska vetenskapens subjektiva psykologiska sida utan även berör dess objektiva sida, »trons religiösa väsenhalt» (s. 110). »Grundläggande för trons liv är övertygelsen, att jaget icke har producerat tron utan att tron är en Andens skapelse i människans innersta ... Alltså: trons subjektivitet gömmer något objektivt, gudomligt» (ibid.). Men det är uppenbart, att den *religiösa* objektiviteten (Gud och Guds Ande såsom den, som ytterst verkar) är något helt annat än den *vetenskapliga* objektivitet, som det i en utredning av vetenskapliga principer allena gäller.

Då Bohlin i fortsättningen (s. 110) skriver: »Det av Anden skapade sensoriet ... måste ha betydelse såsom metodiskt hjälpmedel för det teologiska tänkandet», så kan man fråga sig, huru han ytterst kan åberopa Anden såsom vetenskapligt hjälpmedel. Svaret är enligt min mening icke annat än ånyo en sammanblandning: Bohlin blandar principiellt samman tro och vetande. Den genom tron givna Anden blir den yttersta vetenskapliga principen. Detta står i konsekvent överensstämmelse med Bohlins hävdande, att den personliga trosavgörelsen och värderingen äro nödvändiga betingelser för det teologiskvetenskapliga arbetet och att tron är teologiens icke blott objekt utan subjekt. Men han kommer därmed i motsägelse mot sin egen princip om »sakligheten såsom kännemärke på vetenskapen» (s. 121), ty med denna saklighet står i oförenlig motsats, att tron i ett och samma sammanhang fattas såsom både objekt och subjekt, alltså något obestämt och därmed godtyckligt.

Bohlins strävan att utjämna går ännu längre. Då han hävdar »det teologiska tänkandet» »blott såsom funktion hos ett konkret subjekt» (s. 108), har han härmed gått så långt han kan i urgerandet av enbart den psykologiska aspekten på den teologiska vetenskapen. Men han bortser härmed från den i ett vetenskapsteoretiskt sammanhang avgörande frågan: Quid iuris, med vad rätt ett tänkande kan göra

anspråk på att vara vetenskap. Med enbart den psykologiska aspekten utsuddas gränsen mellan vetenskap och icke-vetenskap. Eller kanske rättare: enbart den psykologiska aspekten utsäger ännu intet om vad som är vetenskap. Det avgörande här är, vad jag kallat den strukturella synpunkten. Jag har ingalunda bortsett från det vetenskapliga arbetets psykologiska sida, men jag har hävdat, att denna icke är den enda och icke ens den för vetenskapen avgörande. Då jag — utan att anbringa några »vattentäta skott» — åtskiljer den psykologiska och den strukturella aspekten på vetenskapen, är detta icke märkvärdigare än då man — för att tillgripa en analogi — åtskiljer den psykologiska och den logiska synpunkten på en viss tankegång. Att denna förlöper i vissa psykiska akter är *en sak*, en *annan* är att däri finnes t. ex. en logisk följdriktighet. Ingen kan vilja hävda, att den sista aspekten icke är legitim, därför att den icke uppgår i att vara psykologi. Det förhåller sig alldeles på samma sätt med åtskillandet mellan den psykologiska och den strukturella synpunkten på vetenskapen. Det är ingalunda så, som Bohlin synes förmoda (s. 124), att jag med den strukturella synpunkten på vetenskapen skulle företräda en verklighetsfrämmande »idealtyp» av vetenskapen, »en vetenskap i sig», som icke har sin motsvarighet i verkligheten. Det förhåller sig i stället så, att den strukturella aspekten med vad därtill hörer utsäger, vad som *verkligen är vetenskap*, medan *enbart* den psykologiska synpunkten ännu *intet utsäger om vetenskap*, enär alla tankar och omdömen, vetenskapliga och ovetenskapliga utan åtskillnad, framträda som psykiska medvetanden.

Ehuru den grundläggande strukturella aspekten på teologien som vetenskap icke, i motsats mot vad Bohlin förmodar (s. 124), har omedelbart sammanhang med det av mig hävdade aprioriska elementet, som måste komma till det i idéhistorien givna empiriskt-historiska materialet för att den systematiska teologien skall kunna lösa sin uppgift, och ehuru jag i min artikel i förra häftet av denna tidskrift icke haft anledning att närmare utreda, vad som ligger i detta aprioriska element och i samgåendet av det aprioriska och det aposterioriska förfarandet, vill jag här närmare ingå något därpå och sålunda besvara Bohlins direkta frågor: »Hur ser detta aprioriska element ut? ... Hur skall förhållandet närmare bestämmas mellan det aprioriska och det empiriskt-historiska-aposterioriska?» (s. 123). Var och en som sysslat med idéhistorisk forskning vet, att det empiriskt-historiska materialet närmast erbjuder sig som en diffus kaotisk massa. Ett blott empiriskt återgivande av detsamma skänker ingen kunskap utöver det diffusa materialet självt och har därför ingen mening. För att ny kunskap skall uppstå, måste forskaren närma sig materialet med en viss aspekt eller m. a. o. gå till materialet med en viss fråga. Till ett och samma material kunna olika forskare komma med olika aspekter och frågor, och så kan ett och samma material ligga till grund för olika vetenskaper, språkvetenskap, kulturhistoria o. s. v. Så till vida som det empiriskt-historiska materialet blir svar

på en fråga, är frågan apriorisk i förhållande till materialet såsom det aposterioriska. Samgåendet av det aprioriska och det aposterioriska innebär sålunda intet annat än sambandet mellan fråga och svar eller anläggandet av en viss aspekt på ett visst stoff. Nu är det uppenbart, att forskaren kan närma sig det omfattande idéhistoriska materialet med frågan om huru gudsförhållandet tänkes, närmare bestämt om det tänkes orienterat ut från människan eller ut från Gud. Han kan m. a. o. gå till materialet med den på olika sätt bestämda religiösa aspekten. I ett otal fall får han intet svar, ty materialet tar sikte på andra ting, men i vissa fall ger honom materialet svar på frågan om gudsförhållandet, stundom så att detta tänkes vara orienterat ut från människan, stundom så att det tänkes vara orienterat ut från Gud. De svar, som inom idéhistorien överensstämma med Nya testamentets svar på frågan om gudsförhållandet, markera, var den *kristna* idéhistorien i egentlig mening går fram. Så framställer den systematiska teologien såsom typologisk forskning den kristna idéhistorien. Men detta framställande innebär ingen konstruktion, utan ett uppdragande. Den systematiska teologien är alltid fast förankrad i det empiriskt-historiska materialet, men den uppgår därför icke i att vara meningslös empiri i förut angiven bemärkelse. Här har den värderande inställningen och den personliga trosavgörelsen såsom forskarens privata angelägenhet intet att skaffa. Det hela försiggår på ett plan, som är helt öppet för objektiv argumentering.

Att Bohlin själv bejakar den till vetenskapens struktur hörande möjligheten till objektiv argumentering framgår därav, att då han tar till orda i den behandlade frågan, han icke nöjer sig med att framställa en privatmening utan söker förebära objektiva argument. Jag hälsar med glädje hans uttryckliga hävdande, att sakligheten är vetenskapens kännetecken. I den mån han konsekvent vidbliver denna princip, måste vi — det är min fulla övertygelse — ock bli ense beträffande den omdebatterade frågan om värderingens förhållande till den objektivt argumenterande vetenskapen.

HJ. LINDROTH.