

# SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 14

1938

HÄFTE 1

## INNEHÅLL

	Sid.
ARVID RUNESTAM: Kring »ordningsteologiens» problem .....	3
SVEN KJÖLLERSTRÖM: Böndagarna under reformationstidevarvet ....	24
HJALMAR LINDROTH: Teologi och värdering .....	44
Från den teologiska samtiden .....	68
Teologisk litteratur:	
FRIEDRICH HEILER: Die katholische Kirche des Ostens und Westens I, av <i>professor Hj. Lindroth</i> .....	71
EMIL BRUNNER: Die Kirchen, die Gruppenbewegung und die Kirche Jesu Christi, av <i>professor Hj. Lindroth</i> .....	77
TOMAS ARVEDSON: Das Mysterium Christi, av <i>docent O. Linton</i> ..	81
HANS EMIL WEBER: Reformation, Ortodoxie und Rationalismus I, I, av <i>docent M. Lindström</i> .....	85
H. SØE: Erkendelsen og Virkeliggørelsen af det gode, av <i>teol. kand.</i> <i>G. Wingren</i> .....	90
GUSTAF LINDBERG: Kyrkans heliga år, av <i>teol. kand. R. Askmark</i>	95
Ur tidskrifterna 1937 .....	100
Från redaktionen .....	104

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

# KRING »ORDNINGSTEOLOGIENS» PROBLEM

## ORDET OCH TRON SOM DRIFTREGLERANDE OCH ORDNINGSSKAPANDE MAKT

AV BISKOP ARVID RUNESTAM, UPPSALA

I en artikel, betitlad »Ordningsteologi», har jag tidigare i denna tidskrift<sup>1</sup> tagit ställning till det inom evangelisk teologi plötsligt så aktuellt vordna intresset för »ordningarna».

Min artikel åberopade sig på Luther. Och jag menade, att hans tal om ordningarna, varpå den nya tyska »ordningsteologien» söker falla tillbaka, fullföljer helt andra intressen än den nämnda tyska teologien av idag. Denna har blivit intresserad av ordningarna, därför att den är angelägen att teologiskt försvara och hävda *en* ordning: folkets och den nya folkstatens. Den som emellertid känner dess anspråk och intentioner, förstår redan på förhand, att det skall erbjuda svårigheter att åberopa Luthers uppskattning av den världsliga överheten för den nya folkstaten. Om jag skulle kort sammanfatta skillnaden mellan Luthers och de moderna ordningsteologernas ståndpunkt i detta hänseende, skulle jag kanske kunna uttrycka den så: under det att de senare med ordningens (resp. ordnandets) Gud vilja stödja ordningarnas vikt och betydelse och avtonomi, vill Luther låta de många ordningarna hänvisa till ordningen (Friede, pax) såsom den närmaste meningen med ordningarna, för att ytterst låta även själva ordningen eller »freden» tjäna det obehindrade förkunnandet av evangelium. Luthers intresse för ordningarna går inte ut på att självständiggöra dem och i dem inneboende bud, utan det rör sig i den motsatta riktningen: att låta ordningarna tjäna ordningen och underordna dem denna för att till sist låta själva ordningen tjäna frälsningsmålet.

Ordningarna äro till för ordningen. Och ordningen är en förutsättning för Ordets framgångsrika predikande.

<sup>1</sup> I andra häftet 1937.

Men vi funno, att Luther också kan kasta om betraktelsesättet: det är inte bara ordningarna som skapa ordning; Ordet är självt ordningsskapande. Ja, i själva verket är ordningen eller freden ytterst, hörde vi Luther säga, ett resultat av det rätta predikoämbetet. Om ordningarna skapa ordning, så är det ytterst inte i kraft av de i dem inhärenta buden, utan i kraft av Guds ord, som *kommer till ordningarna* och skapar hos den, som står i dem, tro, på samma gång det skänker honom en kallelse. D. v. s. det är ytterst Ordet och tron som skapa ordningen. Därvid sättas inte ordningarna ur kraft. Men de träda i tjänst hos och regleras av Ordet och tron.

Jag framhöll i slutet av min artikel, att det här gäller att föra frågan vidare eller att söka komma frågan om förhållandet mellan Ordet-tron å ena sidan och ordningarna å den andra närmare inpå livet. Det gäller också, såsom vi skola finna, att taga ställning till frågan om Ordets och trons förhållande till varandra i deras driftreglerande och ordningsskapande verksamhet.

Den första frågan — om ordningarnas förhållande till och reglering medelst Ordet-tron — kräver, att betraktelsen av ordningarna »uppifrån» kompletteras med en betraktelse av dem »nerifrån». D. v. s. ha vi förut undersökt, vad som gör en ordning till ordning eller ger en ordning ordningens namn, ha vi funnit, att det är en ordnings förmåga att bidra till ordningen överhuvud eller »freden», som ger den namnet ordning, så gäller det nu att ge akt på det förhållandet, att det ges en mångfald av ordningar och att olika mänskliga drifter och krafter äro med och konstituera de olika ordningarna, så att det av den ena blir en äktenskapets ordning, av den andra en statens ordning o. s. v. Vi föras med andra ord över till antropologiska spörsmål, så sant de olika ordningarna tillkommit på det sättet, att mänskligt naturliga krafter av olika slag äro med och gestalta ordningarna och ge dem deras karakteristiska form. Komma dessa i människan förhandenvarande naturliga drifter och behov, vilka medforma ordningarna, det ordningsskapande Ordet och tron till mötes? Kan Ordet-tron på något sätt »anknyta» till dem? Och i vilken utsträckning?

Med denna frågeställning föras vi också in på den i ordningsteologien diskuterade frågan om *synden* och ordningarna. Om ord-

ningarna kunna göra sin riktiga tjänst endast genom att Ordet och tron komma till dem och reglera dem, hur förhåller det sig med ordningarna *utan* denna regulator? Äro de syndiga? Och vari ligger alltså synden i ordningarna? Ligger den i de mänskliga drifterna: könsdriften, som varit med och skapat äktenskapets ordning, ledardriften, jorddriften, underkastelsedriften, som varit med och skapat statens ordning etc.? Eller ligger synden längre »in» i människan, resp. över människan, i en drifternas själva förstörande och desorganiserande makt?

Den evangeliska förkunnelsen borde med avseende på denna sista fråga inte behöva sväva på målet. Synden ligger enligt evangelisk åskådning inte i drifterna själva eller i det »naturliga». Den ligger verkligen längre »in». Den ligger i otron, vantron, själviskheten och den makt, som förmår människan att välja vantrons och själviskhetens väg. Men synden *uppenbarar* sig i driftlivets derangering och kaotiska tillstånd och därmed även i rubbningarna i ordningskosmos. En ordning kan framträda »förstorad» eller »förminskad» i vikt och betydelse genom en övervikt i den till grund för densamma liggande driften; den kan sätta andra ordningar ur kraft genom att övertaga deras funktioner (så gör den totala staten), eller den kan nödgas tolerera surrogatordningar vid sidan av sig, om den själv icke förmår rymma onaturligt förstörade och självsvåldiga driftskrav (de moderna äktenskapssurrogaten).

Men med dessa satsar har jag redan föregripit den utförligare framställning, som här är på sin plats. Det gäller som sagt att vända sig till ett studium av människan för att komma under fund med ordningarna och deras förhållande till Ordet-tron. Och det är därvid inte nog att stanna vid en »teologisk» betraktelse av människan och konstatera, vad hon är i Guds tankar och bestämmelse. Det är nödvändigt att räkna med människan sådan hon är, d. v. s. med det faktum, att hon är en varelse av kött och blod.

Vi kunna starta med en mycket lättillgänglig betraktelse. Synden *uppenbarar* sig, sade jag, som kaos eller anarki i ordningarna och i människans driftliv. *En* drift kan intaga en ledande ställning i människans totala liv. Vidare: Olika drifter ha övertaget hos olika människor: hos den ene förvärvsdriften, hos en annan maktdriften, hos en

tredje den erotisk-sexuella driften. Den utpräglade förvärvsmänniskan låter till sist alla livsfunktioner tjäna sitt förvärv; penningen griper in även på hennes andliga livsområde och tvingar även de andliga krafter och intressen hon kan ha att vara med och tjäna hennes ledande livsfunktion. För en annan är makten det högsta. Makt-driftens människa offerar summor på att få tillfredsställa sin fåfänga och låter även andra drifter tjäna detta syfte. Den utpräglad erotisk-sexuella människan ser hela livets mening i den erotisk-sexuella upplevelsen och låter allt medvetet eller omedvetet tjäna detta livsvärde; där har *hon* centrum i sitt liv.

Vi finna så olika centra eller »centraler» hos olika människor. Men vanligare är väl, att inom en och samma människa själv olika centra konkurrera med varandra om utrymmet. Vi äro på en och samma gång förvärvsmänniskor, maktfåfängans människor och erotisk-sexuella människor. Och vi veta kanske inte själva, om vi skulle tillfrågas, vilket intresse som har övertaget hos oss. De sträva alla tre, eller ännu flera än de nämnda, att behålla översta rangplatsen.

Vad som tarvades vore en drifterna otvetydigt överordnad ledande princip eller funktion, en verklig central med rätt och myndighet att dirigera och att kräva de många drifternas underkastelse, en grundfunktion, som hade möjlighet att samla omkring sig de andra livsfunktionerna eller driftfunktionerna och ge dem plats och utrymme allt efter den betydelse och vikt, som tillkommer var och en i individens totala liv. Livsproblemet för oss som enskilda är att skapa eller få skapad en *ordning* inom oss i de stridande livsfunktionernas oordning och hotande fullständiga kaos.

Finns det en sådan »central» eller centralfunktion i människan? Finns det *möjligheter* till en sådan hos varje människa? Finns det något mer än alla dessa stridiga drifter, som vilja kasta oss hit och dit och förtaga oss stadgan i livet?

Vi hänvisa kanske till intelligensen och säga, att den har uppgiften att vara den ledande och reglerande centralen i människan. Men vi veta, att den icke säkert fungerar som sådan. Alltför ofta händer i stället, att intelligensen ställer sig i den starkaste driftens tjänst och går dess ärenden. Det människan gärna *vill*, det de starka begären

eftertrakta, blir gärna även bestämmande för intelligensens inriktning. Hon låter sin tanke, klokhet och beräkning tjäna det åtrådda målet.

När kristendomen, rätt förstådd, svarar ja på frågan, om det finns möjligheter till en ledande och dirigerande central hos människan, så hänvisar den alltså inte med förtroende till det åt sig självt eller åt driftmakterna utlämnade förnuftet. Den hänvisar till det förhållandet, att människan är skapad till att stå i rapport med Gud och att Gud kan hos henne uppväcka trons liv. I denna tro, skapad genom den Guds meddelelse till henne, som heter Ordet, ligger den sökta »centralen» i människan.

Men härmed har jag hänvisat till ett begrepp och ett datum, som innebär utomordentliga svårigheter. Är tron verkligen någonting så i människan ingripande, att den kan betraktas som en »funktion» i henne eller rent av som en centralfunktion, omkring vilken alla övriga livsfunktioner skulle kunna samlas såsom omkring ett reglerande centrum? Är icke detta en subjektivism, som gör för mycket av tron, det är: av människan? Går det an att tala på detta sättet om den empiriske kristne?

Man svarar kanske: Nej, om den empiriske kristne kan man inte tala så, men väl om den kristne »såsom sådan», om människan, sådan hon är tänkt och menad av Gud, om människan i »teologisk» bemärkelse.

Men vid en sådan »teologisk» betraktelse av människan, tänkt såsom en den fullkomliga trons människa, tyckes man så långt avlägsna sig från verkligheten, att skildringen av en sådan »trofunktionerande» människa synes ha ett ganska tvivelaktigt värde. Är icke en nyktrare betraktelse att ur alla synpunkter föredraga? En nyktrare betraktelse, som räknar med den blott svaga och ofullkomliga tron och som alltså väl snarast måste innebära, att det är i *Ordet*, som skapar tron, och icke i tron själv, som sedligheten har sin »central» och där den ordningarna kontrollerande och reglerande faktorn ligger? Vilket väl då skulle betyda, att man helst alldeles borde bortse från det subjektiva eller i varje fall så reducera anspråken på tron, att man alldeles avstode från att betrakta den som »livsfunktion», resp. central och ledande livsfunktion.

Det är sålunda trenne problem det här är fråga om: 1. trons förhållande till det ordningarna medkonstituerande driftlivet och därmed till ordningarna själva; 2. Ordets förhållande till tron eller trons »funktion» och 3. Ordets »direkta» (av trons »funktion» oförmedlade) förhållande till driftlivet och ordningarna.

Det säger sig självt, att det, särskilt i fråga om det andra av nämnda tre problem, här kan bli fråga bara om en ytterst summarisk behandling. Jag nöjer mig till en början med att utan närmare utredning fastslå tre ting i fråga om tron eller trons »funktion»: 1. Det är fullkomligt berättigat att varna för att ensidigt tala om trons funktion och för att framhäva trosfunktionen liksom på Ordets bekostnad. En sådan religiös subjektivism hämnar sig ytterst på tron själv och undergräver dess liv. För den som så handskas med blott trons »funktion» utan att samtidigt hava i sikte det Ord, på vilket tron hänför sig och av vilket den lever, förflyktigas lätt tron och upplöses för blicken i rena intet. 2. Å andra sidan får det av nyktert verklighetssinne dikterade intresset och den själavårdande månheten om att för trons egen skull icke belasta tron med för maktpåliggande uppgift, inte hindra oss såsom uppmärksamma iakttagare av trons rapport med Gud att söka »överrumpla» den för uppmärksamheten eljest så lätt flyktande tron, överrumpla den i dess funktion och se, hur den utgör en bestämmande eller medbestämmande faktor i människans liv. 3. Slutligen måste det stå klart, att den trosfunktion, som på detta sättet, genom en närgången överrumpling, kan iakttagas, aldrig är en ren eller fullkomlig tro utan endast liksom ger anvisning på eller pekar mot denna, och att därför den rena trosfunktion, som till sin art och sin reglerande förmåga studeras, aldrig kan förutsättas i sin renhet existera i den empiriska verkligheten. Ovissheten om, till vilken grad tron empiriskt sett verkligen är en reglerande funktion hos den kristne, får icke hindra oss att iakttaga och skildra den *sanna* eller *rena* tron i denna dess reglerande verksamhet, men icke heller att ge akt på, vilken empirisk roll en sådan »funktion» faktiskt kan spela.

Huru skall då den tro rätt tecknas, som sätter mått och gräns för ordningarnas anspråk och reglerar det driftliv, som medkonstituerar ordningarna?

\* \* \*

Vår fråga gäller den empiriske kristnes sedlighet. Vad är det som utmärker denna sedlighet? Var har den sin tyngdpunkt? I det subjektiva, i tron, eller i det objektiva, Ordet? Betyder tron så mycket i den kristnes liv, att man kan tala om den som en sedlig »funktion» i människan, eller är människan bara s. a. s. genomgångsled för Ordet, som liksom bara passerar människan och tar henne i sin tjänst blott medelst hennes underkastelse och lydnad eller på annat från »trosfunktionen» skiljaktigt sätt?

Till detta alternativ kommer den tredje möjligheten: Ligger sedlighetens tyngdpunkt till sist kanske i de objektiva ordningar, som Gud skapat? Består människans sedlighet däri, att hon lojalt ingår i dem, »sakligt» infogar sig i deras bud och regler och ställer sig dem till efterrättelse?

För egen del har jag i detta dilemma tagit min tillflykt till ett begrepp, som vi mötte i det sista av de ställda tre alternativen och som under senare år allt oftare skymtat i olika sammanhang i den teologiska etiken. Det är begreppet *saklighet*. Medveten om risken i att använda »utifrån» lånade begrepp för att uttrycka den kristna trons väsen och innehåll, har jag likväl funnit, att detta begrepp med fördel kan användas för att klargöra, vad kristen tro är, och för att ange, hur den »kristna livsfunktionen» förhåller sig till andra livsfunktioner och reglerar dem eller rättare, hur den kristna tron syftar att kristna alla livsfunktioner och göra hela livet till ett uttryck för gudsförhållandet, på samma gång ordet saklighet ger viss anvisning på i ordningarna och sakvärlden själva ineliggande fordringar eller »förväntningar».

Men ordet saklighet är ett belastat begrepp, med vilket man inte får handskas okritiskt. Det skiftar betydelse efter den etik, som använder det. Det är tre sådana betydelseskiftningar, jag här vill fästa uppmärksamheten på. Den första är begreppets betydelse i den lutherska kallelsetiken. När det där om den kristne säges, att det av honom sedligt fordrade helt enkelt är ett sakligt förhållande på den plats, där han står i livet, så är därmed verkligen uttryckt hans centrala sedliga förhållande och ingenting sedligt periferiskt. Saklighet och kallelsetrohet och tro och kärlek täcka varandra i det väsentliga eller äro olika uttryck för ett och samma mänskliga för-



hållande till Gud och hans skapade värld. Annorlunda förhåller det sig med begreppets betydelse, då det användes i en etik, som hyllar ordningarnas »Eigengesetzlichkeit», och får uttrycka lydnad för och underkastelse under de lagar, som de olika mänskliga »egenlagmässiga» ordningarna föreskriva. Det kan då icke gärna förhindras, att sedligheten antar en dubbel form. Lydnaden för ordningarnas Eigengesetzlichkeit måste nämligen då i regel såsom mer periferisk skiljas från en centralare och personen *egentligen* angående sedlighet; det blir en dualism mellan en högre personetik och en lägre ordnings- eller ämbetsetik. Mellan dessa båda betydelser hos ordet saklighet ligger på något sätt, oklart till sin innebörd, saklighetsbegreppet hos t. ex. Karl Barth och Emil Brunner. När Karl Barth i sin uppsats *Der Christ in der Gesellschaft* talar om den kristnes plikter i världen såsom »schlichte Sachlichkeit»,<sup>1</sup> så kan det möjligen tolkas som luthersk kallelsetik, men när Emil Brunner i *Das Gebot und die Ordnungen* betecknar den kristnes förhållande till ordningarna och deras Lex som saklighet, så är det av framställningen tydligt, att denna legalitet inte är identisk med eller smälter in i den kristnes verkliga, centrala kristna sedlighet.

Det är sålunda, med hänsyn till denna betydelseskiftning hos ordet saklighet, en viss risk att använda det. Icke desto mindre erbjuder det, rätt använt, stora fördelar. Det måste emellertid från början tydligare begränsas till sin innebörd. Och det torde bäst ske genom att avgränsa det från dess motsats, *jagiskhet*.

Jag följer vid denna motsättning mellan saklighet och jagiskhet Fritz Künkel i hans arbete *Einführung in die Charakterkunde*. Jag kan här icke upptaga någon diskussion med Künkel angående frågan, i huru stor utsträckning hans användning av termerna jagiskhet och saklighet är tillämplig i en kristen etik. Jag lånar närmast blott själva begreppen från honom för att därmed »översätta» tron till en terminologi, som utan att förråda det för den kristna tron väsentliga bättre tjänar mitt närvarande syfte: att visa trons reglerande funktion. Jag vill också på förhand tillägga, att begreppen, för att fullt tryggas mot missuppfattning, behövde en långt noggrannare omgränsning, än vad här kan ske.

<sup>1</sup> *Das Wort Gottes und die Theol.*, siebtes u. achttes Taus., 1929, s. 56.

Varje mänsklig handling och verksamhet, inre eller yttre, framspringer ytterst ur ett jagiskt eller ur ett sakligt motiv. Om någon blir skadad ute på gatan och tarvar hjälp och en annan skyndar fram till hans undsättning, så kan motivet till den andres ingripande vara ett av följande två: det kan helt enkelt vara att bringa den nödställda hjälp; det kan vara denna *sak* som motiverar hjälpaktionen och ingenting annat. Men det översta motivet kan också vara att genom ett behjärtat ingripande skörda erkännande och beröm. Den tillskyndande kan ha i sinnet, medvetet eller omedvetet, att gagna sitt eget *jag*, när han bringar hjälpen, och i första rummet avse att tillgodose dess krav. Det ena är en *saklig* hållning, det andra en *jagisk*.<sup>1</sup> Det gäller alla mänskliga livsförhållanden och verksamheter. Man handlar i ett jagiskt eller i ett sakligt sinne.

Frågan kan resas, om man med dessa begrepp vunnit så mycket. Äro härmed icke två begrepp införda, som likna andra dylika däruti, att de i själva verket ha bra liten tillämpning på det faktiska livet? Uttrycker inte sakligheten ett läge, som i verkligheten icke är människans utan Guds? Kan någon annan än Gud handla sakligt? Och å andra sidan jagiskheten: är människan verkligen utanför nåden alltigenom jagisk? Finns det ingen saklighet därförutan? Är människan utan tron helt utblottad på sakliga motiv?

Det är frågor, som endast delvis kunna bli besvarade i det följande; här gäller det närmast att se till, om begreppet saklighet likväl icke kan hjälpa oss att kasta ljus över frågorna om tron såsom sedlig centralfunktion och om ordningarnas »Eigengesetzlichkeit».

Jagiskhet föreligger i de mest skilda former. Man kan vilja tillgodose sig själv på de mest olika sätt. Den allvarligaste formen av jagiskhet är emellertid den moralisk-religiösa, den »fromma» jagiskheten. Det är karakteristiskt både för evangeliet och för Luthers reformation, att det är denna form av jagiskhet som särskilt angripes: att man söker sitt hos Gud och vill utnyttja honom för sig och »göra sig» med sin fromhet inför människorna.

Saklighetens begrepp uttrycker förträffligt det rätta kristna läget i motsats till denna fromhetens jagiska inställning. Sakligheten säger, att det i tron icke är *mitt* tillgodoseende det gäller; fastmer gäller det

<sup>1</sup> Exemplet är Künkels.

att komma ut ur hela detta förhållande, där jaget är medelpunkten. Såsom motsats till fariseismens jagiskhet uttrycker alltså sakligheten närmast ett förhållande, i vilket jagiskheten i dess subtilaste och försåtligaste form är blottställd. »Sakligheten» pekar på hur djupt jagiskheten är förankrad i människans natur. Den säger: mitt i vårt gudsförhållande vill jagiskheten göra sig gällande. Jaget vill taga Gud i sin tjänst, i stället för att Gud skulle få taga jaget i sin tjänst. Därför uttrycker saklighet i första rummet upplåtenhet för Gud, att vara avslöjad inför Gud, med sin outrotliga jagiskhet, och att i denna upplåtenhet vara anträffbar för Guds förlåtelse, medan man ännu är syndare. Sakligheten innesluter primärt paradoxaliteten i att vi äro Gud behagliga — sakliga — medan vi ännu äro jagiska. Saklighet är alltså i första rummet att stå där blottad utan att ha något att skylla sig med, utan något försvar för synden-jagiskheten, utan något ur-skuldande. Att befinna sig i det läget, inför Guds barmhärtighet, är att vara saklig. Det finns intet annat förhållande inför den Barmhärtige än detta, som är sakligt, eller sant, eller rätt återger verkligheten. Varje annat förhållande förställer sakläget. Den saklighet, som är öppenhet, upplåtenhet för Gud, liv i Ljuset, är det karakteristiska för tron. I den ligger det totala beroendet av Guds barmhärtighet. Det ges i detta läge ingen annan utväg än överlåtelse, liksom den sakliga öppenheten själv ytterst är betingad av överlåtelsen på nåd och onåd.

Men ordet saklighet innesluter mer än detta rent religiösa öppenhets- och överlåtelseförhållande. Det utsäger, att den Gud, den kristne har att göra med, har som gåva och uppgift en »sak» åt den som öppnar sig för Hans liv, och att den saklige intar ett rätt förhållande till denna sak. Han intar icke ett jagiskt förhållande till sakuppgiften. Han utnyttjar icke saken för sig utan träder i tjänst hos saken, av Gud honom given.

Sakligheten uttrycker alltså förträffligt, att förhållandet till Gud aldrig är ett »sakfritt» gudsförhållande. Gud har alltid en »sak», en uppgift, en kallelse, en anvisning på något som skall göras åt den som är upplåten för honom och överlåter sig åt honom. Sakligheten är människans svar på och uppfyllelse av Guds kallelse. »Saken», kallelsen, är aldrig något vid sidan av hennes gudsförhållande. Ställnings-

tagandet till den är ett med den sakliga upplåtenheten överhuvud för Gud. Motsatsen är överallt jagiskheten. När den kristne träder in för »saken» — på en gång gåva och uppgift — så är frågan icke den, hur han skall kunna begagna saken till sitt eget hävdande, utan hur han rätt skall kunna fullgöra Guds fordringar, som möta honom i »saken» och som ligga »i sakens natur».

»I sakens natur»: där möta vi nu det problem, varom här är fråga. Tänka vi efter, så har saklighetsbegreppet, såsom vi här använt det, två betydelser, eller det hämtar sitt innehåll från två håll. Saklighet betyder först och främst frånvaro av jagiskhet i gripenhet av och upplåtenhet för sakvärldens Herre, i sanning, i oförställt väsende, i förlåtelsetro och överlåtelse och villighet att lyssna och lyda och taga sig an »saken». Men saklighet betyder också sakkunnighet och sakriktigt uppfyllande av fordringar, som »ligga i sakens natur», av krav, som synas ineliga i saken själv. Gud gör det till »min sak» att taga mig an en sak i hans på en gång ordnade och på ordning väntande värld. Han kallar mig med och till en »kallelse», som redan före hans kallande av mig innehåller — eller synes innehålla — sina sakfordringar. Saklighet förutsätter därför eller innesluter sakkunnighet, fördjupande i saken själv och dess fordringar. Utan detta fördjupande i sakvärlden och utlyssnandet av dess fordringar, kan det bli dåligt ställt med sakligheten. »Trons saklighet» kan icke ersätta detta ödmjuka införsättande i saken själv och dess anspråk på att bli sakligt behandlad.

Det är däri vårt problem ligger, att sakligheten har liksom en självständig källa i sakens egna fordringar, som om Gud hade avhänt sig i någon mån till saken själv, som han räcker oss, sina saklighetsfordringar på oss. Saklighetsfordringarna ineliga där redan i hans ordnade sakvärld. Det är därför ordningarna, vilka framför allt förmedla till oss »saken», synas kunna framträda med anspråk på att vara självständiga bärare av sedliga bud. Bakom »saken» eller kallelsen står där väl alltid i någon mening en ordning, som hjälper mig att göra klart, vad saken ifråga innehåller för fordringar på mig. Vår saklighet synes så bestå i att vi lyda »ordningsreglerna».

Äro vi därmed icke åter i ordningsetiken eller i den av ordningar-

nas »Eigengesetzlichkeit» bestämda etiken? Eller vilket förhållande råder mellan sakligheten i dess första och dess andra betydelse?

För det första är att konstatera, att sakligheten i ordets förstnämnda betydelse är av största vikt för sakligheten i dess andra betydelse, nämligen redan för lusten och förmågan att rätt fördjupa sig i sakvärlden, för det ödmjuka lyssnandet till saken själv och dess fordringar. Det är, särskilt i fråga om vissa sakområden, redan för *upptäckten* av saken och sakförhållandet ifråga av största vikt, att jagiskhetens skärva avlägsnats ur ögat. Därför utan undandrag sig saken den seendes uppmärksamhet och intresse. Jagiskheten strävar att göra människan verklighetsblind för allt, som icke kan utnyttjas för jaget. För det andra är sakkunskap eller införsättande i saken icke utan vidare detsamma som insikt i sakförhållandenas och ordningarnas *sedliga bud*. Det ges måhända även sådana i sakförhållandena eller ordningarna själva immanenta »bud» som liksom vänta på aktualisering; olika livsområden innehålla säkert härutinnan olika tydliga »bud». Många gånger få vi »slå otåligt på livsmaterialet» (Nathan Söderblom) för att få syn på, vad som skall göras. Närmast är förtrogenheten med saken emellertid blott insikt i ett sakmaterial, som själv icke uppvisar några bud utan istället väntar, att jag skall *komma till det med bud*, medelst vilka materialet skall *användas*. Sakvärlden innehåller material, och verktyg, med vilka materialet kan bearbetas. Men den innehåller icke alltid budet, idén, målet och riktningen, efter vilka materialet skall gestaltas. Ätminstone kan det icke utan Ordets hjälp utlyssnas. Den sakvärld och ordning, som heter det ekonomiska livet, har visserligen sina »lagar». Men dessa lagar äro icke själva det ekonomiska livets sedliga bud och regulatorer, utan själva material och verktyg för den idé och det motiv, som skola bestämma penningens användning och taga själva de ekonomiska lagarna i sin tjänst.

Så vänta sakvärlden och ordningarna överhuvud ytterst, trots för dem utstakade gränser, trots även i dem inneliggande lagar, på order »utifrån», på »Ord», som *komma till* sakvärlden i fråga och bestämma dess användning.

Det är till denna sakvärldens »väntan på order» den saklige skall förmedla väntans uppfyllelse genom att avlyssna ordern i *Ordet*, på

samma gång han fördjupar sig i sakvärlden. Det är m. a. o. sakligheten i ovan anförda dubbla mening som skall utföra den reglerande och kontrollerande funktion, vilken sakvärlden och ordningarna med deras material, verktyg och lagar vänta på. Huru mycket denna »väntan» innehåller av disposition, av inneboende normer, som blott genom Ordet-tron kunna aktualiseras, undandrager sig väl i de flesta fall bedömande och torde vara olika för olika livssfärer. Det är möjligt, att i detta stycke *en* livssfär talar ett tydligare språk än en annan. Därpå kan jag här icke ingå. Vad här kan göras är endast att som slutsats av det om tron såsom saklighet sagda avgiva ett allmänt svar på frågan, huruvida det ges någon »central» eller centralfunktion hos människan, utifrån vilken hennes övriga livsfunktioner kunde dirigeras eller omkring vilken de kunde samlas till ett ordnat helt. Svaret är närmast: Människan står inte bara under en mångfald drifters anspråk och maktspråk. Hon står också i valet mellan två, blott två, motsatta livsinställningar: saklighetens livsinställning, som icke är till eller möjlig, utan att hon öppnat sig för sakvärldens barmhärtige Herre, och jagiskhetens livsinställning, genom vilken hon endast träder i tjänst hos sig själv och utnyttjar allt och alla för sina syften, därigenom undergrävande sitt eget liv. Det är det ur etisk synpunkt grundläggande i den kristna antropologien, denna radikala motsats mellan två, blott två, livsinställningar mitt i mångfalden drifter, som draga åt olika håll och vilja taga själva det mänskliga intellektet och klokheten i sin tjänst.

Svaret är betydelsefullt, därför att det är avgörande just för förhållandet mellan de många driftfunktionerna inom människan och deras kamp eller samspel, för vilkendera riktningen hon blir avgjord, för saklighetens eller för jagiskhetens. Väljer hon jagiskheten, blir det kaos och anarki i hennes driftliv; kan hon frigöras till saklighet, blir det ordning och kosmos.

Märk nu, att i den jagiska inställningens läge egentligen vilken som helst av drifterna kan svinga sig upp till översta herravälde, taga ledningen och kommendera de andra. Förvärvsdriften kan taga överhand och strypa t. ex. det erotiska livets krav; det erotiska livet kan taga ledningen och låta förvärvsdriften och andra drifter tjäna sig. Det är för övrigt en komplicerad sak och en mycket viktig uppgift

att undersöka, hur jagiskheten vanställer de olika drifterna. I den sakliga inställningens läge åter sträva de olika driftsfärerna att intaga den tjänande plats, som på något sätt i skapelsenaturen själv synes vara »företbestämd» för var och en i det helas kosmos. Det är *faktiskt* så, i den mån saklighetens eller trons livsläge verkligen är förhanden. Det blir en brådskas hos livsfunktionerna att *ordna sig*, att intaga var och en sin plats i ledet. Det är såsom då i en oordnad militär massa befälhavaren kommenderar uppställning: varje man uppsöker sin plats i ledet, tills hela exercisfältet företer bilden av välformade kolonner. Så sträva de olika driftfunktionerna att uppsöka var och en sin plats, när trons eller saklighetens livsinställning inträtt. Man kan se det tydligast hos nyväckta människor. Det blir ett ivrigt frågande efter hur de olika livsfunktionerna rätt skola ordnas. Hur skall jag rätt ordna mitt förvärvsliv, rätt använda min maktställning som överordnad, rätt sköta den erotisk-sexuella driften etc.? Något mindre än en tendens till sådant ordnande ligger icke i den kristna tron och sakligheten: den är en ständig nyansats till en ordningskosmos i hela mångfalden av drifter och krafter i människans brokiga inre liv, hur mycket eller litet faktiskt resultat, som än kommer till stånd av denna ansats.

Detta är ett empiriskt faktum. Och där detta faktum icke är förhanden, föreligger icke kristen tro. Kristen tro är icke till utan en sådan ständig nyansats till ordningskosmos. Där tron går tomgång vid sidan av sakvärlden, icke innehåller ansatser till centralfunktion i mångfalden driftfunktioner, icke, om ock i all skröplighet, angriper övervåld från driftfunktionerna och strävar att taga dem i sin tjänst, där tron blivit en livsfunktion bara *vid sidan* av de andra, utan att beröra dem, utan att oroa dem, utan strävan att leda dem, där är tron icke kristen tro utan ett stycke jagiskhet bland annan jagiskhet.

Det är här sakligheten-tron ovillkorligen blir *lydnad*. Lydnad för det sakbud som inställer sig för den lyssnande. Denna lydnad är obetingat nödvändig för trons fortsatta liv. Det ögonblicket, då en »sak» eller en »ledning» erbjuder sig i ett inför Gud och hans sakvärld öppet och lyssnande liv, är den kritiska punkten i det människolivet eller det karakteristiskt sedliga momentet i det människolivet. I det ögonblicket står livet på spel.

Jag sade ovan, att hos den jagiska människan och i den anarki, som jagiskheten skapar, egentligen vilken som helst av drifterna kan svinga sig upp till översta herravälde. Detta en enda drifts herravälde i en människa kan sedan utbreda sig över en hel grupp av människor och i viss mån prägla en hel tid. Det kan bli till en dämonisk makt över denna grupp och denna tid. Det kan grundlägga en livsåskådning, en livsåskådning alltså i den ena eller andra driftens tecken. En förstorad makt åt en drift kan ge en ordning, som för sin tillkomst har att tacka driften i fråga, en ny form eller en ny ställning i ordningarnas sammanhang. Den kan ge ordningen en större vikt eller en mindre, än den borde äga. Den kan förändra hela strukturen i en förut gällande ordningskosmos, såsom vi nu se hända i fråga om statens ordning i dess förhållande till andra. Hjorddriftens och underkastelsesdriftens förstoring har skapat den totalitära staten. Till den grad äro ordningarna till sin form och sin ställning beroende av de mänskliga drifter och krafter, som medkonstituera dem. Och till den grad äro drifterna i sin tur underkastade fluktuationer både hos individen och i kollektivet. Det är dessa fluktuationer i drifterna som förklara förändringarna i ordningskosmos och de olika ordningarnas olika maktställning i skilda tider.

Men att säga detta synes ju, enligt det föregående, också vara att säga, att förändringarna i ordningskosmos äro betingade av *trons* styrka och förmåga att reglera driftfunktionerna, av *trons* förmåga att verkligen bevara *kosmos* i ordningarna och förhindra kaos och anarki. Endast tron kan förhindra driftdämonien hos enskilda lika väl som i hela människogrupper och tider. Endast *trons* »centralfunktion» kan reglera människans och människokollektivets övriga livsfunktioner. Laga, att *trons* liv lever starkt hos de många enskilda; därmed är den reglerande centralfunktion i verksamhet, som av sig själv skapar kosmos av kaos.

Det är på denna linje Oxfordgrupprörelsen i vår tid arbetar med sin s. k. kristna revolution. Förvandla de enskilda människorna, och världen skall förvandlas. Det ges ingen annan väg för att förhindra katastrofen. Skapa en ny central hos de enskilda människorna, en ny central livsfunktion, och de yttre förhållandena skola därmed av sig



själva ordnas: det skall av oordningen bliva ordning och av oordningarna bliva ordningar.

Här komma nu emellertid invändningar, som på allvar aktualisera det ovan antydda problemet om förhållandet mellan tron och Ordet och om Ordets möjliga förmåga att reglera ordningar och drifter utan eller liksom med förbigående av »trons funktion».

På den förklaringen, att världen kan förvandlas endast genom de enskilda människornas förvandling, svaras nämligen på goda grunder från annat läger: Det är utopi. Vill du vänta med världens förvandling, tills de enskilda människorna blivit förvandlade, får du vänta i evighet. Dels blir det stora flertalet aldrig förvandlat till nytt, sakligt, kristet liv. Dels blir, hos dem som verkligen bli födda på nytt, förvandlingen icke så fullständig, att det går att på sådan grund bygga upp ett nytt samhälle. Det är utopi, även om de kristna bland oss bleve långt mer kristna, än vad världen hittills fått bevittna av kristet liv bland människor. Nej, skall världen räddas, skall detta icke ske genom någon människornas »trosfunktion», som skulle kunna bli en avtonom, central ledare i mångfalden subjektiva livsfunktioner. Det får lov att gå på en mera *objektiv* väg, genom ett mera direkt, av »trosfunktionen» oberoende ingripande i livsförhållandena. Tron må, där den finns, kunna vara behjälplig, men det vill handgripligare realiteter till för att ändra världen.

Utanför kristendomen stående realistiska iakttagare mena, att överhuvud kristendomen, det må vara »Ordet» eller »tron», spelat och spelar en utomordentligt liten roll i världens ordnande och i övergången från kaos till kosmos. Det är känt, hur Mandeville i sin fabel om bisamhället gör gällande, att mänsklig själviskhet varit en viktigare faktor i människolivets ordnande än kärlek och rättfärdighet.<sup>1</sup> Var stode vi utan den ambition och ävlan, som den mänskliga egoismen utvecklar?

Tanken synes vara bestickande. Det synes vara en uppenbar förmåtenhet att från kristet håll göra gällande, att humaniseringen av det moderna samhället och rättfärdighetstankens seger i det allmänna medvetandet beträffande de socialt sämst lottade är ett resultat av kristendomen. Är den icke fastmer en följd av de breda lagrens ener-

<sup>1</sup> Se t. ex. Karl Vorländer, Von Machiavelli bis Lenin, 1925, s. 78 ff.

giska strävan att själva skaffa sig sin rätt, m. a. o. ett resultat av den mänskliga självhävdelsen, egoismen?

Dock torde det med rätta kunna göras gällande, att kristendomen har sin dryga andel i den omtalade humaniseringen. I själva verket har denna kommit till stånd tack vare både kristendomen och den mänskliga egoismen. Den rättfärdighetsidé, som trängt fram till seger i det moderna samhället, har säkerligen för sin tillvaro att tacka kristendomen. Men det är egendomligt att ge akt på hur den banat sig väg till seger. Det är för oss kristna intet särskilt hedrande kapitel. Den humanare rättfärdighetsidén har kastats in i världen av kristendomen. Men den har segrat, inte tack vare de kristna, inte genom att majoriteten kristna människor förverkligade kristendomen och rättfärdigheten i sitt liv och så drogo allt fler med sig. Utan den kristna tanken segrade på det sättet, att den mänskliga egoismen hos massorna lade beslag på den och tvingade fram ett stycke förverkligande av den i samhället — och *kunde* göra det, tack vare det förhållandet, att människorna innerst inne erkände den och böjde sig för den. Närmare bestämt tillgick det som bekant så, att massorna för att hävda sin rätt slöto sig samman och organiserade sina krafter. Den ena arbetargruppen upphörde att med onda ögon se, att den andra fick det bra. Arbetarna förstodo, att deras sak var gemensam och att den ene arbetarens bästa i längden var den andres. Det är med hänsyn till motiven hos de enskilda i denna rörelse en blandning av osjälvisk solidaritet och målmedveten självhävdelse, som kan inge åskådaren motsvarande blandade känslor. I stort sett har emellertid rörelsen karaktären av en väldig, organiserad självhävdelse. De slöto sig samman för att skaffa sig större makt i kampen. Men märk, de *kallade* det inte makt, det de strävade efter, utan de kallade det rätt och rättfärdighet, de åberopade bundsförvantskap med rättfärdigheten. Eljest hade det blivit dåligt med slagkraften. Vilket betyder, att rättfärdighetsidén innerst inne, trots dess bristande realiserande i människovärlden, var en makt, inför vilken man förutsatte att människor måste böja sig och till vilken det betraktades som självklart, att folk inte ville komma i motsättning.

Det är för de kristna i kyrkans historia förödmjukande, att en humanare rättfärdighetsidé:s seger i världen så litet är resultatet av

deras, de kristnas, liv och gärning och i så stor utsträckning vunnits med hjälp av den samlade, organiserade egoistiska självhävdelsen hos de stora massorna, som ledo under orättfärdigheten.

Detta är upplysande för förhållandet mellan Ordet och tron såsom »funktion». Det är ett väldigt exempel på hur Ordet är en makt som skapar *trots* människorna, trots de kristna. Sedan en högre rättfärdighetsidé en gång med kraft slungats in i världen, i Ordet, så är den en makt, som vet att skaffa sig verktyg för att sätta sig igenom, trots de kristnas dåliga kristendom. När det därför i den utomkristna litteraturen understundom heter, att den mänskliga själviskheten och kampen för tillvaron utträttat långt mer kulturellt, långt mer för rättfärdigheten i världen än den kristna kärleken, så ligger däri både en sanning och en osanning. Det är sant, att det de kristna människorna utträttat i världen såsom nya människor för att höja dess tillstånd i kulturellt och socialt avseende, är försvinnande litet i jämförelse med det som framgått ur självhävdelsens ävlan. Men vad man förbiser är, att den själviska ävlan själv i stor utsträckning tvingats att tjäna den rättfärdighets- och humanitetsidé, som har sitt ursprung i evangeliet. Den nya humaniteten i världen är i sista hand icke ett egoismens verk utan ett Guds verk, som måst begagna själva den mänskliga själviskheten för att humanisera människogemenskapen.

Så kan Gud kasta in sitt Ord i människolivets ävlan och låta det ha sin verkan till en omreglering av ordningarna liksom med *förbigående av* människornas subjektiva kristna liv eller »trofunktion». Det som ger Ordets norm insteg bland människor är, synes det, ingen faktisk, realiserad subjektiv kristendom, utan en egendomlig skamkänsla hos människorna, som förbjuder dem att gå emot den insedda sanningen i den högre livsnorm, som en gång uppenbarats. — Det ges t. o. m. inom internationell politik exempel på att staternas representanter *skämmas* för att tala emot ett framkommet humant förslag och av denna anledning giva det sitt bifall, trots att det nationella intresse, de företräda, egentligen ålägger dem att motsätta sig förslaget. Så kan »Ordet» — en högre rättfärdighetsidé, som, en gång uppenbarad, alltid föder en skamkänsla, om den såras — bana sig väg mitt igenom individuell och nationell egoism och skapa

eller omskapa ordningar *trots* människorna, trots bristen på realiserad subjektiv rättfärdighet.

Men å andra sidan är förmågan hos denna uppdagade högre livsprincip att göra sig gällande och väcka skamkänsla beroende av att livsprincipen ifråga verkligen hålles levande och fortfar att uppenbara sig bland människorna och icke »glömmas» och skymmes. Och det är här till sist även de få rätt, som tala om de enskilda människolivens förvandling som villkor för världens förvandling och ha blick för särskilt »nyckelpersonernas» stora vikt i detta sammanhang. Det visar sig nämligen, att den subjektivt realiserade kristendomen och »trosfunktionen» hos de få enskilda är en absolut betingelse för ifrågasvarande skamkänslas existens och reaktionsförmåga. Låt uppenbarelsen av det högre, renare livet upphöra att på nytt uppenbara sig i levande människoliv, låt den begravas under höga och sköna *ord* om en högre rättfärdighet och under ett liv, som förnekar ordens kraft, och människorna skola i sitt innersta alltmer dispensera sig från det som en gång var evident sanning, upphöra att böja sig för det, de en gång innerst böjde sig för, och upphöra att reagera med skamkänsla mot det som en gång framstod som skamligt.

Det ligger mycken risk, men också mycken anledning till kristen optimism i detta förhållande, att det faller sådan vikt på enskilda människors förvandling till levande, »funktionerande» kristna. Anledning till mycken optimism, ty det är det märkliga, att bara ett fåtal kristna, ja, bara en enda kristen människa av tillräcklig andlig resning kan spela en avgörande roll för vidmakthållandet eller förnyandet och återuppdagandet av den omtalade högre livsprincipen och livssanningen. En enda person kan bli bestämmande för *andan* i en hel folkgrupp eller kultur, för känsligheten i de moraliska värderingarna, för vakenheten och friskheten i den moraliska reaktionsförmågan. Envar av oss kan ur sin egen erfarenhet eller kännedom om historien hänvisa till sådana personer, vilkas bestämmande inflytande på gällande värderingar och förmågan att hålla »skamkänslan» vaken sträckt sig vida. De ha utövat sin makt, de ha blivit bestämmande för driftlivets reglering, för ordningarnas gestaltning, icke genom det märkliga de utträttat, icke genom sina direkta målmedvetna ingripanden i det sociala livet till dess reformering. De ha verkat

reformerande *indirekt*, de ha dikterat människors innersta värderingar genom sitt personliga vara, genom sin heliga sorglöshet snarare än genom sin sociala aktivitet. — Människolivet, det sociala och politiska livet lika väl som det privata, behöver icke mindre en Frans av Assisi än en Innocentius den tredje<sup>1</sup> — namnen täcka naturligtvis endast mycket ofullständigt de realiteter, varom här är fråga, och angiva naturligtvis endast ofullkomligt de olika utformningar, som den påvisade dialektiken mellan en objektiv och en subjektiv väg för Ordet kan erhålla. Oumbärligast i vårt släktes historia som ledstjärnor på dess väg äro emellertid de, som med sina egna liv, i sin samling på det ena nödvändiga, etsa in i människors medvetanden »värdenas rätta rangordning».

*Sammanfattning.* En betraktelse av ordningarna »nerifrån» ger vid handen, att olika mänskliga drifter ligga till grund för och medbestämma de olika ordningarna. Frågan är å ena sidan, om och hur den av »ordningsteologerna» omdiskuterade *synden* i ordningarna sammanhänger med detta förhållande, å andra sidan om några naturliga sedliga *bud* på detta sätt implicite bli medsatta i resp. ordning. Svaret är: 1. Synden ligger icke i ordningarna själva eller i deras mer eller mindre driftmässiga grund, men *uppenbarar* sig i driftfunktionernas kaos, som sedan i sin tur vanställer ordningarna och av dem gör oordningar; synden själv ligger i jagiskheten. 2. Ordningarna och den drift- och sakvärld de representera äro inga avtonoma, egenlagmässiga storheter, utan närmast blott *material och verktyg*, som vänta på order och ledning »utifrån». Hur mycket av sådan order och ledning som ligger preformerad, liksom väntande på utlösning »inuti» den enskilda ordningen och driftsfären, är icke gärna möjligt att i varje fall fastställa; olika livsområden torde här ge olika tydliga svar. Säkert är, att utan Ordet och tron äro de alla till sist redlösa och hotas de med ordningsdämoni och ordningsanarki. Endast Ordet-tron kan bringa livsfunktionerna och ordningarna i deras rätta, sakliga läge. Tron är icke kristen tro, om den icke innehåller en *ansats* till sådan

<sup>1</sup> Sammanställningen Franciskus-Innocentius är hämtad från den amerikanske teologen Reinhold Niebuhr, vars båda arbeten *Moral man and immoral society*, 1932, och *An interpretation of Christian ethics*, 1936, från andra utgångspunkter och frågeställningar innehålla värdefulla bidrag till här behandlade tema.

saklighet i de olika drift- och livsfärerna, eller ett försök att göra sig till centralfunktion i människan, omkring vilken hennes övriga livsfunktioner vilja ordna sig såsom kring ett ledande centrum. Tron som »livsfunktion» motverkar så det kaos i driftlivet, som hotar ordningskosmos med anarki och dämoni. Men denna »trofunktionens» ordnande förmåga i det mänskliga driftlivet, resp. ordningskosmos, är icke den enda väg, på vilken Ordet ingriper ordnande i det mänskliga livet. Det kan också ingripa direkt, liksom med förbigående av människornas trofunktion. Den uppenbarade sanningen, den evidenta högre livsprincipen, som, en gång uppenbarad, av människan »igenkännes» såsom sann och genom själva sin inneboende sanning överbevisar henne om sin rätt, har en egendomlig förmåga att sätta sig igenom *trots* människorna, att rent av taga själva människornas egoism och självhävdelse i sin tjänst och göra dem till sina verktyg för skapande av bättre ordning och humanare förhållanden. Så »kringgår» Ordet i sin ordningsskapande verksamhet på sätt och vis själva tron. Å andra sidan är denna Ordets verkan, med förbigående av kristendomens subjektiva förverkligande i de enskilda människornas liv, beroende av att det uppenbarade högre livet och sanningen däri verkligen fortfar att vara uppenbar och stå där levande för människors ögon och fortfar att väcka skamkänsla, där den kränkes. Men denna fortsatta uppenbarelse av sanningen och Ordets förmåga att överbevisa är för sin existens beroende av levande enskilda kristna människor, som verkligen levandegöra kristendomen i sina egna liv. Sådana enskilda människor av hög andlig resning, som genom sitt väsen och vara kunna präglade andan i en hel folkgrupp och avgörande påverka en hel kulturs ethos och sedliga reaktionsförmåga, äro till sist den viktigaste betingelsen för ordningens vidmakthållande eller återställande.

# BÖNDAGARNA UNDER REFORMATIONSTIDEVARVET

AV DOCENT SVEN KJÖLLERSTRÖM, LUND

I sin undersökning, Om norrländska kyrkostadgar, har Emanuel Linderholm meddelat en del viktiga fakta om böndagarna under 1500-talet, särskilt veckoböndagarna.<sup>1</sup> I sitt stora, till julen utkomna arbete, Kyrkans heliga år, har Gustaf Lindberg även behandlat de olika böndagarna, nämligen gångdagarna, storböndagarna och veckoböndagarna. Då Lindberg emellertid för reformationstidevarvet i stor utsträckning följt Baelter och de hos honom förekommande litteratur- och källhänvisningarna och så gott som fullständigt förbigått det otryckta materialet, behöver hans framställning på väsentliga punkter kompletteras.

Den reducering av antalet helgdagar, som kan spåras i perikopregistret i NT av 1526 och varom beslut fattades på Örebro möte 1529, ledde under 1530-talet endast i en del stift till några praktiska resultat. Georg Norman försökte visserligen att åstadkomma enhet och uniformitet i kyrkoväsendet, men hans »festkalender» har säkerligen aldrig blivit följd. Den var alltför radikal. Följden härav blev en tämligen allmän förvirring ifråga om helgdagar. På herredagen i Arboga 1546 togo biskoparna upp frågan. På grund av böndernas tvistemål om helgdagarna borde, anmärkte de, »itt almenneligit bodh» utfärdas, och antalet helgdagar på så sätt fixeras.<sup>2</sup> Något dylikt påbud är emellertid icke känt, och förvirringen fortsatte. Denna synes också ha sträckt sig till de medeltida böndagarna, dies rogationum, hos oss kallade gångdaggar. Dessa böndagar, som firades söndagen vocem jocunditatis samt nästföljande måndag och tisdag, omnämns i perikopregistret i NT 1526 men förekomma icke i artikeln om helg-

<sup>1</sup> KÅ 1911 s. 15 ff.

<sup>2</sup> SRA I: 2 s. 462.

dagar i Normans Articuli ordinantiae eller den svenska översättningen härav. I den tredje artikeln föreskrives emellertid, att litanian skall läsas även om gångdagarna.<sup>1</sup> Norman räknar sålunda med dessa gångdagar, men det är tvivel underkastat, om de under 1540-talet allmänt firats i Sverige. De av Gustav Vasa 1544 påbjudna årliga böndagarna torde åtminstone delvis ha bidragit härtill.<sup>2</sup> De skulle dock snart åter bli en fast institution.

Den 17 maj 1552 skrev nämligen konungen till ärkebiskop Laurentius Petri och uppmanade honom att på grund av »thenne svåre plåger» förmana menige man till syndabot och »idkelige» böner till Gud. Han skulle också förmana prästerna att göra detsamma. Dessutom skulle han »nu opå thenne tijd um åredt holle bönedager».<sup>3</sup> Enligt Lindberg skulle Gustav Vasa genom denna skrivelse ha gett befallning om firandet av storböndagar. »Har konungen månne här», skriver Lindberg, »vänt sig till ärkebiskopen för att genom hans förmedling pålysa böndagarna?» Denna tolkning av det kungliga brevet av den 17 maj är säkerligen oriktig. Med all sannolikhet ha liknande skrivelser avgått till alla stiftschefer, och de böndagar, som här avses, äro otvivelaktigt gångdagarna. Hade konungen tänkt på dessa extra böndagar, kunde han näppeligen ha skrivit »nu opå thenne tijd um åredt», alltså icke blott 1552 utan även i fortsättningen. De extra böndagarna blevo emellertid icke under 1500-talet någon fast institution, men väl gångdagarna. Under 1552 skulle dessa enligt gammal tradition firas 22, 23 och 24 maj. På dessa böndagar passa orden »nu opå thenne tijd um åredt». Genom den kungliga skrivelsen av den 17 maj 1552 ha faktiskt de medeltida gångdagarna officiellt påbjudits i vårt land. I en odaterad stadga, den äldsta versionen av kapitlet om helgdagar i KO av 1571, förmodligen tillkommen ungefär samtidigt med det kungliga brevet, heter det också: »Bönedagarne eller gånge-dagarne hålles sondagen vocem jocunditatis sampt medt måndagen och tisdagen».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Lindberg, a. a. s. 452.

<sup>2</sup> Jfr härom mera i fortsättningen.

<sup>3</sup> GR 23 s. 273 och Lindberg, a. a. s. 482.

<sup>4</sup> Denna stadga, som refererades av Holmquist i Svenska kyrkans historia III: 1 s. 341 och sedan avtryckts, tyvärr med en del felaktigheter, av Färnström i Om källorna till 1571 års kyrkoordning s. 166, omnämnes icke av Lindberg.



Gustav Vasas påbud kan sägas ha bekräftats av Erik XIV. På grund av den rådande otjänliga väderleken och »liet monge swinne och farlige lägenheter» avsånde Erik den 21 april 1563 en cirkulärskrivelse till rikets biskopar angående dessa böndagar. »Och effther the bönedager, som nu tilstunde», skriver konungen, »äre för then schull vptagne, ath mann tå pleger komme tillsammans i församlingen till ath bidie och åkalle Gud vm alle nödtorffther, synnerligen thet som mann förnimmer mesth ware aff nöden. Therföre är vår gunstige wilie, ath I lathe tilseije presterne vdi edert biscopzstift, thet the wid hwar sochnekyrke begynne thenn 16 dagh maij samme bönedager, såsom och samme tiid eliest ther till äre förordnade.» Man skulle under dessa böndagar framför allt bedja om »enn torfftelig wederlek», »vm freed och roligheett» samt om lycka och seger mot rikets fiender.<sup>1</sup> År 1563 inföll söndagen vocem jocunditatis den 16 maj. Med full rätt kunde därför Laurentius Petri i sin KO skriva: »Bönedagarna . . . hållas på then tijdh som waant är, nemliga, Söndagen, som kallas (vocem iocunditatis) sampt medh Måndaghen och Tidzdagen näst föliande.»<sup>2</sup>

Gångdagarna ha nu blivit en fast institution, och under kriget mot Ryssland kunde Johan III den 15 april 1573 tillskriva rikets biskopar och ålägga dem att »så bestelle med clerkeriidt, att the vdi the bönedagar, som nu tillstundhe», förmana folket till tacksamhet mot Gud för hans stora välgärningar och samtidigt bedja »vm en torfftelig wäderleek så och vm ett gott fruchtsampt år och vm allt annet meere, som Sverigis riike kan komme till gagn och longligitt biistonnd».<sup>3</sup>

Med anledning av detta kungliga brev skrev Laurentius Petri en cirkulärskrivelse till prästerskapet i ärkestiftet. Skrivelsen, som föreligger i ett samtida tryck, daterat den 24 april 1573,<sup>4</sup> översändes till prästerna samtidigt med en kopia av konungens brev. I denna sin

<sup>1</sup> Riksregistraturet. RA.

<sup>2</sup> KO 1571 Diakonistyrelsens edition s. 109. Jfr bestämmelserna på synoden i Åbo 1573. Årsböcker i svensk undervisningshistoria 1929: Folkpedagogiska stiftsstatuter I s. 58 f. På synoden i Linköping 1594, varvid frågan om helgdagarna diskuterades, fastställdes: »Tres Dies post Dominicam Rogationis teneamur sanctis & diligentibus precibus consumere unanimiter, et ad Eleemosynas, liberali manu tribuendas cohortari.» H o l m s t r ö m, Linköpings domkapitels arkiv s. 146.

<sup>3</sup> Riksregistraturet. Gångdagarna inföllo 1573 den 26, 27 och 28 april.

<sup>4</sup> Collijn, Sveriges bibliografi intill år 1600 2 s. 424 f. Omtryckt av T r o i l i i n i Skrifter och handlingar 5 s. 243 ff. Här citerad efter sistnämnda tryck.

»troligha förmaning» riktar ärkebiskopen en enträgen vädjan till sitt prästerskap att på allt sätt försöka förmå sina åhörare »til at bekenna hoos sikh Gudz welgernerig, och therföre medh glädhe tacka honom». Men de skola också låta folket förstå, »at tacksäyelse som Gudhi skola behaga, stå icke i orden allena . . . uthan thessa tacksäyelse skola gå vthaff itt ödmiukt hierta, och sedan bewijsa sikh medh sielffua wercket vthi så mätto, at man sikh beflijtar om Gudz helgha bodh, flyr synd och skam, och alt thet ondt är». Dessutom skulle de predika bot och bättring och mana allmogen till bön, »ty j weten sielffue at tacksäyelse och bön pläggha altijdh fölias åt».<sup>1</sup>

Till ritualet på böndagarna hörde i främsta rummet litanian. I KO skriver också Laurentius Petri: »På samma dagar (d. v. s. gångdagarna) skall man hålla almenneligha böner, såsom här tilförenne anteknat är, och sedhan gå til sitt arbete igen». Laurentius Petri syftar här på framställningen i kapitlet »Om Litanian», där han ger särskilda anvisningar för bruket av litanian på söckendagar, varvid han tydligen även tänker på gångdagarna. Ritualet är följande: En svensk psalm: Aff diupsens nödh, Förbarma tigh Gud öffuer migh eller någon liknande. I predikan, som härefter följer, skall prästen beröra »theu åliggande nödh, som på färde är».<sup>2</sup> Till sist litanian med kollekt.<sup>3</sup> I det för det kyrkliga lagstiftningsarbetet under 1600-talet grundläggande kyrkolagsförslaget av 1608<sup>4</sup> ha dessa bestämmelser medtagits oförändrade.

Ärkebiskopens ovan refererade föreskrifter återfinnas emellertid redan i de bestämmelser, som Georg Norman utfärdade med anledning av de av Gustav Vasa 1544 påbjudna extra böndagarna eller storböndagarna, som de kallades under 1600-talet och om vilka här även ett ord skall sägas.

<sup>1</sup> Sitt brev slutar ärkebiskopen med att erinra om att de böndagar, »som vptagne äro, moste än nu så bliffva håldna». De böndagar, som här åsyftas, äro veckoböndagarna, varom mera i fortsättningen.

<sup>2</sup> Jfr de citerade kungliga skrivelserna av 1552 och 1563.

<sup>3</sup> KO 1571 s. 101. Jfr Rodhe, Svenskt gudstjänstliv s. 227 f. och Lindberg, a. a. s. 453. Om texterna i perikopregistret i NT 1526 se Lindberg, a. a. s. 452.

<sup>4</sup> Utgivet av Piltz i Skrifter utg. av kungl. humanistiska vetenskapssamfundet i Lund 1935. Detta förslag omnämnes icke av Lindberg.

Då Gustav Vasa den 8 juli 1544 från Linköping utfärdade ett öppet mandat om firandet av åtta extra böndagar, »sedenn tette vårt öpne breff läsit och förkunnat är», åberopade han härför »en god, gammel och brukelig plägseedt».<sup>1</sup> För samtiden torde emellertid detta påbud ha inneburit en nyhet. I de till rikets biskopar den 10 juli<sup>2</sup> översända bestämmelserna om sättet för dessa böndagars firande föreskrevs också: »Ähr och så ganske rådeligit och för nöden, at thet gifz Almogen tillkenne vdi Predichan, Hwarföre sådanne Ceremonier eller gemene bönedagar ähre pålagde och gillade här i Rijket».

Med rätta framhåller Lindberg, att Gustav Vasas mandat om böndagar av den 8 juli 1544 kan sägas utgöra »utgångspunkten för hela den efterföljande traditionen».<sup>3</sup> Han kunde emellertid också ha tillagt, att den numera brukliga seden, att ärkebiskopen på konungens anmodan författar några »maningsord», tillämpades första gången 1544. I brevet av den 10 juli talas nämligen icke blott om själva böndagsplakatet utan också om »the andre ther hosz j ordning författede articler». Dessa voro skrivna på latin och innehöllo uppgifter om de texter och ceremonier, som skulle brukas vid gudstjänsten under dessa böndagar. Funnes det några »groffwe, plumpe och olärde prester», skulle artiklarna översättas till svenska för dem, skrev konungen.

Dessa »artiklar» finnas också bevarade i svensk översättning<sup>4</sup> och ha otvivelaktigt författats av Georg Norman.<sup>5</sup> Normans »maningsord» äro i främsta rummet riktade till prästerna och utgöra de äldsta kända anvisningarna för storböndagarnas firande.<sup>6</sup>

Efter ringning med storklockan kl. 8 f. m. skulle gudstjänsten börja med psalmen: Nu ware oss Gudh miskundeligh, varefter predikan skulle följa. Efter denna skulle litanian sjungas eller läsas samt därefter »någen gudeligh Collectha för korn och kernes lychsalige till-

<sup>1</sup> Det tryckta mandatet är daterat den 8 juli 1544. Collijn, a. a. 2 s. 133 f. Kopian i GR 16 s. 379 ff. däremot den 8 juni, vilket säkerligen är felaktigt.

<sup>2</sup> GR 16 s. 481 f. Denna skrivelse är ställd till ärkebiskopen, men det är uppenbart, att de övriga stiftscheferna fått liknande.

<sup>3</sup> a. a. s. 481.

<sup>4</sup> Aktstycket är tryckt av Thyselius i Handlingar rörande Sverges inre förhållanden under konung Gustaf I, 2 s. 230 ff.

<sup>5</sup> Norman var vid denna tid i Linköping. GR 16 s. 409.

<sup>6</sup> Lindberg (a. a. s. 484) nämner först de av Johannes Matthiae utfärdade bestämmelserna för böndagarnas firande.

wext, effter som hwar och en Christen Predichant, ther så sker teches»; vid gudstjänsterna skulle också upptagas offer.

Ganska utförligt uppehåller sig Norman vid predikan, som han tydiligen främst intresserar sig för. På de fyra första böndagarna skulle prästerna predika om »then sannskyllige och förskrächelige Gudz wrede emot Synden och wår förherdede ondsko» och belysa detta med exempel ur Skriften. I de fyra följande predikningarna skulle de tala om »lyffpens krafft och wilchor». Prästerna skulle också beröra orsaken till dessa böndagar, förklara litanian och förmana folket till offervillighet.

Förutom talrika hänvisningar till lämpliga bibelcitater och en kort utläggning av dessa har Norman också författat en »tillämpning», som prästerna säkerligen i stor utsträckning direkt läst upp för sina åhörare. I denna tillämpning skrär Norman sannerligen inte orden: »I förachte», heter det, »Gudz sanferdige rene ordh, gifwendes mere macht ogudachtige Ceremonier, än the sanferdige som nu skeer medh Sacramentzens bruch . . . Ja i ähre Mandråpäre, arge belackare, horkarler, Bolere, Okyske, orenlifwede, sölandes eder både Natt och dag i drych och swalgh.»

Det var ursprungligen meningen, att böndagsinstitutionen skulle bli permanent. I fortsättningen skulle nämligen dylika böndagar firas under fyra dagar varje år, »hwar effther thenn annen . . . påå hwicken tijdt wåre Biscoper, Ordinariet, och andre andelige Tillsynesmenn, medt wår wilie och samtyckie, sådant på thet lägligste och beqwemligste föreseendes och påbiudendes warde».<sup>1</sup> Det var alltså biskoparna, som i samråd med konungen skulle fastställa tidpunkten för de årliga böndagarna. Vid herredagen i Arboga 1546 begärde också biskoparna, att beslut skulle fattas om tiden för dessa böndagars firande.<sup>2</sup> Vad konungen svarat härpå är ej känt. Storböndagarna blevo under 1500-talet icke någon fast institution, och när konungen nästa gång, d. v. s. 1552, tillskrev biskoparna om böndagarna, gällde det gångdagarna.<sup>3</sup> Först 1557 påbjöd Gustav Vasa åter firandet av extra böndagar. På årets sista dag skrev han till samtliga biskopar i riket och

<sup>1</sup> GR 16 s. 382.

<sup>2</sup> SRA I: 2 s. 462.

<sup>3</sup> Se ovan s. 25.

uppmnade dem att för olika »farlighe lägenheter skuldh, som man udi sanningh förnimmer practiceres och för hender haffves emott för:ne vårt fäderneslandh Sverigis riike», betänka och överväga sådana lägenheter, »och seden medh gudelige böner hielpe till att förekomme sådane jemmer och farligheter, som vij svenske mykedtt bliffve hotede medh». Biskoparna skulle därför flitigt tillhålla sina sockenpräster att förmana »sijne socknebönder till rätt gudzfruchtan och åkallan, tesliges till lydno och hörsamhett emott theris rette öffverhett, sammelunde att alle mann måtte troligen biidie then alzmechtigeste Gudh, att han ville värdiges unne och förläne oss i thette riike Sverige endrecht, friidh och rolighet . . .» Konungen överlät emellertid till biskoparna att närmare bestämma, hur det hela skulle ordnas, men befallde samtidigt, att de med det första skulle låta honom veta, »huru her um . . . beställt bliffver».<sup>1</sup>

Om de överläggningar, som ned anledning av denna skrivelse blivit förda, är intet känt, men väl resultatet, som också kom att bjuda på en nyhet i böndagarnas historia. Den 20 jan. 1558 förelåg ärkebiskop Laurentius Petris cirkulärskrivelse: »Förmaning til Clerkerijt samt medh menige man om Boot och bättring och almenneligha böner.» Skrivelsen, som är ställd till prästerskapet i ärkestiftet, blev genast befordrad till trycket.<sup>2</sup>

I motsats till tidigare praxis med några på varandra följande böndagar skulle denna gång alla söndagar från brevets datum till påsk firas som särskilda böndagar. Denna förändring, varigenom således antalet helgdagar icke ökades, har säkerligen sin grund i konungens bekanta patent av den 20 juli 1555, där han bl. a. även riktar en skarp kritik mot »onyttige helge dagar».<sup>3</sup> Ärkebiskopen motiverar också förändringen med att menige man »skal nepliga haffua tidh såledhes gå til kyrkio» — »tyckes för then skul likast wara, at man tagher Söndagarna til samma Bönedagar».

<sup>1</sup> GR 27 s. 221 f. I sin redogörelse för böndagarna 1558 följer Lindberg (a. a. s. 482) Baazius' referat av Laurentius Petris tryckta skrivelse till rikets prästerskap. Såsom av det anförda kungliga brevet framgår, har initiativet till böndagarna icke utgått från ärkebiskopen såsom Lindberg menar utan från konungen.

<sup>2</sup> Collijn, a. a. 2 s. 241 ff.

<sup>3</sup> GR 25 s. 270.

Liksom Norman i sin skrivelse av 1544 ger ärkebiskopen ganska utförliga direktiv rörande prästernas förkunnelse. Han berör först tidens många synder och laster, »nemliga/ swalg och dryckenskap/ hoor och moord/ affwund och ilwilia/ list och skalkheet/ högferd/ girugheet/ haat/ kijff/ trättor» och förakt för Guds ord, varav följden har blivit Guds stränga straff i form av »allahanda plågor/ slika som Gud på thenna onda och olydiga werldena leggia plågar . . . Ty thet achtar Gud intet at wij haffue hans ord/ och låte kalla oss Christna eller Euangeliska/ huar wij intet skicka oss ther effter.» Det gäller därför att i tid förekomma och blidka Guds vrede och mana folket till bot och bättring. Detta skulle först och främst ske genom att ur Skriften anföra exempel på hur Gud »swårligha wredgas öffver syndena/ och henne med så gräseliga plågor straffa will». Sedan prästerna på detta sätt undervisat folket »om Gudz wredhe och grymheet öffuer syndena/ och ther med hoos them någhor förfärelse kommet til wägga», skulle de på samma sätt tala om och anföra exempel på Guds mildhet och stora nåd mot dem, som bättra sig. Vidare skulle de förmana sina åhörare till bön, rätt bättring och hörsamhet och lydnad mot överheten. Efter predikan skulle litanian »samt mz sijn Collecta» sjungas eller läsas. I städerna, där predikningar höllos flera dagar i veckan, skulle samma sätt tillämpas, och före predikan en eller två lämpliga psalmer sjungas. I stället för den sedvanliga bönen efter litanian, förmodligen: »O Herre alzmechtige Gudh/ som thet fattigas suckan icke försmår»,<sup>1</sup> kunde prästerna använda en annan, som ärkebiskopen medtagit i cirkulärskrivelsen.

Den ärkebiskopliga skrivelsen har rönt stor uppskattning av Gustav Vasa och Karl IX och blev omtryckt både 1558 och 1607, men då ställd till hela rikets prästerskap.<sup>2</sup>

I denna version uteslöts emellertid den punkt, som handlar om allmogens klagomål mot de kungliga befallningsmännens övervåld och åtgärderna häremot och punkten om konungens egna mandat om »åkerdijkning, ängerödning, humble gårdar at leggia och annat sådant». En del härav upptog konungen själv i sitt tryckta patent av den 28 febr., vari han omnämner sitt påbud om böndagarna och manar folket

<sup>1</sup> Jfr nedan s. 35, not 4.

<sup>2</sup> Collijn, a. a. 2 s. 242 f. Jfr nedan s. 37.

att rätta sig efter prästernas predikan och kristliga förmaningar, »på thet Gud alzmectig sådane straff och rijss . . . nådeligen oss ifrå vende ville, och vij alle Sverigis rijkis inbyggere måtte leffve i Gudz fruchten, frid och roligheet, och såsom the rätte christne skicke vårt leffverne både emoot Gud och menniskier lönligen och uppenbarligen etc.».<sup>1</sup>

Den år 1558 för första gången tillämpade principen att till extra böndagar förordna alla söndagar under en viss bestämd tid av året eller också blott en enda söndag kom att tillämpas ända till 1612, dock med ett viktigt undantag.

Erik XIV var lika litet som sin fader någon vän av de många »onyttiga» helgdagarna, och på riksdagen i Stockholm 1562 fastställdes, att de som höllo sådana »förargelsedagar», skulle bliva strängt straffade.<sup>2</sup> Till dessa »onyttiga» helgdagar räknade emellertid Erik icke storböndagarna.

Under kriget med Danmark lät nämligen Erik XIV den 20 okt. 1565 från Jönköping utfärda en skrivelse till rikets biskopar, vari han först erinrar om erövringen av Varberg, varigenom svenskarna hade »en ganska welbelägen hampn wid Westersiön igen inbekommitt» och därför kunde få »tilförningh hijt in j rijket på saltt, klädhe och andre nödtorfftige partzelar etc.». Biskoparna skulle därför förehålla sina präster att »på thet flijteligeste giffue then menige man sådana lägenheter tilkänna och them [till] bootferdigitt leffuerne och tacksamheet förmane, så att the Gudh innerligen bidie om nödtorffthigh hielp och bijståndh til att göra wåre fiender affbreck och ytterligare bijstandh». I krigets spår hade emellertid följt en »besmittelig sjukdom», ett Guds straff mot ett otacksamt folk. För att nu tacka och lova Gud för hans välgärningar och samtidigt göra bot och bättring och avvända Guds vrede hade konungen förordnat »någre almenne lige bönedagar öffver heela rijkett», då prästerna skulle förmana folket »till sanferdigh booth och bettring och att alle man Gudh innerligen bidie och åkalle, att han werdes låthe thetta krijgh komma till en godan enda, så och thette pestilentiae straff oss nådige iffrå taga». Böndagarna skulle taga sin början första söndagen i advent »nu nest-

<sup>1</sup> GR 28 s. 74.

<sup>2</sup> SRA II:1 s. 61. Jfr Lindberg, a. a. s. 429.

kommandes och sedan hållas vthi tuå dagar nest efter såsom en gammul och christeligh plägseedh i sådana fal warit haffver». I god tid skulle prästerna underrätta sina åhörare om dessa böndagar, så att ingen utan laga förfall dristade sig att vara borta »iffrå församlingenne, när sådana almennelige bönedagar hållas, så frampt then som thet gör icke skal bliffua straffat såsom thenne wår budh och befallningh öffuerträder». Biskoparna ålades också att föreskriva prästerna »någott wijst sätt, huru thee sådana bönedagar fruchtsamb- ligan hålla och theras åhörare till christeligh booth och bättringh rettzligen förmana skole».

Vårt intresse knytes givetvis i främsta rummet till denna sista befallning och det sätt, varpå biskoparna utfört densamma. Från tvenne stift, Skara och Uppsala, äga vi underrättelser härom.

Skarabiskopen Erik Svart utfärdade den 8 nov. 1565 en cirkulärskrivelse till »the godhe mähhn kyrkepresterne ij Vermeland», vari han närmare utvecklar de synpunkter, som redan förekomma i konungens brev. De enda föreskrifterna om sättet för dessa böndagars firande äro, att prästerna »effther predican hvar helghe dagh, så lenge som thesse förnemnde plåghetijdher for handenne ähre»,<sup>1</sup> skulle bruka »the svenske letanier och bequeme collecter». Dessutom skulle de förmana folket att ge allmosor, »hvadh och så myckitt theres macht aff en good wijllie tijllåther». Dessa allmosor skulle kyrkovårdarna med prästernas vetskap sedan utdela bland »hwssfattigt folck» eller insända dem till hospitalen.<sup>2</sup>

Av långt större intresse är den cirkulärskrivelse, som ärkebiskop Laurentius Petri bifogade den kungliga skrivelsen. Den är daterad den 19 nov. 1565 och ställd till ärkestiftets präster. Ärkebiskopen berör först det rådande tidsläget: kriget, dyrtiden och pesten, allt tydliga tecken på Guds stränga vrede, som måste »till mildheet och en nådeligh förskoningh bögdh och förwandlatt wardha». Prästerna skulle därför utan försummelse liksom »trogne wäcktare eller wårdmän

<sup>1</sup> Denna bestämmelse om tiden har intet stöd i konungens skrivelse.

<sup>2</sup> Skrivelsen finnes bland Opsnappede Svenske Breve 1559—1573 i Danske Rigsarkivet. Samtliga akter om böndagarna 1565 finnas omnämnda i min avhandling, Striden kring kalvinismen i Sverige under Erik XIV s. 250.



vpuecka folkitt vthi thenna farligha lägenheter till rättsinniga bettringh och innerliga böner till Gudh».<sup>1</sup>

Böndagarna skulle, skriver Laurentius Petri, »aldeles på samma tijdh hallas som copien aff kungl. maj:ts breeff vtuisar». Men om hans brev icke skulle nå fram i rätt tid »til the orther i Norlanden, som lengst äro beläghne», då skulle de i stället för första söndagen i advent hållas andra, tredje eller fjärde, »hwilken thera the först må kunna», samt naturligtvis följande måndag och tisdag.

Samtidigt översände ärkebiskopen i enlighet med konungens skrivelse ett ritual, som prästerna skulle följa under dessa böndagar. Det har till överskrift: »Ordo caeremoniarum in his diebus praecum seruandus». Då detta är det äldsta kända, mer utförliga ritual, som skulle brukas under storböndagarna, är det förtjänt att i detta sammanhang ägnas en närmare uppmärksamhet.

Söndagen före de nämnda böndagarna skulle prästerna kungöra dessa »för theras sochnafolk och flijteligha hålla them före kungl. maiestetz mandat» och samtidigt förmana folket att under böndagarna »skicka sig gudliga», komma fastande till kyrkan och ha de fattiga i åtanke och lägga sin »hielpenningh» i hatten eller på altaret, »ty till rettsinnigh bettring hörer nöckterheett, bönen och almosan». Folket borde också bereda sig att gå till Herrens nattvard.

Efter dessa mera allmänt hållna föreskrifter följer detaljerade bestämmelser för hur gudstjänsten skulle förrättas på de tre böndagarna.

Vad gudstjänsten i sin helhet beträffar, så föreskriver ärkebiskopen, att denna på de båda första dagarna, söndag och måndag, främst skall präglas av botstämning. Då skall man sjunga, läsa och predika »mest de poenitentia». I tisdagens gudstjänst däremot skall bönen vara det ledande motivet.

Söndagens högmässa skall helt och hållet förrättas på svenska. Som introituspsalm skall brukas psaltarparafrasen — det är överhuvud taget mest sådana psalmer, som föreslås —: Aff diupsens nödh, varefter följer: »Kirie et glorificationes solito more» eller ock psalmen: Alleneste Gudh i himmelrijk. Som första kollektbön — »prima collecta» — föreskrives: Barmhertige Gudh och himmelske Fadher.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ärkebiskopen hänvisar här till sin förra skrivelse.

<sup>2</sup> »Hon står», skriver ärkebiskopen, »i psalmebokena medh thenne titil Om

Dagens episteltext skall ersättas med Jeremia 18:7—12. Gradualpsalm skall vara: Vthan Herren faller oss till. I stället för dagens evangelium läses början av Lukas 13,<sup>1</sup> varefter som »invocatio» eller vad vi kalla predikstolspsalm följer psalmen: Nu bidie wij then helge And.<sup>2</sup> Med ledning av den lästa evangelietexten skall prästen sedan i sin predikan »väl tracktera» »locum de poenitentia» och efter denna förmana folket »ad publicas praeces»; härefter »lääs man vp generalem confessionem».<sup>3</sup> Sedan följer litanian »cum collecta immediati sequenti».<sup>4</sup> Den härefter föreskrivna andra kollektbönen — »secunda collecta in fine missae» — skall handla om sakramentet och följas av en annan bön »de pace, som begynnas såå: Alzmechtige Fadher, ewighe Gudh».<sup>5</sup> I övrigt skall själva nattvardsmässan förrättas på sedvanligt sätt, men med ett tillägg: »pulsus pacis, ad quem omnes orent Deum pro pace».

Måndagens gudstjänst skall börja med psalmen: O Herre Gudh bete thin mackt.<sup>6</sup> Sedan läser prästen »öffuerliudt in pulpito eller elies ther han wel höres» hela 5 eller 8 kapitlet hos Jesaja. Härefter sjunges åter en psalm, nämligen: Herre hoo skal ewinnerligh, följd av »psalmus inuocationis»: Nw bidie wij. Evangelietexten på denna dag skall hämtas från Matteus 11:16—25. Gudstjänsten efter predikan skall förrättas som på söndagen, men efter litanian läses den andra näst följande bönen, tydligen: O Herre Gudh himmelske Fadher.<sup>7</sup> Sedan sjunges: Förläne oss Gudh »cum sua collecta de pace».<sup>8</sup> Gudstjänsten skall avslutas med »solennis benedictio, addito pulsu pacis».

syndernes förlåthelse.» Härmed åsyftar Laurentius Petri tydligen den bön, som återfinnes i Een liten bönebok i 1567 års katekes fol. f<sub>2</sub> f.

<sup>1</sup> Hänvisningen till begynnelseorden är i avskriften felaktig.

<sup>2</sup> Jfr Rodhe, a. a. s. 101 f.

<sup>3</sup> Jfr Rodhe, a. a. s. 113 ff.

<sup>4</sup> Den åsyftade bönen är säkert den som återfinnes i handboken 1557 och i Een liten bönebok i 1567 års katekes (fol. G<sub>3</sub>) och börjar: O Herre alzmechtige Gudh.

<sup>5</sup> Messan på swensko 1557 fol. q 2 f. och Een liten bönebok i 1567 års katekes fol. f<sub>2</sub>.

<sup>6</sup> Denna psalm har således tydligen ingått i 1549 års psalmbok. Jfr Liedgren, Svensk psalm och andlig visa s. 124 ff.

<sup>7</sup> Handboken 1557 och Een liten bönebok i 1567 års katekes fol. g<sub>4</sub>.

<sup>8</sup> Jfr Liedgren, a. a. s. 100.

För tisdagens gudstjänst föreskriver ärkebiskopen, att den skall börja med psalmen: Fader vår,<sup>1</sup> fortsätta med läsningen av det ena av de föreslagna kapitlen ur Jesaja, d. v. s. det 5 eller 8, sedan med psalmen: Gud ware oss barmhertig och »strax» härefter med invokationspsalmen: Nu bidie wij. Evangelietexten, som på denna dag »tracteras skall, må wara thet styckitt Marci 11: Jesus swarade och sade till them etc. then paragraphum vth i endan och inthet meer (d. v. s. Markus 11: 22—25). Caetera omnia vt in die proxime precedenti.»

Sina föreskrifter om böndagarnas firande avslutar ärkebiskopen med dessa ord: »Haec omnia fieri debent cum ea animi pietate, quam decet habere homines christianos. Sit ergo Deus nobis propitius, nec spernat preces nostras.»<sup>2</sup>

Böndagarna 1565 kunna sägas avsluta det medeltida skedet i böndagarnas historia. Efter denna tid finnas inga exempel på att några dagar i följd utvalts till bot- och böndagar. Alla böndagar, som förordnades efter 1565 och före 1612, förlades till sön- och helgdagar. Denna förändring innebär icke blott en eftergift för de synpunkter, som anförts i ärkebiskopens cirkulärskrivelse om böndagarna 1558,<sup>3</sup> utan sammanhänger säkerligen med införandet av de s. k. veckoböndagarna, varom mera skall talas i fortsättningen. Först måste dock något sägas om storböndagarna efter 1565.

Den 8 juli 1568 förordnade Erik XIV, att söndagen den 12 september skulle firas som tacksägelsedag för återvunnen hälsa.<sup>4</sup> Johan III utfärdade ofta, särskilt under kriget mot Ryssland, påbud om att en eller flera sön- och helgdagar skulle firas såsom böndagar. Sålunda befallde han den 16 september 1574 rikets biskopar att, tills fred blev sluten, hålla tacksägelse för »lycka och segervinning» samt bön om fortsatta framgångar mot ryssarna alla sön- och högtidsdagar och därvid sjunga Te Deum och andra lovsånger samt litanian med tillhörande böner.<sup>5</sup> Kriget blev emellertid långvarigt, och under åren 1577

<sup>1</sup> Denna psalm har således ingått i psalmboken 1549. Jfr *Liedgren*, a. a. s. 222.

<sup>2</sup> Avskrifter av konungens och ärkebiskopens skrivelser om 1565 års böndagar finnas i *Avskriftsamlingen* efter 1500: Kopiebok nr 22. RA.

<sup>3</sup> Jfr ovan s. 30.

<sup>4</sup> *Lindberg*, a. a. s. 483.

<sup>5</sup> Riksregistraturet.

och 1579 förnyades påbudet om extra böndagar.<sup>1</sup> Än heter det i de kungliga skrivelserna härom, att »alle messedagar», än »alle sön- och helgedagar» skulle utväljas till böndagar. Tiden anges också ganska obestämt: »såå länge kongl. maj:tz krigzfolk äre stadde i Rydzens land» eller »så lenge thenne krigzreese warer».

Det var emellertid icke blott kriget, som blev den direkta anledningen till de kungliga påbuden om storböndagar. Då någon allmän tacksägelse icke hållits under året, skrev konungen till biskoparna den 11 december 1576, så skulle de »nu på nästkommandes nyårsdag och någre söndager ther effther göre enn almenneligh tackseyelse till Gudh alzmechtigh för thenne wälsignelse, som hann thette wårt fädernes-rijke wdi thette framledne åhr mildeligen haffuer wederfhare latidt, förmanandes och ther hoos almogen till eett gudfruchtigt lefuerne så och böner och åkallann till Gudh alzmechtigh, att hann och ännu i thette tilstundende åhr och altijdh framdelis thette wårt fäderneslanndh enn godh åhrswäxt, thesligest fridh och roligheett sampt all annen wälsignelse mildeligen wärdes förläne».<sup>2</sup>

Så vitt jag kunnat finna, har Karl IX endast en gång påbjudit firandet av storböndagar, nämligen 1607.<sup>3</sup> Den främsta anledningen till denna extra åtgärd från Karls sida var otvivelaktigt Halleys komet, som enligt det tryckta mandatet av den 6 okt. var ett Guds »wredhes tekn på himmelen». Konungen lät därför omtrycka »then berömlige och Christelige Läraren» Laurentius Petris »maningsord» av år 1558 och befallde i sin cirkulärskrivelse »Erchiebiscopen/ sampt alle Biscopar/ Kyrkierdar j Ständherne/ och alle Predicanter och Lärare på Landzbygden» att följa dennes föreskrifter om böndagarna.

Det var emellertid en annan kategori av böndagar, som Karl IX

<sup>1</sup> Riksregistraturet 1577 <sup>26/9</sup> och 1579 <sup>30/7</sup>. Den <sup>30/10</sup> 1579 skrev hertig Karl till sin biskop och befallde honom, tydligen med anledning av Johans skrivelse av den <sup>30/7</sup>, att påbjuda och förkunna »öffuer alt Strängnäs sticht någre synnerlige bönedager, som wij wele ändeligen holles skole thet förste lägligit och mögeligit wore». Hertig Karls Registratur. Jfr ibidem 1580 <sup>20/9</sup>.

<sup>2</sup> Riksregistraturet. Dessutom finnas flera exempel på att påbud utfärdats om bön- och tacksägelsedagar utan att någon viss dag uppgives. T. ex. 1566 <sup>22/10</sup>, 1567 <sup>8/3</sup>, 1577 <sup>22/12</sup>, 1591 <sup>22/8</sup>, 1608 <sup>10/8</sup>. Riksregistraturet. Enligt en anteckning i Riksregistraturet skall Johan III den 1 december 1590 ha uppmanat biskoparna att var och en i sitt stift hålla »allmenne och wisse bönedagar».

<sup>3</sup> Uppgiften hos Lindberg, a. a. s. 483 noten är således ej fullt korrekt.

framför allt intresserade sig för och som han icke heller glömde i sitt mandat 1607. Man skulle, skriver han, icke blott hålla böndagar på de av Laurentius Petri föreskrivna tiderna<sup>1</sup> utan »heele Ähret omkring/ och således hwar Fredagh på landzbygden/ och vthi Städherne om Odensdaghen och Fredaghen/ eller och hwar dagh efter förbe:te (d. v. s. Laurentius Petris) Form och sätt». Det är således veckoböndagarna, som Karl IX här åsyftar.

Det är föga troligt, att de gamla faste- och gudstjänstdagarna, onsdagar och fredagar, vid 1500-talets mitt firats i vårt land på landsbygden.<sup>2</sup> Genom införande av veckoböndagar skulle emellertid under dessa dagar gudstjänst komma att firas under en lång tid framåt.

Enligt Linderholm skulle dessa veckoböndagar ha sin första upprinnelse i Johan III:s av det danska kriget föranledda skrivelse till biskoparna av den 8 okt. 1569.<sup>3</sup> Detta är knappast fullt riktigt. Veckoböndagarna gå nämligen tillbaka på ärkebiskop Laurentius Petris initiativ. Sammanhanget är följande.

Efter Sturemorden utfärdade Erik XIV den 9 aug. 1567 en skrivelse till rikets biskopar om de anfäktelser och bekymmer, som han alltsedan de olycksdiga dagarna i Uppsala haft att kämpa med. Konungen skriver: »Så vpå thett att Gudh alzmechtigh wilde ware oss för sijn käre sons förskyllann nådigh och affwende thett straff, ther medh hwar vdi sin stadh haffwer förorsakett Gudh til wrede, och på thett wij thess bättre kunde förestå vårt kongl. ämbete ... och menige Swerigis rijke ... begäre wij gunsteligen, att I thett så beställe medh presterskapet ..., att the förmane thenn menige mann ... till allwarligh boot och bettringh och ett gudfruchtigt, christeligitt leffuerne, så och till enn innerligh, alffwarligh och gudeligh böönn, att thenn alzmechtigste Gudh wilde affwende alles vår wälförtiänte straff, att wij och medh hans guddomlige bijståndh måtte bliffue styrckte till thet som våre trogne vndersåther ... till gagnn och godhe komme måtte».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Jfr ovan s. 30.

<sup>2</sup> KO:s föreskrifter om predikogudstjänster två gånger i veckan gälla endast städerna. Jfr Rodhe, a. a. s. 217.

<sup>3</sup> Linderholm, a. a. i KÅ 1911 s. 16.

<sup>4</sup> Riksregistraturet.

Med anledning av denna skrivelse utfärdade ärkebiskopen den 2 sept. ett brev till prästerna i stiftet, vari han erinrade om den nöd och farlighet, som riket på grund av den tilltagande synden alltfört befann sig i. Han bad och förmanade därför sina präster att allvarligt betänka och noga överväga »thenna högvichtighe sakena» och kalla sitt sockenfolk till bot och bättring. Var helgdag — »synnerliga om söndagarna» — skulle de »strax efter predikan» rikta särskilda förmaningar till folket samt läsa och sjunga litanian och dithörande kollektbön. Ibland kunde de också »thenna medföljande tryckte böön läsa aff predijkestoolen».<sup>1</sup>

I sitt brev förklarade emellertid Laurentius Petri, att det vore av nöden, »att pastores hålla på någon tijdh tilförende *en bönedagh vthi hwario wecko, helst freijdagen*, och haffua sitt sochnafolk förmant, att te på samma dagh komma til kyrckio fastandes. Tå må man för predijkan, som mest skal lydha om then articklen de poenitentia, siunga aff then svenska psalmeboken then psalmen: O Herre Gudh bethee tin macht; item: Aff diupsens nödh och effter predikan letanian medh sin collecta.»<sup>2</sup>

Det är av det anförda tydligt, att vi i detta brev av ärkebiskop Laurentius Petri ha den första upprinnelsen till veckoböndagarna och att dessa ursprungligen och ej »understundom»<sup>3</sup> haft karaktär av särskilda böndagar.

Det vore emellertid oriktigt att i detta brev se mera än en första ansats, och resultatet blev säkerligen också ganska magert. Detta framgår redan av den reserverade hållning, som kyrkoherden i Gävle, »ordinarius Nordlandensis», Martinus Gestricius intog till ärkebiskopens förslag. I en skrivelse till norrlandsprostarna av den 24 aug.,<sup>4</sup> vari Gestricius förmanade dessa att »troligha, alwarligha, gudfruchtliga

<sup>1</sup> Den här omnämnda bönen är förut endast känd i en anteckning av J. H. Burcus och kallas av honom: »en enfalligh böen stelt efter thenna farlige tijdhsens lägenheet. 1567». Collijn, a. a. s. 358.

<sup>2</sup> Avskrift av konungens, ärkebiskopens och Martinus Gestricius' brev (se nedan) finnes i Avskriftsamlingen efter 1520: Kopiebok n:r 22. RA.

<sup>3</sup> Lindberg, a. a. s. 458 noten.

<sup>4</sup> Brevet är i avskriften daterat: Gefflis Anno Domini 1567 die Bartolomei (24/a), men då ärkebiskopens skrivelse är daterad den 2 sept. och förutsättes av Gestricius kan dateringen icke vara riktig i båda breven, så vida icke ärkebiskopens brev till Gestricius haft en tidigare datering, vilket givetvis är möjligt.

och fljiteliga driffua tenne saken», tog han också upp frågan om veckoböndagarna. Han ställde sig emellertid ganska reserverad. Han skriver: »Om tijden till att hålla thenne bönedagh in singulis septimanis kan man icke så eientliga säija, effter att man icke weth, huru omstendigheterna begiffua sigh medh hwartt landskapett, men ther om kunne I wel samsettia sielffue, som äre i prosterijth». Den lämpligaste dagen att hålla böndag vore enligt Gestricius, när prästerna hade mest folk i kyrkan, »synnerlighe ther som är långuäghatt folk».<sup>1</sup>

Det var emellertid icke blott kyrkoherden i Gävle, som var tveksam i fråga om veckoböndagarna. Införandet av dessa har ute på landet stött på ganska stora svårigheter. Folket uteblev helt enkelt eller infann sig i mycket ringa antal vid dessa gudstjänster. Det skulle också dröja åtskilliga år och kräva många kungliga skrivelser och biskopliga förmaningar, innan veckoböndagarna blevo en fast institution.<sup>2</sup>

Det första kungliga påbudet om dessa veckoböndagar är Johan III:s redan nämnda skrivelse av den 8 okt. 1569. Johan gick emellertid ett steg längre än ärkebiskopen och påbjöd, att två dagar i varje vecka, nämligen onsdag och fredag, skulle firas som böndagar, »så lenge thette krijgh wahrer». I ett brev till biskoparna av den 25 juni 1572 erinrade konungen åter om dessa böndagar. Och förmodligen med tanke på det förestående kyrkomötet överlämnade han åt dem att bestämma, »widh hwadh sätt och schick samme bönedager hålles måge».<sup>3</sup> Även i de »propositioner», som Johan III överlämnade till ärkebiskopen vid kyrkomötet i Uppsala samma år, tog han upp frågan. Böndagar skulle hållas, skriver han, »circa tempus messis per universum regnum pro benedictione terrae et victoria belli contra moscovitam», varom biskoparna skulle underrätta sina präster.<sup>4</sup> Kyrkomötet behandlade

<sup>1</sup> Att Gestricius räknar med att prostarna fått ärkebiskopens skrivelse, framgår därav, att han beträffande texterna hänvisar till »Domini reuerendissimi vnderuisningh».

<sup>2</sup> Borsett från uppgifterna i de nyss citerade breven finnes allt väsentligt om veckoböndagarna hos Rodhe, a. a. s. 217 ff.

<sup>3</sup> Riksregistraturet 1572. Påbudet om veckoböndagar förnyades den 12 nov. 1573 och den 30 jan. 1588.

<sup>4</sup> Se om detta aktstycke min avhandling, Striden kring kalvinismen i Sverige under Erik den XIV, s. 264. En avskrift finnes även i A. 984. KB.

också frågan, men motståndet mot dessa böndagar var tydligen så stort, att man icke kunde följa det kungliga påbudet av år 1569 utan måste stanna vid en kompromiss. Beslutet blev därför, att »bönedagar skole uptagas två i hvario veku, nemplig opå söndag och opå fredag, för thesse tre plågor skuld, som är feyden emoth Ridzsen, pestilentie och dyre tidhen».<sup>1</sup>

Den tid, varunder dessa böndagar skulle firas, var således mycket vagt fixerad, och vid prästmötet i Uppsala 1573 frågade också några av prästerna, »om någon intermissio finge blifwa med Bööndagarne i Slottandene efter ther . . . alt folck kommer litet tilstedes, ofta icke flere än 3 eller 4 personer». Ärkebiskopen skall emellertid ha genmält, att intet uppehåll finge medgivas, »efter nöden är stor förhanden, wij måtte giöra vårt embete, predika och förmana, emedan wi hafwa en Nicodemum och enom Magdalenam».<sup>2</sup> Senare måste man emellertid medgiva uppehåll med böndagarna under »andtiden»;<sup>3</sup> men i kyrkolagsförslaget av år 1608 togs ingen hänsyn härtill, och på stiftssynoden i Uppsala 1611 förbjöds sådant uppehåll, »som för är vant».<sup>4</sup>

Redan före prästmötet i Uppsala i juli 1573 hade hertig Karl den 29 april på grund av »ynkeligh, selsam wederlek» befallt biskopen i Strängnäs Nicolaus Helsingus att förordna böndagar,<sup>5</sup> och i ett mandat av den 6 juni samma år påbjöd han, att i städerna skulle firas tvenne och på landsbygden en »predike- eller bönedagh hwar weke». Den, som försummade dessa böndagar, skulle straffas med böter.<sup>6</sup> Detta påbud upprepades sedan av hertigen vid olika tillfällen.<sup>7</sup>

Hertig Karls förordning om två veckoböndagar i städerna och en

<sup>1</sup> SRA I: 2 s. 441. Linderholm, a. a. i KÅ 1911 s. 16. Jfr även SRA I: 2 s. 437 och beslutet på prästmötet i Västerås 1573. SRA I: 2 s. 448.

<sup>2</sup> Hallman, The tvenne bröder . . . Oluff Petri . . . Lars Petri . . . s. 154. Om detta prästmöte och berättelsen härom se Holmquist i Svenska kyrkans historia III: 2 s. 33 och 334.

<sup>3</sup> Jfr nedan s. 42, not 1, SSA I s. 22 och II s. 12 och 24 samt KÅ 1911 Meddelanden och aktstycken s. 100.

<sup>4</sup> SSA I s. 25.

<sup>5</sup> Hertig Karls registratur.

<sup>6</sup> Hertig Karls registratur, Linderholm, a. a. i KÅ 1911 s. 16 och Lindberg, a. a. s. 483 noten. Om böterna jfr SSA I s. 9.

<sup>7</sup> 1579 <sup>30</sup>/<sub>10</sub>, 1580 <sup>26</sup>/<sub>4</sub>, 1580 <sup>26</sup>/<sub>11</sub>, 1587 <sup>15</sup>/<sub>8</sub>, 1593 <sup>10</sup>/<sub>6</sub>. Jfr även ovan s. 38 och SSA II s. 12 och 24.



på landsbygden blev bestämmande för framtiden och upptogs i 1608 års kyrkolagsförslag.<sup>1</sup>

Ovan har påpekats, att Johan III i sin skrivelse av den 25 juni 1572 överlät åt biskoparna att bestämma om sättet för veckoböndagarnas firande. I sin cirkulärskrivelse till prästerna i ärkestiftet 1567 hade, som ovan visats, Laurentius Petri givit direktiv härom, och frågan har förmodligen dryftats på kyrkomötet i Uppsala, ehuru uppgifter härom saknas. Några särskilda föreskrifter behövdes emellertid icke, sedan KO blivit antagen och förelåg i tryck.<sup>2</sup> Det dröjde dock icke länge, förrän man frångick ärkebiskop Laurentius Petris föreskrifter. Tidigast synes detta ha skett i Strängnäs' stift. På prästmötet 1584 stadgades nämligen, att Luthers katekes tillika med förklaringen skulle föredragas, »att folcked må ther vänias vidh»,<sup>3</sup> en bestämmelse, som sedan går igen i ärkebiskop Andreas Laurentii Björnrams visitationsartiklar och intogs i 1608 års kyrkolagsförslag. Enligt detta skulle två veckoböndagar hållas i städerna, och prästerna skulle då gå igenom någon av gamla eller nya testamentets böcker. På landsbygden, »hälst ther flere kyrkior äre än en», skulle hållas en böndag, och prästerna skulle då »fliteligen Catechismum och Hustafan förkunna och näst efterföljande söndagh . . . samma predikningh korteligen wprepera, när ett catechismi stycke medh Lutheri wtläggningh samt med dagens täxt [är opläsit]». Från söndagen Esto mihi till påskhelgen skulle under dessa böndagar predikas över Kristi pinas historia.<sup>4</sup>

Genom dessa bestämmelser hade emellertid veckoböndagarna förlorat sin böndagskaraktär och blivit vanliga veckogudstjänster. Denna förändring kom i sin tur att återverka på storböndagarna. Under tiden efter 1565 och före 1612 hade dessa, som ovan framhållits,

<sup>1</sup> Piltz' edition s. 30. På synoden i Uppsala 1595 beslöts, att böndagar skulle hållas om fredagen »vthan i Währandenne, Höö- och Kornandenne skal på 4 eller 5 wickor vppehållet bliffwa.» Årsböcker i svensk undervisningshistoria 1932: Folkpedagogiska stiftsstatuter II s. 3. På stiftssynoden i Linköping 1600 stadgades, att böndagar »skole ske en reso i wekan ther som vnum altare ähr och tuå resor ther tuenne altharia ähre». Holmström, Linköpings domkapitels arkiv, s. 149. Jfr också Karl IX:s mandat 1607. Ovan s. 38.

<sup>2</sup> Se föreskrifterna i KO Om litanian s. 101. Jfr ovan s. 27 och 39 f.

<sup>3</sup> SSA II s. 12. Jfr Linderholm, a. a. i KÅ 1911 s. 17.

<sup>4</sup> Piltz' edition s. 30 f.

firats på sön- och helgdagar. Härigenom hade emellertid storböndagarna åtminstone delvis förlorat sin ursprungliga karaktär. Veckoböndagarna blevo visserligen till en början ersättning för vad som förlorats. Men när sedan dessa i slutet av 1500- och början av 1600-talet blevo vanliga predikodagar, är det fullt konsekvent, att storböndagarna flyttas till onsdagar eller fredagar, att de bli allt mera regelbundet återkommande och att de återfå sin ursprungliga böndagskaraktär. Genom prästerskapets direkta ingripande kom också denna förändring till synes omedelbart efter Gustav II Adolfs tron-tillträde.

Vid riksdagen i Nyköping 1612 beslutade prästerskapet, att på konungens befallning »en nampnkunnigh och förnemblich bönedagh skall uthi alla församlingar . . . till then yttersta Januarij åhrligen hållas», och utfärdade med anledning härav föreskrifter för denna böndags firande.<sup>1</sup>

Ärligen kom dock icke denna dag att firas som böndag. I det den 29 april samma år utfärdade böndagsplakatet förklarade konungen, att den senaste böndagen »icke utan frucht affgångitt» och att därför under året tre böndagar skulle firas, nämligen fredagarna den 19 och 26 juni samt den 3 juli.

Följande år påbjöds icke någon böndag, men vid riksdagen i Örebro 1614 förklarade Gustav II Adolf, att han ämnade utlysa tvenne faste- och böndagar och därtill förordnat måndagarna den 18 april och 20 juni.<sup>2</sup> Prästerskapet ansåg emellertid de föreslagna veckodagarna olämpliga och begärde, att dessa »för tidsens och Allmogens lägenheet skull» borde ändras till onsdagen den 20 april och fredagen den 17 juni.<sup>3</sup> Denna önskan villfors av konungen.<sup>4</sup> Det blev också sedan alltmera vanligt att fira en<sup>5</sup> eller tre<sup>6</sup> allmänna faste- och böndagar på någon av veckoböndagarna, i regel fredag.

<sup>1</sup> SRA I: II: 1 s. 133. Jfr Lindberg, a. a. s. 460 och 483.

<sup>2</sup> SRA I: II: 1 s. 357 och 385 f.

<sup>3</sup> SRA I: II: 1 s. 388.

<sup>4</sup> Böndagsplakatet 9 febr. 1614.

<sup>5</sup> T. ex. 1619, 1620 och 1625 resp. fredagarna den 5 och 11 febr. samt 22 juli. Vid sistnämnda tillfälle utfärdade ärkebiskop Kennicuis sin »Vndervisningh om then almenne bönedagh, som skall hållas öfver hela rikket».

<sup>6</sup> T. ex. 1612 (se ovan); 1623 fredagarna den 25 april, 23 maj och 20 juni; 1624 fredagarna den 11 juni, 9 juli och 6 aug. Se ock Lindberg, a. a. s. 483 ff.

# TEOLOGI OCH VÄRDERING

AV PROFESSOR HJALMAR LINDROTH, UPPSALA

## I.

Det kan icke påstås, att den principiella frågan om teologi och värdering icke skulle hava aktualitet inom nutida — speciellt svenskt — teologiskt arbete och forskning. Å ena sidan föreligger en riktning, där meningarna icke blott i teologiska sakfrågor utan även i principfrågor visserligen äro skiftande, men där olika forskare dock äro fullt ense därom, att teologien, om den nu verkligen vill framträda som vetenskap, icke kan vara värderande, utan blott konstaterande. Å andra sidan föreligger en riktning, där man antingen tanklöst följer ett traditionellt förfaringsätt och i praktiken förfar värderande, i tro att man bedriver vetenskaplig teologi, eller rent av — mer eller mindre obekymrad om teologiens vetenskapliga art — principiellt hävdar, att värderingen är ett konstitutivt moment i teologiens metod. Då frågan om teologi och värdering, om den skall hava någon vetenskaplig innebörd, djupast går tillbaka på frågan om vetenskap och värdering, och då denna sistnämnda fråga icke kan behandlas utan att vi äga ett bestämt begrepp om vad som menas med vetenskap, hava vi först att framställa några principiella synpunkter därpå.

Nu är först och främst att uppmärksamma, att de strukturella synpunkterna på vetenskap och teologi äro att klart åtskilja från de psykologiska och sociologiska. Att det vetenskapliga arbetet hos den enskilde forskaren kräver vissa psykologiska betingelser, säger sig självt. Likaså är det självklart, att olika forskningsgrenar hos sina företrädare förutsätta olika psykologiska betingelser. Det kräves andra betingelser för forskning inom den högre matematiken än t. ex. inom filologien och historievetenskapen. Härtill kommer, att de olika betingelserna kunna skärpas och utökas genom metodisk skolning, träning

och övning. Det gives förvisso utbildning till vetenskapligt arbete liksom färdighet i detsamma. Och det vetenskapliga livet har såsom varje annan form av mänskligt liv även en sociologisk sida. Den enskilde vetenskapsmannen är lika litet som vilken som helst enskild människa en isolerad individ, utan han står såsom vetenskapsman med i ett sociologiskt sammanhang. Han är för sitt forskningsarbete i behov av vetenskapligt utbyte med andra forskare. Den vetenskapliga gemenskapen stimulerar ofta den enskilde forskarens arbete. Denna sociologiska sida av det vetenskapliga livet gör, att forskaren av ett visst fack lättare känner gemenskap med fackkolleger än med forskare av ett annat fack. Men även inom en viss fackvetenskap kunna på grund av olika psykologiska betingelser och olika vetenskaplig skolning och utbildning hos de enskilda forskarna grupperingar uppstå. Vissa forskare inom ett visst fack känna större frändskap med varandra än med en annan grupp av forskare, som äro bärare av väsentligen andra psykologiska betingelser för det vetenskapliga arbetet. Så finnas inom en och samma fackvetenskap olika typer av enskilda forskare och olika typer av vetenskapliga riktningar. Men alla dessa olika psykologiska, pedagogiska och sociologiska synpunkter på det vetenskapliga arbetet äro icke att förväxla med den strukturella synpunkten på vetenskapen själv. Ofta förblandar man i den nutida principdiskussionen om vetenskapens art och teologiens vetenskaplighet det vetenskapliga arbetet såsom en psykologisk-sociologisk livsföreteelse med vetenskapens egen struktur och principiella art, och mycken förvirring har härigenom uppstått.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> De vetenskapliga principfrågorna i samband med de teologiska ha vid olika tillfällen behandlats av T. Bohlin, så t. ex. i artikeln Den systematiska teologiens metodfråga i Svensk Teologisk Kvartalskrift 1936, s. 339 ff. Det kännetecknande för Bohlin här är, att han icke åtskiljer de psykologiska och strukturella synpunkterna. Jfr a. a. s. 342, 343. Då jag här och var i denna uppsats tar sikte på Bohlins åskådning, är detta icke att betrakta som ett diskussionsinlägg — den tolkning, han givit av mig i förutnämnda artikel visar, att han går så vid sidan av min mening, att varje meningsutbyte i berörda hänseende är tämligen fruktlöst — utan Bohlins åskådning intresserar i detta sammanhang, därför att Bohlin gjort sig till representant för en sådan riktning, som medvetet-principiellt hävdar, att teologien på en gång är värderande och vetenskaplig, d. v. s. att det personliga ställningstagande och engagemang, som skall vara konstitutivt för teologiens specifika metod, icke utesluter dess vetenskaplighet.

Innan jag går att konkret framhålla, vad som utgör de mest elementära bestämningarna i vetenskapens struktur, vill jag helt allmänt belysa förhållandet mellan den strukturella och den psykologisk-sociologiska synpunkten på vetenskapen. Det har förut framhållits, hurusom icke blott hos den enskilde forskaren vissa psykologiska betingelser krävas, utan även huru olika forskningsgrenar fordra hos sina företrädare olika psykologiska förutsättningar. Då därtill betränkes, att de olika fackvetenskaperna ha sina skilda objekt och hava att förfara var och en efter sin egenartade metod, blir följden den, att det vetenskapliga livet och arbetet kommer att dela upp sig på en mångfald enskilda vetenskaper, som var och en hos sina utövare förutsätta olika psykologiska betingelser. Om därtill beaktas, att den ene forskarens psykologiska betingelser för forskningsarbetet inom en viss fackvetenskap aldrig äro helt identiska med de psykologiska betingelserna hos en annan forskare inom samma fack, blir följden den, att den enskilda fackvetenskapen kommer att upplösa sig i lika många vetenskaper, som det finns forskare och utövare. D. v. s. med enbart den psykologiska aspekten på vetenskapen kommer denna att principiellt dela upp sig i en oändlig mångfald och därmed upplösas. Men var och en, som något känner till vad vetenskap är, vet att det icke förhåller sig så. Det finns ock ett sociologiskt sammanhang i det vetenskapliga livet, vilket i viss mån bildar motvikt mot den i oändlighet gående individuella differentieringen. Men att det vetenskapliga livet icke delar upp sig i en oändlig mångfald och därmed upplöses, det framgår framför allt av den strukturella synen på vetenskapen. Visserligen är det så, att det vetenskapliga livet mer och mer specialiserar sig i olika fackvetenskaper och att den ene forskaren med sina psykologiska betingelser har större förmåga att tränga djupare och längre än den andre. Men denna specialisering betyder ingalunda upplösning av vetenskapen själv. Vad som är vetenskapen själv i de olika specialiserade fackvetenskaperna, framgår av den strukturella synpunkten. Detta är det allmänna förhållandet mellan den psykologiska och den strukturella synpunkten på vetenskapen.

Det har förut antytts, att den sociologiska synpunkten på vetenskapen i viss mån bildar motvikt mot den individualpsykologiska, i det att den ju framhåller, att ett sociologiskt sammanhang föreligger

i det vetenskapliga livet och att detta icke differentierar sig i en individuell oändlighet. Men det förhållandet, att den sociologiska aspekten på detta sätt bildar motvikt mot den individualpsykologiska, innebär icke, att den sociologiska synpunkten på vetenskapen skulle sammanfalla med den strukturella. Saken kan med andra ord uttryckas så, att den gemenskap som olika forskare kunna erfara i det vetenskapliga arbetet på grund av överensstämmelse i forskningsresultat icke avgör, vad vetenskapen själv i princip är. Vetenskapens struktur kan icke sökas i jag-durelationen. Jag-durelationen innebär visserligen en utöver det individuella jaget gående position, den låter det sociologiska elementet framträda, men jag-durelationen implicerar ändock en sådan subjektivistisk grundsyn, att vetenskapens egen struktur därav icke kan förklaras. Saken kan belysas med ett konkret exempel: den tid fanns, då alla voro ense om att jorden stod stilla och solen kretsade kring densamma; skilda förhållanden syntes tala för en sådan mening. Trots den fullständiga samstämmigheten i en sådan uppfattning kan emellertid denna föreställning icke betecknas som vetenskaplig. Själva vetenskapligheten är icke att söka i den sociologiska sidan av det vetenskapliga livet. En enda forskare kan ge uttryck åt en vetenskapligt riktig uppfattning, även om han mot sig har en mängd forskare, som sinsemellan äro eniga om en rakt motsatt mening. Den strukturella synpunkten på vetenskapen, som har att svara för själva vetenskaplighetens art, innebär något annat än den sociologiska aspekten på det vetenskapliga arbetet och livet.

Den *första* elementära bestämning av vad som hör till vetenskapens egen struktur och själva vetenskaplighetens principiella art är: *möjlighet till objektiv argumentering*. Det är tydligt, att det icke går att utan att hamna i den fullständiga godtyckligheten förneka denna sats. Ty den, som icke blott som sin privata godtyckliga åsikt gör det och företräder en annan åsikt, måste förebära reella skäl härför, men har sålunda eo ipso redan förutsatt möjligheten av objektiv argumentering.

Under hänsynstagande till den psykologisk-sociologiska aspekten på det vetenskapliga livet kan denna vetenskapens elementära bestämning formuleras så, att till vetenskapens egen struktur hör *möjlighet för*

*olika forskare att mötas på ett av deras individuella läge oberoende objektivt plan.*

Vi hava att konfrontera denna första strukturella syn på vetenskapen med dels den psykologiska, dels den sociologiska aspekten på det vetenskapliga livet. Det är nu först och främst att märka, att den strukturella synen på vetenskapen såsom möjlighet till objektiv argumentering, möjlighet för olika forskare att mötas på ett av deras individuella läge oberoende objektivt plan och den psykologiska aspekten på det vetenskapliga livet, som innebär, att för det vetenskapliga arbetet vissa psykologiska betingelser krävas hos forskningens utövare, icke — ehuru de representera skilda aspekter — stå i uteslutningsförhållande till varandra, så att den ena skulle upphäva den andra. För att överhuvud äga möjlighet att objektivt argumentera i sitt fack måste mikroskopforskaren eller teleskopforskaren ha synsinnet i behåll. Och detsamma gäller om två eller flera forskare, om de överhuvud skola ha möjlighet att mötas på ett objektivt plan. Men ehuru synsinnet för dem är *medlet* att nå detta objektiva plan, så är detta plan likväl icke *betingat* av deras synsinne, så att det vid inträffad blindhet icke längre skulle existera. — Detsamma gäller beträffande t. ex. sådana, som ägna sig åt utforskande av matematiska och filosofiska sammanhang. Givetvis krävas här hos forskarna vissa psykologiska förutsättningar, speciellt med hänsyn till tankefunktionerna. Dessa förutsättningar äro *medlet* att överhuvud nå det objektiva plan, där dessa sammanhang föreligga, men att hävda att dessa sammanhang skulle *betingas* av den psykologiska tankefunktionen, så att de, exempelvis »triangelns vinkelsumma är lika med två räta» eller »identitetslagen:  $A = A$ », skulle upphöra att existera i det ögonblick de icke psykologiskt tänktes, är en uppenbarlig orimlighet. Förhållandet mellan den psykologiska aspekten på den vetenskapliga verksamheten, som hos forskarna räknar med vissa psykologiska förutsättningar, och den strukturella synen på vetenskapen själv kan så angivas, att de psykologiska förutsättningarna äro medel för det vetenskapliga forskningsarbetet såsom en praktisk livsform, medan vetenskapens strukturella innebörd är möjlighet till objektiv argumentering, varvid saken, objektet, nödvändigt tänkes existera oberoende av det psykologiska medvetandet om detsamma.

Det är nu vidare att märka, att den strukturella synpunkten på vetenskapen och den sociologiska aspekten på det vetenskapliga livet, såsom dessa synpunkter ovan framställts, lika litet som den strukturella och den psykologiska stå i uteslutningsförhållande till varandra, ehuru de representera alldeles skilda synpunkter. Då den strukturella innebörden av vetenskapen innebär möjlighet till objektiv argumentering, kommer den sociologiska aspekten på det vetenskapliga livet att likaså framhäva den praktiska tillämpningen härav. Den sociologiska synpunkten innebär ju, att det vetenskapliga livet står med i ett gemenskapslivets sammanhang. Den enskilde forskarens resultat går ut i en vidare krets, i ett vetenskapligt samfund, och tjänar där det vetenskapliga arbetet att vinna nya forskningsresultat. Så växer och utvecklas det vetenskapliga livet. Å andra sidan är det vetenskapliga samfundet det forum, där den enskilde forskarens resultat prövas med hänsyn till deras vetenskapliga bärighet. Den sociologiska sidan av det vetenskapliga livet förverkligar så att säga i praktiken den i vetenskapens egen struktur liggande möjligheten till objektiv argumentering. Men detta sammanhang mellan den sociologiska och den strukturella sidan innebär emellertid icke, att dessa två sidor skulle vara identiska. Saken kan så uttryckas, att även om ett forskningsresultat befunnits provhålligt inför det ena eller det andra vetenskapliga samfundet, detta dock icke i sista hand är garanti för nämnda resultatets vetenskaplighet i egentlig mening. Det har förut framhållits, huru den fullständiga samstämmigheten och enigheten under en viss tid om, att jorden stod stilla och solen rörde sig kring densamma, icke kan läggas till grund för att beteckna denna föreställning som vetenskaplig. Vetenskapligheten hos forskningsresultatet har ytterst sin grund icke i vetenskapens sociologiska, utan strukturella sida. Förhållandet mellan dessa två sidor kan så angivas, att den sociologiska sidan erbjuder i praktiken möjlighet för den enskilde forskaren att i en vidare krets pröva resultatet av sin forskning, men den yttersta normen för detta prövande ligger icke i det ena eller andra vetenskapliga samfundet såsom sociologisk storhet, utan i vetenskapens egen struktur, möjligheten till objektiv argumentering, varvid saken, objektet, nödvändigt tänkes existera icke blott oberoende av den enskildes psykologiska



medvetande om detsamma, utan även oberoende av det ena eller andra vetenskapliga samfundets uppfattning och mening.

Härmed äro vi framme vid en *andra* elementär bestämning av vetenskapen från struktursynpunkt. Då till vetenskapens karakteristikum såsom möjlighet till objektiv argumentering hör, att vad som bestämmes som vetenskapligt existerar oberoende av det psykologiska medvetandet om detsamma och oberoende av den enskildes eller gruppens tycke och mening, så kommer att till vetenskapens struktur höra *objektivitet i egentlig mening* eller *saklighet*.

Det är i vetenskapen fråga om saken. 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. En åsikt, ett omdöme, som framställes som den enskilde forskarens subjektiva tycke eller mening om vad han finner värdefullt och gagneligt, kan vara »intressant», kan verka livande och sporrande på forskningsarbetet, men kan aldrig rubriceras under de vetenskapliga forskningsresultaten och är icke vetenskap i ordets egentliga mening. Till vetenskapens struktur hör saklighet och uteslutande saklighet.

Även denna vetenskapens strukturella bestämning, objektiviteten i egentlig mening och sakligheten, är att konfrontera med den psykologiska och sociologiska synpunkten på det vetenskapliga livet. Då det säges, att vetenskapsmannen i sitt forskningsarbete allenast får ledas av intresse för saken, hör just denna bestämning, »intresse för saken», till den psykologisk-sociologiska sidan av det vetenskapliga livet. Då det vetenskapliga forskningsarbetet är en yttring av vilje- och handlingsliv, måste det ha ett solliciterande motiv. Detta kommer till uttryck i intresset för saken. Det är uppenbart, att detta sakliga intresse i forskningsarbetet på intet sätt strider emot, utan står i samklang med den saklighet, som hör till vetenskapens struktur. Denna saklighet avgör forskningsarbetets vetenskapliga art. Vad som i detta fall gäller den enskilde, gäller ock det vetenskapliga samfundet. I den mån dess verksamhet ledes av enbart sakliga intressen, är det ett i ordets egentliga mening vetenskapligt samfund. Men så snart andra intressen få göra sig gällande, upphör nämnda samfund att vara vetenskapligt.

Sakligheten är sålunda så att säga normen för den vetenskapliga verksamheten.

Härmed nå vi den *tredje* elementära bestämningen i vetenskapens struktur och därmed frågan om vetenskap och värdering. Då den rena sakligheten hör till vetenskapens struktur, hör *konstaterandet*, *men icke värderandet* till vetenskapens strukturella art.

Även denna vetenskapens strukturella bestämning ha vi att konfrontera med den psykologisk-sociologiska synpunkten på det vetenskapliga livet och forskningsarbetet. Det sades nyss, att den till vetenskapens struktur hörande sakligheten och enbart denna är normen för den vetenskapliga verksamheten. Då denna verksamhet är bestämd av en norm, föreligger ett värderande moment, ty endast genom en värdering blir normen till. Nu är det visserligen så, att den vetenskapliga verksamheten bestämmes endast av *en* norm: sakligheten. Men då nämnda verksamhet i varje fall är normbestämd, så föreligger i ett principiellt avseende ett värderande moment. I och med att den ledes och normeras av sakligheten, har den gjort sakligheten till högsta värde. Men innebär detta icke, att vetenskapen till sist är värdebestämd? Inneligger icke i den strukturella bestämningen saklighet, att vetenskapen till sist dock är värderande? Och komma icke här sak och värde att djupast sammanfalla? Svaret är detta, att endast genom en begreppskonfusion något sådant kan göras gällande. Det har förut sagts, att sammanblandningen av den strukturella synpunkten på vetenskapen och den psykologisk-sociologiska aspekten på det vetenskapliga livet och arbetet åstadkommit mycken förvirring inom principdiskussionen om vetenskapens art och teologiens vetenskaplighet. Men hålla vi dessa synpunkter isär, så vinna vi ock klarhet i här berörda fråga. Att den vetenskapliga verksamheten som praktisk livsform, som yttring av vilje- och handlingsliv i det hänseendet är värderande, att den uppställer sakligheten som norm, mål och högsta värde, som det gäller att i forskningsarbetet förverkliga, är *en* sak och helt enkelt en följd därav, att det ju här är fråga om vilje- och handlingsliv. M. a. o. från psykologisk-sociologisk synpunkt ingår ett värderande moment i all vetenskaplig forskning. Men en *annan* sak är att vilja tillskriva vetenskapen med hänsyn till dess egen struktur bestämningen värdering. Att detta icke låter sig göra, utan att för-

utnämnda i vetenskapens struktur ingående elementära bestämningar upphävas, ha vi att visa genom att framhålla vad värderingen principiellt innebär.

Det är ju ett av alla känt förhållande, att ett och samma objekt kan värderas på diametralt motsatta sätt. Vad som för den ene är vackert, är för den andre fult; vad den ene betecknar som gott, gäller för den andre som ont o. s. v. Nu är det ovedersägligt, att en sak icke kan vara sin egen motsats. A kan icke vara icke-A. Därav följer, att värdepredikaten »vackert», »fult», »gott», »ont» icke äro sakliga bestämningar och icke representera en sak. Men hör sakligheten till vetenskapens struktur, så följer därav, att vetenskapen icke kan taga befattning med det icke-sakliga, med värdena, och sålunda icke värderar. Bestämningarna saklighet och värdering stå i uteslutningsförhållande till varandra. Och vidare, då den objektiva argumenteringen innebär att med verkliga, sakliga grunder och skäl ådaga-lägga något, men värderingen innebär fastställande av värden av icke-saklig art, utesluter värderingen varje möjlighet till objektiv argumentering. På grund härav hör till vetenskapens struktur, att den icke värderar.

Men frågan om vetenskap och värdering är härmed ingalunda uttömd. Det förhåller sig faktiskt så, att hela det praktiska livet så att säga förlöper i värdeomedvetanden av olika slag, nämligen politiska, sociala, ekonomiska, rättsliga, etiska, estetiska, religiösa och av privatintressen bestämda. Och det är givetvis så, att det mänskliga livet, vari dessa olika värdeomedvetanden ingå, måste kunna göras till föremål för vetenskap. Härvid uppstår frågan: huru kan hela det praktiska livet med de icke-sakliga värden av skilda slag, som ingå i och bestämma det mänskliga livet, göras till föremål för saklig behandling och objektiv argumentering? Måste icke, såsom det praktiska livet oavslåtligen faller värdeomedömen, vetenskapen, som i detta praktiska liv har sitt objekt, så att säga bliva kongenial med sitt objekt och själv fälla liknande värdeomedömen.

Man har stundom verkligen menat detta. Värdeomedömet har länge gällt och gäller alltfort på många håll som ett vetenskapligt omdöme. Vi ha att söka den principiella förklaringen härtill. Vore det så, att värdeomedömet innebure blott en känsla eller ett begär, alltså något

rent subjektivt, så skulle givetvis ingen komma på den meningen, att värdemedvetandet betecknade vetenskap. Men då det värdemedvetande, som jag har, innebär, att *något* har värde för *mig*, visar detta, att värdemedvetandet icke rätt och slätt är en känsla. I känslan såsom sådan ingår varken uppfattningen av något eller jagmedvetandet. Ej heller är värdemedvetandet lika med ett begär, ty vi kunna ju värdera något som vi faktiskt äga och redan njuta, alltså icke begära. Men då det betänkes, att värdemedvetandet innebär en förbindelse av en objektsuppfattning och en med känslö- och viljemedvetande förbunden subjektiv position till objektet,<sup>1</sup> så blir det begripligt, att värdemedvetandet ofta förblandas med vetenskap. Det är ju uppenbart, att värdemedvetandet såsom innebärande även objektsmedvetande kan insättas i ett logiskt sammanhang. Av ändamålets värde kan man så att säga »sakligt» sluta till medlets, av helhetens värde till delens o. s. v. Då värderingen sålunda till en viss sida innebär en objektsuppfattning, enär det alltid är *något* som har värde, så kan den ingå som ett moment i ett logiskt-sakligt sammanhang och sålunda själv utgöra ett led i en objektiv argumentering. Det är givet, att om t. ex. självutgivandet betecknas som sedligt gott, allt, som befordrar självutgivandet och som kan sättas i sakligt sammanhang därmed, också blir något gott. Därav förklaringen till den rätt ofta förekommande meningen, att man kan objektivt-vetenskapligt argumentera beträffande värden av skilda slag. Man har härvid emellertid glömt en sak: man har glömt, att man icke kan på objektiv väg framställa argumenten för att självutgivelsen är ett gott. Intet hindrar, att självutgivelsen av en annan förkastas som ett gott och att i stället dess motsats: självhävdelsen betecknas som det goda. M. a. o. ut från godheten av A kan man sakligt-objektivt ådagalägga godheten av B, C etc., vilka stå i sakligt sammanhang med A såsom delar av det hela, såsom medel till ändamålet o. s. v., men man kan aldrig sakligt-objektivt ådagalägga A:s godhet. Ty detta primära värderande förutsätter en subjektiv position, som på sådant sätt ingår i objektsuppfattningen, att

<sup>1</sup> Axel Hägerström har i *Kritiska punkter i värdepsykologien*, ingående i *Festskrift tillägnad E. O. Burman på hans 65-årsdag den 7 oktober 1910*, s. 16 ff. på detta sätt bestämt värdemedvetandet. Mig veterligt har ingen på ett mera träffande sätt utrett, vad som ligger i värderingens principiella art.

den åt densamma skänker dess mening. Därför att värderingen så i sista hand bottnar i subjektivitet, som utesluter saklighet och möjlighet till objektiv argumentering, kan värdeomdömet icke räknas till vetenskap i egentlig mening.

Men den förut uppställda frågan återkommer: då ju det praktiska livet förlöper i värdemedvetanden av skilda slag och vetenskapen, som ju har att göra detta praktiska liv till föremål för undersökning och framställning, icke kan komma åt sitt föremål utan att bli så att säga kongenial med detsamma, måste icke då vetenskapen själv bli värderande? Annorlunda uttryckt: måste icke vetenskapen för att komma åt sitt föremål, olika former av det mänskliga livet, använda sig av inlevelse och är icke inlevelsen värdering? Här skall genast svaras, att vetenskapen stundom är nödgad att använda sig av inlevelsens metod. Detta kan ock så uttryckas, att vetenskapen för att komma åt saken stundom måste arbeta med subjektivitetens kategorier. Vi ha i det föregående sett, huru ett grundvärde, t. ex. självutgivelsen eller självhävdelser som ett etiskt gott, visserligen icke kan fastställas genom objektiv vetenskaplig argumentering. Värderingen av det ena eller det andra som ett gott, resp. ont, går tillbaka på ett subjektivt ställningstagande, som fått sin särskilda karaktär av en viss känslö- eller viljeinställning. Men om nu en viss position är intagen, t. ex. hävdandet av självutgivelsen som ett gott, så kan vad som befordrar självutgivelsen eller står i sakligt sammanhang med densamma, på så att säga objektiv väg, genom objektiv argumentering bestämmas som ett gott. Här kommer sålunda vetenskapen att arbeta med subjektivitetens kategorier. Denna metod är inlevelse. Det är givet, att inlevelsen inrymmer en viss »värdering». Men man har därvid att strängt skilja mellan den primära värderingen och den sekundära. Värderingen av t. ex. självutgivelsen som ett gott kan aldrig fastställas genom objektiv argumentering. Detta är i föreliggande fall den primära värderingen. Här gäller obetingat, att vetenskapen icke värderar. Men *om* nu självutgivelsen gäller som ett gott, så kan ock det, som står i logiskt-sakligt sammanhang med denna, bestämmas som ett gott. Detta sistnämnda är den sekundära »värderingen». Att här dock icke en värdering i ordets egentliga bemärkelse föreligger, säger sig självt. Denna sista »värdering» utgör ingen absolut position, den gäller blott hypotetiskt

och i relation till den primära värderingen, den är härledd endast ut från denna och den gäller endast med stöd av den. Det är endast den primära värderingen, som är värdering i ordets egentliga mening. Och då denna faller helt utanför den vetenskapliga argumenteringen, gäller även i detta sammanhang satsen, att vetenskapen icke värderar. Då nu inlevelsens metod, som vetenskapen stundom nödgas anlägga för att komma åt saken själv, här betecknas som en sekundär »värdering», framgår av den innebörd, som den sekundära »värderingen» visat sig äga, att inlevelsen ingalunda sammanfaller med livet självt eller undantränger eller ersätter detsamma. Det är livet självt, som är primärt värderande och som skapar de positiva och negativa värdena. Vetenskapen är ställd inför detta faktum, och då dess uppgift är att klarlägga och förstå livet självt i dess olika yttringar, har den för att komma åt saken att stundom arbeta med inlevelsens metod, som enligt det sagda icke strider mot vetenskapens struktur att vara blott konstaterande, ej värderande, d. v. s. rent saklig.<sup>1</sup>

Det har förut framhållits, att det vetenskapliga forskningsarbetet

<sup>1</sup> Det är givet, att subjektivitetens kategorier måste tillgripas även i andra sammanhang. Det är en legitim vetenskaplig uppgift att utreda t. ex. jagmedvetandets innebörd. Detta jagmedvetande innebär å ena sidan medvetandet om mig själv som en viss psyko-fysisk person. Det är detta jag, som jag tänker på, om jag vill angiva, att jag var där och där vid en viss given tidpunkt. Jag såsom denna bestämda person finnes för mig som ett föremål jämte andra i tid och rum. Å andra sidan ingår i jagmedvetandet, att »jag» betecknar något alldeles unikt. Om en annan person uppfattar mig, uppfattar han icke det, som jag själv menar, när jag säger: *jag*. Han kan icke beteckna detta som *jag*. Detta unicum, detta det mest individuella, denna individualitetens tillspetsning har sin grund i en jagkänsla, såsom känslan är det mest unika och individuella. — Är denna analys begriplig i en krets, som ställt som sin uppgift att sakligt utreda och förstå nämnda medvetande, så har den på den springande punkten blivit begriplig endast tack vare att man tillgripit »subjektivitetens kategorier», i detta fall jagkänslan. Ty detta det mest unika, jagkänslan, kan man icke förstå genom omskrivningar, man måste själv aktualisera en jagkänsla. Men var och en förstår också omedelbart, att denna objektiva analys av jagmedvetandet är något annat än jagmedvetandet självt. Jagmedvetandet såsom en av det mänskliga livets vanligaste yttringar är omedelbart ochoreflekterat, i den filosofisk-vetenskapliga analysen av jagmedvetandet är detta reflekterat. Därav framgår att den i nämnda analys av jagmedvetandet ingående aktualiserade jagkänslan blott är sekundär. Denna subjektivitetens kategori, som analysen nödgas tillgripa, är sålunda att jämföra med den förut angivna sekundära värderingen.

hos sina utövare kräver vissa subjektiva psykologiska kvalifikationer. Nu menar man stundom, att dessa subjektiva psykologiska kvalifikationer äro att ställa i full paritet med den värderande inställningen. Tanken är den, att den värderande inställningen icke inrymmer ett större mått av subjektivitet än de av allt vetenskapligt arbete förutsatta subjektiva psykologiska kvalifikationerna av skilda slag. Äventyra icke dessa sistnämnda forskningsarbetets vetenskapliga art, så gör icke heller den med dessa likvärdiga värderande inställningen detta, så menar man. Vi skulle m. a. o. ha att åtnöja oss med ett mindre strängt vetenskapsbegrepp, som avknappar på sakligheten och giver ett visst utrymme åt subjektiviteten. Ett sådant resonemang vilar på den falska förutsättningen, att de subjektiva psykologiska kvalifikationerna och den värderande inställningen skulle i här behandlade hänseende vara likartade och lika mycket eller kanske snarare lika litet möjliggöra den rena sakligheten eller objektiviteten inom vetenskapen. Detta föranleder oss att med varandra konfrontera å ena sidan de subjektiva kvalifikationerna, som i det vetenskapliga forskningsarbetet förutsättas hos dess utövare och som icke stå i uteslutningsförhållande till den i vetenskapens struktur ingående möjligheten till objektiv argumentering och den rena sakligheten, och å andra sidan värderingen, som är oförenlig med vetenskapens strukturella art av objektivitet och ren saklighet. Vad de subjektiva psykologiska kvalifikationerna beträffar, är här tillräckligt att framhålla, att dessa visserligen äro nödvändiga som *medel* i den vetenskapliga verksamheten för att nå det objektiva plan, där den vetenskapliga argumenteringen äger rum — så är t. ex. synsinnets ett nödvändigt medel för mikroskop- och teleskopforskaren och på visst sätt kvalificerande tankefunktioner nödvändiga för matematikern och filosofen — men det är uppenbart orimligt att säga, att dessa subjektiva psykologiska kvalifikationer skulle utgöra *betingelser* för det på det objektiva planet föreliggande, så att mikroorganismerna och himlakropparna skulle upphöra att existera, i det ögonblick de icke längre betraktades, eller de matematiska och filosofiska sammanhangen icke längre förelågo, så snart de icke psykologiskt tänktes.<sup>1</sup> Vad åter värderingen beträffar, är att uppmärksamma,

<sup>1</sup> En på subjektiva psykologiska förutsättningar vilande kunskapsteori leder till ren skepticism. Men den kunskapsteoretiska skepticismen är i sig själv orimlig. Ty

att det subjektiva momentet däri, d. v. s. den med känslö- och viljemedvetandet förbundna subjektiva positionen till objektet, icke blott utgör *medel* för fastställandet av värdet, utan i egentlig mening *betingelse* för själva värdets förhandenvaro, så att så snart den subjektiva positionen förändras, också värdets karaktär ändras, och i det ögonblick den subjektiva positionen icke längre föreligger, också värdet upphör att existera. Förhållandet kan belysas med ett konkret exempel, där den subjektiva positionen, känslö- och viljemedvetandet, utgöres t. ex. av ett visst subjektivt behov. Där behovet ökas resp. minskas, ökas resp. minskas värdet av det som behöves, och där behovet icke längre finnes, har ock värdet upphört att existera, oaktat saken själv föreligger. Då denna väsentliga åtskillnad föreligger mellan å ena sidan de subjektiva psykologiska kvalifikationer, som allt forskningsarbete förutsätter hos sina utövare, och å andra sidan den med känslö- och viljemedvetande förbundna subjektiva position, som konstituerar allt värdemedvetande och skänker åt detsamma dess mening, finnes ingen anledning att genom jämförelse av båda låta värdemedvetandet få en plats inom vetenskapen och så uppluckra själva vetenskapsbegreppet. Alltfort står fast, att till själva vetenskapens struktur hör, att den icke värderar.

Nu kunna vi vända på hela frågan om vetenskap och värdering och hävda, icke blott att vetenskapen icke värderar, utan även att värderingen icke är vetenskap. I enlighet med principen, att var sak är bäst betjänt av att få vara vad den är, må värderingen få vara värdering liksom vetenskap förbli vetenskap. Att i ett uppluckrat vetenskapsbegrepp införa värderingen för att göra den till en vetenskaplig metod och dräpa den i vetenskapens mantel är att misskänna och missförstå värderingens egen specifika art. Att göra värderingen till vetenskaplig metod är detsamma som att draga in värdet under objektiv debatt och argumentering. Men värdet kan icke föras in på ett objektivt plan utan att det specifika för detsamma försvunnit. De gustibus non est disputandum. Ett indiskt ordspråk säger: »Förståndet

skall denna icke utgöra ett blott godtyckligt antagande, så måste den på något sätt grundas och motiveras. Men själva motiveringen förutsätter objektiv kunskap om något, alltså ett principiellt upphävande av den kunskapssteoretiska skepticismen.



bjuder, men hjärtat lyder icke». Vad som hör till hjärtats sfär, må tilläventyrs föras in på det objektiva argumenterandets plan, tusen skäl och motskäl för hjärtats inställning må andragas; i grund och botten beröres hjärtat icke därav, det drager sig suveränt undan, hjärteställningen kan ej göras till föremål för objektiv argumentering. Ja, vi kunna säga, att det innebär en viss grad av oförsynthet och bristande förståelse för vad saken gäller att ställa in värdet under objektiv debatt och göra värderingen till en slags vetenskaplig metod. Det konstitutiva för värderingen är en med känslö- och viljemedvetande förbunden subjektiv position, alltså något inom sig slutet, absolut och därmed suveränt. Det mänskliga livet förlöper i sådana värderingar av skilda slag. De kunna göra anspråk på att få förbli vad de äro. De kunna göras till föremål för vetenskapligt konstaterande, men vetenskapen kan icke intränga på deras gebit och själv bli värderande samt sålunda undantränga och ersätta livet självt utan att upplösa sitt föremål. Och då vetenskapen har att söka förstå ett visst livsgebit, har den att utgå från en faktiskt där förefintlig grundläggande värdering och endast ut från den söka förstå det övriga inom nämnda gebit. Men i den mån den skulle taga sig före att själv här företaga en primär värdering, upplöser och förintar den sitt objekt eller kanske rättare, når aldrig fram till det. Alltså icke blott för att bevara vetenskapens egen strukturella art, utan även i intresse att låta dess objekt, livet med däri ingående värderingar av skilda slag, förbli oavkortat vad det är, kräves att vetenskapen icke är värderande.

Det sammanfattande svaret på frågan om vetenskap och värdering är sålunda följande: Vetenskapen är konstaterande, men ej värderande. Det mänskliga livet förlöper i värderingar av skilda slag, men värderingen utgör ingen vetenskaplig metod och intet moment i en sådan metod. Då det mänskliga livet och däri ingående värderingar kunna göras till föremål för vetenskap, gives det vetenskap om värderingar, men då vetenskapen själv icke är värderande, gives det ingen vetenskap om värden. Vetenskapen har icke blott att konstatera sitt föremål, utan även att söka förstå detsamma. Då något kan förstås endast ut från sin egenart, har vetenskapen vid klarläggandet av skilda gebit av livet med däri ingående värderingar att stundom anlägga en inlevelsens metod. Om denna inlevelse betecknas »värdering», så

är att märka, att denna till skillnad från den primära och egentliga värderingen är en sekundär och oegentlig »värdering». Den innebär, att vetenskapen utgår från en inom ett visst gebit föreliggande grundläggande värdering såsom ett givet faktum och konstaterar, att vad som står i sakligt sammanhang med det, som enligt den grundläggande värderingen har värde, också får värde inom nämnda livsgebit. Men då vetenskapen blott konstaterar den grundläggande värderingen, men själv ej värderar, och då den fortskrider med att blott fastställa vad som står i sakligt sammanhang med det, som enligt den grundläggande värderingen har värde, och vad som därigenom får värde, är den s. k. sekundära »värderingen» eller inlevelsen icke värdering i ordets egentliga bemärkelse. Icke ens såsom brukande inlevelsens metod är vetenskapen värderande. Satsen: vetenskapen är icke värderande, tillvaratar och skyddar lika mycket egenarten och självidentiteten hos det vetenskapliga föremålet, det mänskliga livet med däri ingående värderingar, som vetenskapens egen strukturella art, möjligheten till objektiv argumentering och den rena sakligheten. Då vetenskapen själv från psykologisk-sociologisk synpunkt givetvis kan betraktas som en yttring av det mänskliga livet — den är ju från denna synpunkt en form av vilje- och handlingsliv — kommer den att i det hänseendet bli värderande, att den i sin praktiska verksamhet är bestämd av intresset för saken. Men detta intresse för saken, som bestämmer den vetenskapliga verksamheten från psykologisk-sociologisk synpunkt, strider icke emot utan står i full samklang med den rena saklighet och objektivitet, som hör till vetenskapens struktur och som i princip utesluter det av subjektivitet konstituerade värderande förfaringsättet.

## II.

Då teologien består av historisk teologi och systematisk teologi,<sup>1</sup> kommer frågan om teologi och värdering att framträda i två delfrågor: historisk teologi och värdering samt systematisk teologi och värdering.

Enär frågan om teologi och värdering, om den skall hava någon

<sup>1</sup> Då den praktiska teologien väsentligen utgöres av det praktiska kyrkolivets historia, är den att hänföra till den historiska teologien.

vetenskaplig innebörd, djupast går tillbaka på frågan om vetenskap och värdering, så synes den förstnämnda av de angivna delfrågorna, nämligen den om historisk teologi och värdering, vara tämligen lätt besvarad, för så vitt det icke finnes någon anledning att sätta den historiska teologien i någon särklass i förhållande till den historiska vetenskapen överhuvud. Ty om den historiska vetenskapen, om den skall bevara sin vetenskapliga art, icke kan undandra sig det elementära kravet att hålla möjligheten öppen till objektiv argumentering, så kan icke heller den historiska teologien göra det. Men då denna möjlighet försvinner, så snart ett värderande moment får göra sig gällande, så kan i likhet med den historiska vetenskapen överhuvud den historiska teologien icke vara primärt värderande. Att den liksom den historiska vetenskapen överhuvud i mycket på grund av sitt föremåls säregna art, människolivet, måste anlägga en inlevelsens metod och sålunda bli sekundärt »värderande», säger sig självt. Men då den sekundära »värderingen», såsom vi av det föregående sett, icke utgör någon värdering i egentlig mening, så kommer detta, att den historiska teologien i likhet med den historiska vetenskapen överhuvud stundom nödgas anlägga inlevelsens metod, att på intet sätt upphäva tesen, att dessa vetenskapliga discipliner icke äro värderande.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> För att ge stöd åt sin tes, att den systematiska teologien mycket väl kan vara värderande utan att förlora sin vetenskapliga art, hänvisar T. Bohlin (a. a. s. 348 ff.) till en del uttalanden av historiska forskare. Då intresset i vårt sammanhang allena faller på huru Bohlin använder dessa uttalanden, nöjer jag mig vid analysen av dem med att stanna vid Bohlins återgivande av dem. Under delvis åberopande av N. Ahnlund påstår Bohlin: »Historieforskningen behöver *icke* upphöra att vara vetenskap ... i det den bygger 'ytterst på värdering, så snart det blir fråga om syntes'» (s. 348). Huruvida syntesen i den historiska betraktelsen alltid bygger på värdering i betydelse av den enskilde forskarens subjektiva, personliga engagemang för eller mot den behandlade saken — och detta är, märk väl, innebörden av värderingen — lämnar jag osagt. Men om det så skulle vara, så vågar jag med bestämdhet hävda, att nämnda syntes i den historiska betraktelsen blir vetenskap *icke på grund av* att den enskilde forskaren behagar i en värdering på detta sätt engagera sig personligen för eller mot saken, utan *trots detta*. Syntesen är vetenskaplig icke därför att någon, som enligt professionen gäller som vetenskapsman framställt den som uttryck för sitt subjektiva tycke — att mena så vore att låta den psykologisk-sociologiska aspekten på vetenskapen vara allenarådande — utan syntesen är vetenskaplig, alltså verklig historia, endast om den står sig inför det föreliggande historiska materialet, d. v. s. om den låter sig motivera genom objektiv argumentering. Det är sålunda den strukturella syn-

Frågan om teologi och värdering synes emellertid tillspetsa sig, när det blir tal om den systematiska teologien. Man skulle kunna fråga sig, om det icke förhåller sig så, att den systematiska teologien skiljer sig från den historiska därigenom, att den i motsats mot den sistnämnda bygger på värdering eller närmare bestämt ett sådant subjektivt omfattande och personligt bejakande av kristendomen eller en viss form av densamma, som har sin grund i en värdering. Då den systematiska teologien har till uppgift att i sista hand framställa egenarten hos kristendomen eller en viss typ av densamma, så kan man fråga sig, om detta icke möjliggöres endast därigenom, att den enskilde forskaren i personlig trosavgörelse och sålunda i en genuint subjektivt värderande inställning omfattar kristendomen eller en viss form av densamma.<sup>1</sup> Det skulle nu låta tänka sig, att en teologisk

punkten på vetenskapen, som är avgörande. Så länge man icke förmår hålla dessa synpunkter isär och se, var det avgörande ligger, skall man förbli i oklarhet och varje principutredning i övrigt blir fruktlös. Historikern må ha kommit till sin föregivna syntes på vilket sätt som helst, frågan *quo modo* är underordnad; det avgörande ligger i frågan *quid iuris*, med vad rätt syntesen framträder med vetenskapliga anspråk. Det som allena ger svar på den sista frågan, rättsfrågan, giltighetsfrågan, är den till vetenskapens struktur hörande möjligheten till objektiv argumentering och sakligheten. Men därmed är ock värderingen såsom »vetenskaplig» metod i ett »vidare», d. v. s. i grunden uppluckrat och lösligt vetenskapsbegrepp avvisad. — Vad här sagts om syntesen i den historiska betraktelsen och värderingen äger sin tillämpning på övriga av Bohlin (a. a. s. 348 ff.) återopade uttalanden.

<sup>1</sup> T. Bohlin menar, att den systematiska teologien för lösandet av sin uppgift nödvändigt förfar värderande: »Visar det sig nu, att uppgiften icke kan lösas utan med hjälp av ett subjektivt värderande moment, så skall detta öppet erkännas, vare sig resultatet blir att teologin kommer att tvångslöst kunna inordnas i det 'stränga' vetenskapsbegreppet eller icke» (a. a. s. 347). Det stränga vetenskapsbegreppet, som av mig hävdats, vill Bohlin hellre beteckna »trångt» (ibid.). Jag vill härvid fråga, vilket vetenskapsbegrepp som i realiteten visar sig mest trångt, det av mig företrädda, som innebär möjligheten till objektiv argumentering, eller det av Bohlin hävdade, som med införandet av det subjektivt värderande momentet apriori binder undersökningen vid en subjektiv position, som omöjliggör den objektiva argumenteringen. Det av Bohlin krävda »vidare» vetenskapsbegreppet visar sig i grunden inrymma laxhet, som med det subjektiva värderande momentet inför godtycklighet i den ponerade systematiska teologiens struktur. Men Bohlin går nu icke blott positivt in för detta, utan han vänder sig ock kritiskt mot varje åskådning, som principiellt icke räknar med detta subjektiva värderande moment i den systematiska teologien. Han tolkar motivforskningen som systematisk-teologisk metod hos Nygren så, att den utgör en ute-

forskare, som personligen är evangelisk-luthersk kristen, skulle hava erforderliga subjektiva-personliga förutsättningar att klarlägga och för-

slutande historisk metod. Och han karakteriserar den så tolkade, av Nygren och Aulén brukade metoden såsom »konstruktiv på ett verklighetsfrämmande sätt» (s. 346). Då jag (Svensk Teologisk Kvartalskrift 1936, s. 30) under direkt återgivande av ett uttalande av Nygren hävdade, att motivforskningen enligt honom »ingalunda är av rent historisk karaktär» och att »den själv är ett stycke av den systematiska teologien», bestrider Bohlin detta (a. a. s. 340, 346) och menar sig efter en tolkning av motivforskningens innebörd hos Nygren, som ej står i överensstämmelse med dennes egna ord, kunna hävda, att det är ett falskt anspråk hos Nygren, »att grundmotivet skall kunna verifieras genom historien själv» och »att man skall kunna utesluta varje personligt värderande, när det gäller att fastställa det 'egentligen' kristna» (s. 346). Att min på grund av återgivandet av Nygrens egna ord företagna tolkning av motivforskningens innebörd hos denne är den riktiga trots Bohlins motsatta mening, framgår av Nygrens senaste inlägg i frågan om motivforskningen: *Motivforschung als philosophisches und geschichtliches Problem* (i minneskriften: Adolf Phalén in memoriam, 1937). Nygren skriver här: »Die Motivforschung bewegt sich auf der Grenzlinie zwischen Philosophie und Geschichte; sie schliesst gleichzeitig ein philosophisches und ein historisches Problem in sich» (s. 333). Nu om icke förr borde det vara klart för Bohlin, att motivforskningen enligt Nygren icke uppgår i att vara en historisk metod. Ytterligare kan hänvisas till Nygrens ytterst intressanta slutanmärkning i nämnda minneskriftsuppsats (s. 343 f.), där han under formen av en retorisk fråga synes framhålla, att den som motivforskning arbetande systematiska teologien är att jämföras med en kritisk historiefilosofi, som visserligen överskridit den gamla metafysiska historiefilosofiens position men dock står som en kritisk arvtagare till denna. Om den som motivforskning arbetande systematiska teologien sålunda utgör en slags kritisk historiefilosofi, så är det uppenbart oriktigt att i likhet med Bohlin mena, att motivforskningen skulle uppgå i att vara en historisk metod. — Det sätt, varpå Bohlin anger min avvikelser från motivforskningen hos Nygren och Aulén, röjer en serie av missförstånd. Jag har ingalunda, såsom Bohlin menar (s. 346 f.), velat avkoppla motivforskningen från idéhistorien. Jag har endast framhållit (a. a. s. 33), att i hävdandet av att »det kristna grundmotivet har att verifieras i den kristna idéhistorien», »kan ligga en dubbel oklarhet». Att märka är att jag aldrig sagt, att den faktiskt föreligger hos Nygren och Aulén. Denna oklarhet består dels däri, att »kristen» fattas i två olika bemärkelser, en populär-diffus och en till vetenskaplig klarhet höjd, dels däri, att man laborerar med en dubbel norm för det kristna: »å ena sidan skall ju det kristna grundmotivet beteckna det egenartat kristna och sålunda vara bestämmande för vad som kan kallas kristet, å andra sidan skall detta grundmotiv verifieras i den kristna idéhistorien, som sålunda blir probersten för grundmotivet självt». Med denna kritiska synpunkt har jag velat framhålla, att en enbart empirisk-historisk metod här kommer till korta. Nygren framhåller nu i sitt senaste inlägg i frågan, att motivforskningen ingalunda är enbart historisk, den står på gränsen mellan filosofi och historia (s. 333). Den kategoriala frågan är filosofisk och står över historien, det konkreta svaret gives i

stå Luthers kristendomstolkning. Men om sådana personliga förut-sättningar 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. Ännu fatalare blir situationen, om nämnde forskare skulle ställas inför den kristna idéhistorien i dess helhet. I mycket skulle denna vara honom en tillsluten bok, vari han med förståendets öga icke kunde blicka in. Han skulle överhuvud vara ur stånd att fatta Luthers revolutionerande ställning i den kristna idéhistorien, emedan han ju som övertygad lutheran icke skulle kunna förstå den Luther omgivande andliga värld, varmed Luther bröt. Men det ponerade antagandet av personlig trosövertygelse och därmed sam-

historien. Så visar Nygren, att han går fri den ovan påtalade oklarheten. Jag sökte (s. 33 f.) på det sättet visa på en väg ut ur oklarheten, att jag undvek att angiva den kristna idéhistorien som det empiriskt primära; detta såg jag däremot i kyrkan som en empirisk-sociologisk storhet, som går genom tiderna och i sig upptagit skiftande andliga element. Det kristna grundmotivet åter bestämmer, var inom denna empirisk-sociologiska storhet den kristna idéhistorien går fram, ty kyrkan har som empirisk-sociologisk storhet rymt mycket av icke-kristen art. Kyrkan har i sig syntetiskt upptagit skilda element från det allmänna kulturlivet, så var min tankegång. Motivforskningen har som diastas att här urskilja den kristna idéhistorien. Med Nygren, såsom jag tolkar honom, är jag fullt ense därom, att den systematiska teologien icke på enbart historisk-empirisk väg utan ett aprioriskt element kan lösa sin uppgift. I samgåendet av det aprioriska och det aposterioriska (empirisk-historiska) förfaringssättet ser jag ett fullföljande av Schleiermachers kritisk-teologiska metod. Men jag kan icke med Bohlin finna det element, som måste komma till det historiska, i en subjektivt värderande inställning hos den enskilde forskaren, ty värderingen är av alltför tillfällig, bräcklig och godtycklig art. Det aprioriska elementet måste ha en helt annan objektiv förankring. — Att Bohlin i grunden icke insett, varom det i min ovan angivna artikel rör sig, framgår av denna hans sats: »Är manne inte det nya hos Lindroth, när allt kommer omkring, egentligen själva ordet diastas — som han hämtat från W. Elert?» (a. a. s. 346). Jag ber härvid för det första få påpeka, att jag börjat min nämnda artikel med att framhålla, att termen diastas genom Werner Elert ånyo kommit till användning i teologien (s. 16). För det andra vill jag fästa uppmärksamheten på att hela min nämnda artikel går ut på att visa, hurusom diastasen alltifrån Franz Overbeck till och med W. Elert är konstituerad av *värdering* i egentlig mening; själv hävdar jag diastasen såsom en fullständigt *värderingsfri* metod. Det föreligger sålunda en *väsentlig* skillnad mellan Elerts och min uppfattning i berörda hänseende. Bohlins förmodan (ibid.), att mitt tal i en annan skrift om »fördjupad besinning» skulle innebära »personligt värderande», är alldeles missvisande.

manhängande värdering såsom nödvändig förutsättning för teologiskt klarläggande och förstående av kristendomen medför ytterligare konsekvenser. Värderingen är ju bunden vid en viss subjektiv position, ett visst känslö- och viljeläge hos den enskilde. Det personliga acceptandet av kristendomen eller en viss form därav blir därför av den mest individuella art. Därav följer, att det därpå grundade förståndet blir av det mest personliga slag. Den forskare, som grundar sin förståelse av kristendomen på sitt eget subjektiva värderande, kommer därför att icke förstå någon annan tolkning av kristendomen än sin egen. Allt detta är uppenbart orimligt, och det visar, att själva förutsättningen, nämligen det personliga acceptandet och den subjektiva värderingen såsom nödvändig förutsättning för den systematisk-teologiska framställningen och förståelsen av kristendomen, är orimlig. Detta resonemang har emellertid på ett konkret sätt visat, vad som förut mera allmänt framhållits, nämligen att den värderande inställningen, i stället för att leda oss in i objektet, driver detta bort från oss och driver oss själva in i vår egen subjektivitets sfär.

Det är givet, att den systematiska teologien i likhet med annan vetenskaplig forskning förutsätter vissa subjektiva psykologiska betingelser hos sin utövare. Men dessa subjektiva psykologiska förutsättningar få icke förväxlas med den med personlig trosavgörelse och personligt accepterande förbundna värderande inställningen. Den grundläggande olikheten föreligger mellan de subjektiva psykologiska kvalifikationerna för det systematisk-teologiska arbetet och den personliga värderingen, att medan de förra äro nödvändiga medel för att överhuvud nå det objektiva plan, där den teologiska argumenteringen försiggår, den personliga värderingen lägger hinder i vägen för en objektiv betraktelse. Det är tydligt, att sådana subjektiva psykologiska förutsättningar som på visst sätt kvalificerade tankefunktioner äro nödvändiga för det systematisk-teologiska arbetet. Men det är uppenbart orimligt att säga, att dessa förutsättningar *betinga* de systematisk-teologiska sammanhangen (t. ex. det organiska sammanhanget mellan föreställningar, som stå under rättsaspektens förtecken, eller mellan föreställningar, som stå under den omotiverade kärlekens förtecken), så att dessa sammanhang icke längre skulle existera, så snart de icke psykologiskt tänktes. Helt annorlunda förhåller det sig med den vär-

derande inställningen såsom förutsättning för det systematisk-teologiska arbetet: det genom värdering framkomna värdet hos ett visst sammanhang av trosföreställningar upphör att existera, så snart den med ett visst känslö- och viljeläge förbundna subjektiva positionen icke längre föreligger. De subjektiva psykologiska kvalifikationerna för det systematisk-teologiska forskningsarbetet, vilka icke utesluta den även till den systematiska teologiens struktur hörande möjligheten till objektiv argumentering, äro sålunda icke att förblanda med den med personlig trosavgörelse och personligt accepterande av kristendomen eller en viss form därav förbundna subjektiva värderingen, vilken så binder det teologiska arbetet vid en subjektiv position, att den systematiska teologiens vetenskapliga struktur upphör.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> T. Bohlin har icke för sig klargjort, hurusom de för det vetenskapliga arbetet nödvändiga subjektiva psykologiska kvalifikationerna icke stå i uteslutningsförhållande till den i vetenskapens struktur ingående sakligheten och möjligheten till objektiv argumentering. Bohlin skriver: »Erfordras verkligen för uppfattningen av ett visst föremål bestämda subjektiva betingelser, som den ene har, medan den andre — i intellektuellt avseende normale — kan sakna dem, så lär inte kunna med framgång bestridas, att möjligheten till 'objektiv argumentering' blir i samma mån begränsad. I samma mån det subjektiva, individuellt betingade går in såsom nödvändigt metodiskt hjälpmedel, går möjligheten till 'objektiv argumentering' ut» (a. a. s. 343). Jag vill här framställa den frågan: Skulle möjligheten till objektiv argumentering inom t. ex. mikroskopforskningens område vara begränsad och därmed principiellt upphävd, därför att det finnes ett antal intellektuellt normalt utrustade *blinda* personer? Till ett sådant orimligt antagande leder Bohlins tankegång, därför att han icke sett skillnaden mellan den psykologisk-sociologiska aspekten på det vetenskapliga arbetet och den strukturella synpunkten på vetenskapen själv utan betraktar vetenskapen uteslutande som en psykologisk-sociologisk storhet. Om nu enligt Bohlin möjligheten till objektiv argumentering är beroende av summan av de intellektuellt normalt utrustade, så kan man vidare med skäl fråga, vilken som här skall företa intelligensmätningar för att fastställa intelligensens normalstandard och var normen föreligger. Var och en inser omedelbart orimligheten i att söka fastställa möjligheten till objektiv argumentering ut från huru många eller få som ha möjlighet att nå vetenskapens plan. Möjligheten till objektiv argumentering såsom ingående i vetenskapens struktur betyder något helt annat. Den är att söka på den motsatta sidan, objektssidan, och betyder, att objektet existerar oberoende av den psykologiska uppfattningen av detsamma. Även om synsinnet är medlet för mikroskopforskaren att nå mikroorganismernas värld, så är det icke betingelse för denna värld, så att den utan synsinnets funktion icke existerade. Den existerar verkligen, trots att det finnes ett stort antal blinda, och här erbjudes trots dessa blinda en oavkortad möjlighet till objektiv argumentering. — Nu är att märka, att nämnda tanke hos Bohlin är ett led i hans försök att uppluckra själva



Det torde av det sagda framgå, att avvisandet av värderingen såsom »vetenskaplig» metod inom den systematiska teologien står lika mycket i samklang med denna teologis vetenskapliga struktur som med mänhet om att låta dess objekt oavkortat vara vad det är. Då den systematiska teologien i sista hand har att framställa och förstå det egenartat kristna, det som gör, att det kristna är något med sig självt identiskt och från allt annat skilt, det som gör, att beteckningen »kristet» icke blott anger ett »namn»,<sup>1</sup> bakom vilket gömma sig olika, stundom varandra motsägande och upphävande ting, utan verkligen betecknar en saklig storhet, är det en alltför lättvindig och i grunden ohållbar väg att söka lösa denna uppgift med att falla tillbaka på den subjektiva värderingen. Ty värderingen anger ju för det första den enskilde forskarens personliga ställning till saken, men denna ställ-

vetenskapsbegreppet för att däri bereda plats för värderingen såsom »vetenskapligt» legitim metod.

<sup>1</sup> T. Bohlin har tydligen icke insett, att det »egenartade» innebär saklighet i betydelse av det med sig självt identiska, det från allt annat skilda. Då han hävdar, att »det egenartat kristna» icke kan fastställas på teoretisk-vetenskaplig väg, utan endast förmedels den all saklighet uteslutande värderingen, hade jag (a. a. s. 31) frågat, huru han då kunde »i ett vetenskapligt sammanhang tala om den kristna idéhistorien och inom denna fastställa olika trostyper, om han icke vet vad som är kristet, specifikt och egenartat kristet eller icke ens har möjlighet att vetenskapligt fastställa detta». Härtill menar Bohlin (a. a. s. 341), att jag skulle röra mig »med abstraktioner», och inser icke, att det egenartade i betydelse av det med sig självt identiska är det mest konkreta och bestämda. Sin position, att man å ena sidan icke kan vetenskapligt fastställa »det kristna» och å andra sidan i ett vetenskapligt sammanhang dock kan tala om det som en given sak, söker Bohlin rättfärdiga med att det ju i historien faktiskt finnes »uppfattningar, som framträda med *anspråket* att vara det verklighetstrogna, tankemässiga uttrycket för det kristna» (ibid.). Jag ber därvid få hänvisa till huru t. ex. Marcion mer än de flesta just framträtt med detta anspråk; om den personliga uppriktigheten vid framställandet därav finnes ej anledning att tvivla, men säkerligen vill Bohlin trots detta anspråk ej räkna Marcion som representant för det egentligt kristna. Bohlin tar och strax tillbaka sitt föregående påstående: »Självfallet har icke påståtts att samtliga åskådningar, som framträtt med anspråket att vara 'äktkristna', verkligen ha rätt i sitt anspråk» (ibid.). Därmed äro vi tillbaka vid utgångspunkten: huru kan Bohlin då å ena sidan hävda, att »det kristna» icke kan vetenskapligt fastställas, och å andra sidan i ett vetenskapligt sammanhang dock tala om det som en given sak? Detta resonemang visar, att uppgifter sannerligen icke saknas för nutida systematisk teologi alltifrån de första principfrågorna. — I kap. 1 om »troslärans uppgift och egenart» i Evangelisk troslära, 1937 s. 7 ff., företräder Bohlin väsentligen samma uppfattning i frågan om teologi, vetenskap och värdering som i här förut behandlade artikel av honom.

ning till saken är icke lika med saken själv, det egenartat kristna, som det gällde att framställa. Och värderingen innebär ju för det andra en med ett visst känslö- och viljeläge förbunden subjektiv position, som kan i det ändlösa differentieras och individualiseras, men skall det egenartat kristna med tillhjälp av denna värderande inställning bestämmas, finnes ingen garanti mot att det egenartat kristna av den ene forskaren bestämmes på ett sätt och av den andre på rakt motsatt sätt, ja, att en och samme forskare i olika tidsmoment kommer till olika, varandra upphävande bestämningar av det »egenartat» kristna, som sålunda blir allt annat än egenartat och med sig självt identiskt. Huru den systematiska teologien har att förfara för att fylla sin uppgift, då värderingen som metod ej är användbar, den frågan faller utom ramen för denna artikel; den har jag i principiella grunddrag sökt belysa i annat sammanhang.<sup>1</sup>

Såsom sammanfattande svar på frågan om teologi, speciellt systematisk teologi, och värdering må därför till sist framhållas, att teologien icke skiljer sig från vetenskapen i övrigt därigenom, att den i sig skulle uppta ett värderande moment och sålunda vara vetenskap *i och av* personligt tillägnad tro. Även om det i olika fackvetenskaper differentierade vetenskapliga arbetet förutsätter hos sina utövare olika psykologiska betingelser och förfar efter olika fackmetoder, finnes icke för någon vetenskaplig disciplin, för så vitt den verkliga är vetenskap, dispens från vad som inneligger i vetenskapens egen struktur: saklighet och möjlighet till objektiv argumentering. Denna saklighet kommer för teologiens del till uttryck däri, att den är en vetenskap *om* den kristna tron och livsinställningen.

<sup>1</sup> Svensk Teologisk Kvartalskrift 1937, s. 144 ff.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Biskopsutnämningarna ha den sista tiden kommit tätt. I förra numret av denna tidskrift berördes Y. Brilioths utnämning. I slutet av december blev professor Arvid Runestam utnämnd till biskop i Karlstad. Han är en av dem som grundlagt denna tidskrift, och han har genom sitt arbete gjort en betydande insats för tidskriften. Ehuru han för några år sedan önskade utträda ur redaktionen, har han såsom medarbetare alltjämt bidragit att göra tidskriften till vad den är. Detta medarbetarskap hoppas redaktionen skall fortfara även efter hans tillträde till sitt nya ämbete, och den ser ett tecken på att så skall bli fallet däri, att denna årgång nu inledes med en artikel av biskop Runestam, behandlande ett ytterst aktuellt och viktigt tema.

Det är otvivelaktigt, att det betyder en ganska kraftig åderlåtning för de teologiska fakulteterna att gång på gång flera bland deras medlemmar på grund av biskopsutnämning lämna sina professurer och de direkta forskningsuppgifterna. Därigenom har visserligen det svenska episkopatet tillförts en betydande fond teologisk sakkunskap, vilket i och för sig torde vara av mycket stor betydelse, och det är ju ett gott bevis på den svenska teologiens livskraft, att vakanserna hittills kunnat fyllas så pass snabbt som skett. Men det kan ej hjälpas, att de till episkopatet avgångna efterlämna ett tomrum i det akademiska arbetet, som det kan vara mycket svårt att fylla, och att det betyder en ej ringa kraftförlust för den teologiska forskningen, att flera av dess främsta tjänare kallas till att ägna sina bästa krafter åt andra uppgifter än den teologisk-vetenskapliga gärningen. Då nu Arvid Runestam flyttar från Uppsala, gör den teologiska fakulteten där en mycket kännbar förlust; den förlorar en betydande teologisk arbetare och en sällsynt lärarekraft; och förvisso komma många att beklaga att han lämnar sin akademiska lärarverksamhet. I denna har han givit mycket,

kanske ej minst genom sin starkt personligt färgade framställning. Vad han som människa och själasörjare betytt och betyder torde en och annan ana men ingen helt kunna angiva. — Karlstads stift har emellertid som chef fått en markant teologisk personlighet, och det är ju för kyrkan lyckligt, att det tomrum, som biskop Eklund efterlämnar, då han frånträder sitt episkopat, kunnat fyllas med en honom värdig efterträdare. Redaktionen för denna tidskrift önskar den förre medredaktören och den högt skattade medarbetaren all framgång och välsignelse i hans nya verksamhet.

De tre sista biskopsutnämningarna, vilka ju även tillfört episkopatet en så eminent förmåga i det kyrkliga arbetet som Bengt Jonzon, högt skattad jämväl som teolog, ha skänkt kyrkan trenne ledare, som äro varandra mycket olika men som alla äro skarpt utmejslade personligheter och synnerligen framstående krafter. Det svenska kyrkolivets mångsidighet och rikedom illustreras genom dessa tre på ett sätt, som bådar gott för framtiden.

\*                      \*  
\*

Tidskriften *Vår Lösen* uppträder i år i ny gestalt. Den ger sig tillkänna redan i utstyrelsen. Formatet har minskats och numren ha försetts med ett omslag, det yttre har blivit mer likt andra förnämliga svenska tidskrifter, sidantalet har ökats till 48, allt för att göra publikationen »mera direkt färdig för trängseln med andra tidskrifter i bokhandelsfönstren». Redaktionen har anförtrotts åt fil. lic. Karl-Gustaf Hildebrand, välkänd som skald och bekant för sin sällsynt vederhäftiga och träffsäkra journalistik i kyrkliga frågor. Enligt redaktörens programförklaring i novembernumret skall tidskriften numera »vända sig mindre till de redan invigda, ta direktare sikte på det allmänna bildningsläget och dess behov av sakliga besked». »Skrivsättet måste, utan att därför bli beskäftigt och patentmodernt, sträva efter stor direkthet, klarhet och konkretion. En utförlig krönika i varje nummer, på grundval av Sveriges och utlandets tidnings- och tidskriftspress, skall följa de rena aktualiteterna och kommentera dem. Den ledande artikeln skall göras så kort, samlad och slagkraftig som möj-

ligt. Recensionsavdelningen skall i största möjliga grad förvandlas till en serie koncentrerade och samlade litteraturoversikter över olika områden.»

Det kan ju vara möjligt att tidskriften tidigare för somliga verkat något svårtillgänglig och akademisk; en sådan omläggning, som nu skett, torde därför kunna ha en ej ringa betydelse. Vi ha ju i vårt land knappast något annat organ för kristen idédebatt på mera populärt plan, i varje fall intet med så stadgat anseende, och det vore därför att hälsa med den största tillfredsställelse, om Vår Lösen kunde nå vidare än hittills. Vi önska tidskriften och dess nye redaktör all framgång.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## »EVANGELISK KATOLICITET.»

FRIEDRICH HEILER: *Die katholische Kirche des Ostens und Westens I. Urkirche und Ostkirche*. XX + 607 s. Verlag von Ernst Reinhardt, München 1937.

Nämnda till omfånget digra arbete av Friedrich Heiler utgör första delen av ett omfattande verk, vars andra del enligt förf.:s plan kommer att behandla »die römisch-katholische Kirche» och tredje del »die 'romfreien' katholischen Kirchen des Westens und die katholischen Bewegungen innerhalb des Protestantismus sowie die Frage nach der katholischen Universalkirche» (s. XIII). Ett så stort anlagt verk beträffande den inom teologien ständigt aktuella frågan om kyrkan är ägnat att väcka berättigad uppmärksamhet. Nu förhåller det sig så, att detta verk icke är i egentlig mening nytt, utan är en — visserligen fullständig — nybearbetning av Heilers kända »Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung» (1923). Detta sistnämnda arbete hade föranletts av det av mycket missförstånd bemängda meningsutbyte, som uppstått kring en tidigare skrift av Heiler, »Das Wesen des Katholizismus», som utgör den serie föreläsningar över nämnda ämne, som Heiler 1919 höll vid Uppsala universitet. Det visade sig emellertid, att det efterföljande arbetet om katolicismen av år 1923 icke helt kunde skingra de tidigare missuppfattningarna beträffande Heilers syn på katolicismen. Omdömena blevo de mest skiftande och motsatta. Å ena sidan menade man, att den framställning av den romerska kyrkan, som Heiler i nämnda arbete gav, var en upprörande vrångbild, gjord av en, som aldrig fattat katolicismens väsen, å andra sidan framhöll man, att förf. »besitzt ein tiefes Verständnis für alles, was der Katholizismus Wahres und Schönes birgt, und ein feines Ohr für seine innersten Herztöne». Det ur vetenskaplig synpunkt mest betydelsefulla resultatet av denna kontrovers torde vara K a r l A d a m s motskrift »Das Wesen des Katholizismus» (1924). Då Heiler på grund härav haft behov att ytterligare klargöra sin uppfattning, var naturligen en foto-

mekanisk upplaga av det år 1923 utgivna arbetet om katolicismen icke tillräcklig. Det måste bli »eine Neubearbeitung». Då denna kommit till stånd först omkring femton år efter det tidigare arbetets avfattande, har detta medfört den fördelen, att Heiler varit i tillfälle att komma i beröring med skilda kyrkliga riktningar. »In der lebendigen Berührung mit der orthodoxen Kirche des Ostens und mit der anglikanischen Kirche sowie in der ökumenischen und hochkirchlichen Arbeit sind mir nicht minder wichtige neue Einsichten geschenkt worden als in meiner jahrelangen, an inneren und äusseren Schwierigkeiten überreichen Wirksamkeit inmitten des deutschen Protestantismus, aber auch in der steten aufmerksamen Beobachtung der Verhältnisse in der römischen Kirche und in dem nie abgerissenen persönlichen Austausch mit römisch-katholischen Freunden aller Richtungen» (s. XI). Ehuru Heiler säger sig härigenom icke blott »viel gelernt» utan också »an vielen Punkten umgelernt», så »ist die neue Darstellung in dreifacher Hinsicht der alten gleichgeblieben»: först och främst i användandet av »die historisch-kritische Methode», vidare i »die Offenheit in der Kritik von Missständen und Entartungserscheinungen nicht nur der römischen Kirche, sondern auch der übrigen christlichen Kirchen» och slutligen i »der Glaube an die 'evangelische Katholicität'» (s. XI f.). Hela arbetets huvudsyfte är tydligen att möjliggöra denna Heilers teologiska huvudtes om en »evangelisk katolicitet». Och det är utifrån denna huvudsynpunkt, den nyligen utkomna första delen av Heilers stort anlagda verk här skall betraktas.

Bokens till omfånget ojämförligt största huvudavsnitt, det andra (s. 125—567), har till föremål »die Ostkirche» eller »die katholische Kirche des Ostens». Här behandlas såväl den ortodoxa storkyrkan (s. 126—416) som de separata nationalkyrkorna, den nestorianska (ostsyrisk) kyrkan och de monofysitiska kyrkorna, den västsyrisk-jakobitiska, den koptiska, etiopiska och armeniska kyrkan samt tomaskristna i Indien (s. 417—544). Det måste oförbehållsamt erkännas, att Heiler ger en djupgående inblick i dessa inom västerländsk teologi i mycket förbisedda kyrkobilddningar. De i det nutida ekumeniska arbetet kända ortodoxa teologerna Glubokowski, Zankow och Arseniew skymta ofta i Heilers framställning och ha säkerligen varit honom till stor hjälp vid inträngandet på dessa icke lättillgängliga områden.

Vad den ortodoxa storkyrkan beträffar, erbjuder dess kyrkosyn särskilt intresse. Först under uppgörelsen med Cyrillus Lukaris' kryptocalvinism började den ortodoxa teologien att övertänka sitt egenartade

kyrkobegrepp, men det kom att närmare fixeras först i 1800-talets ryska teologi. Det var framför allt Chomikow, som skarpt avgränsade den ortodoxa kyrkotanken såväl mot romersk som mot protestantisk uppfattning, och på honom bygga de flesta nyare ortodoxa teologer, så de nämnda Glubokowski, Zankow och Arseniew (s. 213 f.). För det ortodoxa tänkandet är kyrkan ytterst odefinierbar, och denna odefinierbarhet är det bästa beviset på hennes levande väsen, säger Florenski, I grund och botten visar det sig, att den nyare ryska teologiens strävan att komma till rätta med kyrkans väsen utgör en förnyelse av urkristna tankar gent emot urartningar, som blivit en följd av bysantinskt och tsaristiskt statskyrkoväsende. Då man hävdar, att kyrkan är på jorden »i främlingskapet» (ἡ ἐν τῇ παροικίᾳ ἐκκλησία), men i himlen »hemma» (ἡ ἐν τῇ πατρίδι ἐκκλησία) (s. 214), ligger i denna distinktion onekligen något av urkristendomens eskatologiska kyrkosyn. Guds kyrka, »som är en främling i Rom», »lever i främlingskap i Filippi» etc., heter det i 1 Clem., resp. Polyc. ad Philipp. Den distinktion, som man i ortodox teologi gör mellan hjorden och hierarkien, mellan präster och lekmän (s. 215), föreligger redan i 1 Clem. Och då man i ortodox teologi hävdar, att biskopen är »Guds levande avbild» och »Kristi ställföreträdare» (ibid.), ledas tankarna osökt till Ignatius av Antiochia. Vad som emellertid erbjuder särskilt intresse är, att man ut från denna kyrkosyn söker legitimera ett så specifikt orientalistiskt drag som bildkyrkan. Den levande enheten mellan den jordiska och den himmelska kyrkan, *communio sanctorum*, får sitt naturliga uttryck i anropandet av Gudsmoeder och helgonen och dyrkandet av deras bilder (ibid.). I hävdandet av de ekumeniska konciliernas beslut såsom kyrkans norm ligger ju vidare ett för den ortodoxa kyrkan kännetecknande drag (s. 217). Beträffande det ekumeniska konciliet såsom sådant föreligger emellertid en viss spänning mellan äldre traditionell och nyare ortodox teologi. Medan Philarets klassiska kateketiska arbete tillskriver det ekumeniska konciliet såsom sådant andlig auktoritet (s. 219), hävdar man inom senare teologi, att konciliet blott är ett medel att uttrycka kyrkans enhet, men att detta lika litet som något annat kyrkligt organ i sig självt har avgörande auktoritet; denna ligger däremot hos menigheten, folket, såsom Kristi och kyrkans kropp (s. 218). Då Heiler emellertid i denna uppfattning ser en strävan hos den nyare ortodoxa teologien hän mot en urkristen och evangelisk-protestantisk syn (s. 220), är att märka, att den korporativa kyrkotanken förvisso icke är urkristen och att man inom protestantisk teologi



mer och mer kommit till insikt om att den s. k. »urkristna församlingsprincipen» är en senare tids uppfinning.

Beträffande de separata orientaliska nationalkyrkorna, som såväl från romerskt som protestantiskt teologiskt håll bedömts såsom mumieartade och förstelnade kyrkobilddningar, vill Heiler göra gällande, att här dock gömmer sig något av kristendomens oförstörbara liv (s. 543), och hans ord äro tvivelsutan tänkvärda. Dessa kyrkor ha dock i tretton århundraden motstått Islams anstormande. Men framför allt är det av vikt att beakta, att dessa kyrkors häretiska karaktär är mera skenbar än verklig. »Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, dass sie in der Christologie nur in formal-verbaler Hinsicht mit dem katholischen Dogma im Widerspruch stehen, während sie in ihrer religiös-dogmatischen Grundhaltung mit ihm übereinstimmen» (s. 542, jfr s. 548). Det var den anglikanska kyrkan, som vid Lambethkonferensen 1930 först av alla kyrkor offentligen framhöll detta, påpekar Heiler (ibid.). Han skulle kunna hava tillagt, att den dogmhistoriska forskningen länge känt, att monofysitismen trots den västerländska två-natursläran långt fram i tiden utövat bestämmande inflytande på även den västerländska kyrkans kristologi och i mycket gör det i den dag, som är. Heiler avslutar sin teckning av dessa kyrkosamfund med att framhålla, att de mer än några andra kyrkor stå öppna för en förnyelse av inre och yttre art. Efter en sådan äro de i stånd »der westlichen Kirche die Herrlichkeit des altchristlichen Kirchenideals zu enthüllen» (s. 544).

Efter den historiskt anlagda framställningen går Heiler till den mera systematiska uppgiften att teckna »die Eigenart der Ostkirche» (s. 545—567). Han stannar inför både »der katholische» (s. 545 ff.) och »der evangelische Charakter der Ostkirche» (s. 555 ff.). Han finner, huru den ortodoxa kyrkan väl kan göra anspråk på kyrkans fyra gamla epitet; den är nämligen »eine wunderbare Zeugin der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche» (s. 553). Här intresserar oss framför allt dess förmenta katolicitet. Den är katolsk »1. im metaphysischen Sinne», »2. im räumlichen Sinne», »3. im zeitlichen Sinne» och »4. im inhaltlichen Sinne» (s. 551). Vi stanna närmast inför sistnämnda bestämning, som innebär, att nämnda kyrka »als lebendiger Organismus die polaren Gegensätze in einer Synthese und Harmonie zusammenfasst» (ibid.). Synteskaraktären är det avgörande draget i katolicismens väsen enligt Heiler; en underordnad roll spelar frågan, vilka element som ingå i nämnda syntes. Då Heiler i arbetets

första huvuddel (s. 21—123) behandlar »die Urkirche» och »das Werden der katholischen Kirche», finner han katolicitetens historiska förverkligande i kristendomens »Synthese mit der antiken Geisteswelt» (s. 105 ff.) och »Aufnahme der orientalisch-hellenistischen Mysterienfrömmigkeit» (s. 113 ff.). Att märka är, att Origenes framställes som »typisch katholische Persönlichkeit»: »er umschliesst in seinem Denken und Leben die Gegensätze, welche die katholische Kirche in ihrem Schosse trägt: er ist Grieche und Christ, Philosoph und Bibelgläubiger ... Er ist der erste katholische Theologe im Vollsinn des Wortes» (s. 111). Origenes, vars kristendoms äkthet icke var höjd över allt tvivel ens i den orientaliska kyrkan, framställes tydligen såsom prototyp för den ortodoxa kyrkans katolicitet. Vilka heterogena element och polära motsatser som än ingå i nämnda kyrkas syntetiska katolicitet, så förhåller det sig enligt Heiler så, att »in dieser synthetisch-harmonischen Grundstruktur hat gerade die orthodoxe Kirche etwas von jener Einheit der orphischen Weltflucht, der apollinischen Abgeklärtheit und des dionysischen Enthusiasmus bewahrt, welche das klassisch-hellenische Denken auszeichnete» (s. 552). Man frågar sig givetvis, vad som i denna sortens katolicitet blir kvar av det egenartat och specifikt kristna. — En annan betänklig bestämning av katoliciteten hos Heiler kommer till synes, då han gör vissa inskränkingar i den ortodoxa kyrkans katolicitet. Det heter nämligen, att därför att denna kyrka icke mera står i förbindelse med »prima sedes», »sedes apostolica im überragenden Sinne», d. v. s. Rom, den icke är »katholisch im vollen Sinne des Wortes» och har dess »apostolischer Charakter» lidit skada (s. 554). Häremot må sägas, att detta är att göra katoliciteten alltför lokalt betingad och att identifiera den med en empirisk universalitet, vilken såsom icke-förverkligad upphäver katoliciteten själv. Med en så fattad katolicitet har evangeliet intet att skaffa. Och dock hör katoliciteten till evangeliets väsen, ty evangeliet framträder med universella anspråk i betydelsen både av anspråk på alla och anspråk på den enskilde helt och fullt. Till evangeliets väsen hör Guds frälsningsbudskap i Jesus Kristus till alla utan gräns och skranka: »Här är icke jude eller grek, här är icke träl eller fri, här är icke man och kvinna; alla ären I ett i Kristus Jesus» (Gal. 3: 28). Denna universella frälsning kände ock Israels folk på höjdlägena av sitt religiösa medvetande. »Herren blottar sin arm inför alla hedningars ögon, och *alla jordens ändar* få se vår Guds frälsning» (Jes. 52: 10). »Vänden eder till mig, så varden I frälsta, *I jordens alla*

ändar; ty jag är Gud och eljest ingen» (Jes. 45: 22). Israel hade till uppgift att vara ett ljus för folken (Jes. 55: 5). Den äldsta kristna kyrkan fattade sig själv som det sanna Israel. Den hade samma uppgift i det universella frälsningsbudskapets och evangeliets tjänst. Och evangeliet är väsentligen icke *människans* längtan »nach der Vergottung von Seele und Leib in der Einigung mit dem ewigen Einen» (s. 547). Evangeliet är icke, vad människan åtrår, vill eller verkar, evangeliet är vad *Gud* gör, Guds frälsning i Jesus Kristus till människors barn. Evangeliet är — pregnant uttryckt — att »alltsammans kommer från Gud» (2 Kor. 5: 18). Och då det heter »alltsammans», framhäver även detta evangeliets universalitet. Men denna universalitet — säg gärna även katolicitet — är något helt annat än den syntes mellan kristendomen å ena sidan och »die antike Geisteswelt» samt »die hellenistisch-orientalische Mysterienfrömmigkeit» å den andra, vari Heiler ser det typiskt katolska (s. 105 ff., 113 ff.). Heiler är synbarligen ännu alltför mycket den romerska kyrkan förbunden för att helt kunna ge uttryck åt vad som ligger i evangeliet självt. Och en naturlig följd blir, att han icke förmår ge ett fullödigt uttryck åt den universalitet och katolicitet, som hör till evangeliet.

Förtjänstfullt är Heilers framhållande av att beteckningen »katolsk» ingalunda är förbehållen den romerska kyrkan. Reformatorerna kallade »die römische Kirche nicht die 'katholische', sondern die 'papistische'» (s. 9). Luther ville ingalunda ställa sig utanför den katolska kyrkan, även om han angrep den papistiska. Detsamma gäller om de lutherska bekännelseskriterierna, de gammallutherska teologerna och den reformerta protestantismen (s. 9 ff.). Först i den nyare tyska protestantismen har ordet »katolsk» blivit uteslutande beteckning för den romerska kyrkan (s. 12). Denna riktiga iakttagelse borde emellertid ha lärt Heiler, att då Luther samtidigt ivrigt bekämpar den romerska kyrkan, katoliciteten icke är att söka i den syntes mellan kristendom och hellenistiskt andeliv, vari Heiler ser det typiskt katolska. Förvisso kan man tala om en »evangelisk katolicitet», så visst som evangeliet är identiskt med Guds universella frälsningsvilja. Men *den* evangeliska katolicitet, som Heiler framställer, låter sig enligt min mening icke upprätthålla vare sig inför historiens eller den systematiska tankens prövning. Då i våra dagars ekumeniska rörelse tydliga tecken framkommit, att »die Ostkirche» och olika evangeliska kyrkor på fundamentala punkter nått inre samförstånd, ligger onekligen en förklaring därtill däri, att den österländska kyrkan under århundradenas

främmande avlagringar bevarat något av urkyrkans obemängda evangelium, som reformationen inom Västerlandet på nytt uppdagade och framdrog i ljuset.

Hj. LINDROTH.

### GRUPPRÖRELSE OCH KYRKOVÄSEN.

EMIL BRUNNER: *Die Kirchen, die Gruppenbewegung und die Kirche Jesu Christi. Furcht-Verlag 1936, Berlin, 2. Aufl. 1937.*

»Alle Bewegungen sind vom Teufel.» Detta yttrande av Karl Barth kontrasterar skarpt mot den teologiska motivering, som Emil Brunner i ovannämnda studie ger oxfordgrupprörelsen i sammanhang med kyrkan. Den omständigheten, att Brunner anslutit sig till grupprörelsen och markerat talar »von uns Gruppenleuten» (s. 37), hör väl till de mera uppmärksammade personhistoriska händelserna i den teologiska världen i våra dagar. Att en teolog och en av våra mera framstående representanter för den systematiska teologien ansluter sig till nämnda rörelse, är ju i och för sig intet märkvärdigt. Men att en, som är känd som en uppmärksamman representant för den dialektiska teologien, tagit detta steg, erbjuder ju visst intresse, och av än större intresse är, att Brunner ut från en omfattande teologisk grundsynpunkt söker motivera grupprörelsen, som i viss mån satt sin ära i att hävda sin icke-teologiska art. Denna studie är ock i det hänseendet av intresse, att den visar, huru Brunner och Barth gå skilda vägar. Ehuru icke formellt så utgör den dock i sak i viss mån svar på Karl Barths Kirche und Gruppenbewegung.

Den teologiska motivering för grupprörelsen, som Brunner framlägger, företer — uttryckt i bild — tre koncentriska cirklar.

Den första och innersta kretsen är av individuell, personlig art. Utgångspunkten är här Brunners egen existentiella belägenhet, hans plats och uppgift i ett visst tidsläge. Han visar på två »rörelser» i tiden. Den ena återfinnes »im kontinentalen Protestantismus», och denna åsyftar »eine Erneuerung der Kirche von der theologischen Besinnung her» (s. 7). Den har sin betydelse däri, »dass sie (scil. die Bewegung) durch methodisches, wissenschaftliches Nachdenken über den Sinn der biblischen Botschaft die Verkündigung der Kirche — zwar nicht etwa hervorbringt, aber reinigt, leitet und vertieft» (s. 8). Den andra rörelsen har uppstått »im Westen» och är »ganz anderer Art» (s. 7). Den tar

sin utgångspunkt i »seelsorgerliche Praxis», och dess uppgift är att föra »gerade *diesen* Menschen *hier* zum Verständnis und zur Glaubensentscheidung für Jesus Christus» (s. 9). Vi misstaga oss säkerligen icke, om vi i den första »rörelsen» se det dialektisk-teologiska arbete, vari Brunner stått, och i den andra åter oxfordgrupprörelsen. Om sig själv som professor i systematisk och praktisk teologi kan Brunner nu betyga: »Es ist mir, nicht durch eigene Wahl, sondern durch die Art, wie ich in meinem Leben geführt worden bin, die Doppelaufgabe gestellt, nach beiden Seiten hin als Dolmetscher zu wirken . . . Ich bin durch meinen doppelten Lehrauftrag, als Lehrer der systematischen und praktischen Theologie nach beiden Seiten hin verpflichtet» (s. 10). Icke blott som personligt kristen, utan även som teolog, »praktisk teolog», står Brunner enligt detta självvittnesbörd med i grupprörelsen. Huru detta är möjligt, får sin förklaring därav, att han menar, att teologien överhuvud, även den systematiska teologien, har en praktisk uppgift, nämligen att »rena, leda och fördjupa kyrkans förkunnelse» (jfr s. 8).

Nu har Brunner i den föreliggande studien tagit som sin uppgift att göra grupprörelsen begriplig för dem, som överbäggande betrakta kristendomen från en viss kyrkas utgångspunkt (s. 10), och därvid måste han vidga synkretsen från sin egen individuella ståndpunkt till en kyrkohistorisk betraktelse. »Die ganze Kirchengeschichte ist von diesem Zweitakt, von diesem Gesetz von Systole und Diastole, Expansion und Konzentration, Flüssigwerden und Festwerden, Ausbrechen und Zusammenhalten beherrscht» (s. 5). De två krafterna, som bestämma kyrkohistoriens rytm, äro »Bewegung» och »Kirche». Brunner är icke blind för kyrkoväsendets, koncentrationens, fasthetens, den sammanhållande kraftens betydelse i kristenhetens historia: »Die Kirchen sind . . . doch immerhin die wichtigsten und dauerndsten Gebilde, in denen die Gemeinde Jesu Christi geschichtlich sichtbar wird» (s. 44). »Auch die Ämter und Ordnungen haben ihre Bedeutung» (ibid.). Men — här ger Brunner utrymme åt den andra kraften, expansionen, rörligheten, det fria andelivet, med ett ord »die Bewegung», som bestämmer kyrkohistoriens rytm — »unser Amtsbegriff ist noch immer stark von der katholischen Tradition belastet und der heute noch im protestantischen Kirchengebiet herrschende Begriff der Kirche ist nicht nur aus dem Neuen Testament, sondern ebenso sehr aus der Konstantinischen Kircheninflation des Jahres 312 herzuleiten» (ibid.). Nära samman med kyrkoväsendet hör dogmbildningen, ty dogmat är ursprungligen »das kirchen-

rechtlich verstandene und gebrauchte Credo» (s. 13), men härav följer »eine bedenkliche Intellektualisierung des Glaubens» (s. 14). Här kommer den andra tendensen, »die Bewegung», som motvikt, ty den syftar »vom Theologischen aufs Praktische abzulenken», den vill »praktisches Christentum» (s. 13 f.). »Der primär praktische Zug der Gruppenbewegung» får härigenom sin legitimering (s. 14). — Reformationens kyrkor lade med all rätt huvudvikten vid »die Botschaft von Jesus Christus dem Gekreuzigten, von der Versöhnung durch den Mittler, von der Rechtfertigung des Sünders . . . Aber dieser 'Hauptartikel' ist immer wieder in Gefahr, aus dem Zentrum das Ein und Alles zu werden» (s. 26). Nya testamentet känner dock, »dass der Christ nicht allein ein gerechtfertigter Sünder, sondern auch ein erneuerter Mensch sei» (s. 27). Detta senare vill grupprörelsen i vår tid göra levande. — Kristus är försonaren för syndens skuld, däri har den kyrkliga förkunnelsen rätt. Men han är ock den levande Herren, »Christus ist Sieger» (s. 28), han är den, som ständigt nedslår syndens tyranni och makt, han är »Herr in der ganzen Welt». »Der Ruf Gottes gilt nicht nur den einzelnen, sondern auch den Nationen» (s. 29). Allt detta vill grupprörelsen göra levande. — »Die protestantische Gottesdienst ist der Form nach mehr mit dem synagogalen als mit dem urchristlichen verwandt» (s. 30). Det ensidiga hänsynstagandet till det didaktiska elementet har medfört »eine bedenkliche Intellektualisierung des Glaubens» (s. 31). »Die neutestamentliche Gemeinde» fortsatte traditionen från det gammaltestamentliga gudsfolket. Här gav man utrymme icke blott åt läroförkunnelsen, utan även åt »das Zeugnis». »Zum Zeugnis und zum Zeugendienst gehört notwendig die Erzählung von Gottes gegenwärtigen Taten» (s. 32). Ät denna sida av gudstjänstlivet ger grupprörelsen rum genom »das Laienzeugnis» (s. 33 f.). — Trots det som blev av bikten »durch hierarchisches Priestertum und Kirchenrecht», är det av vikt att ihågkomma, att Luther hela livet skattade bikten högt och att den kom ur bruk först under upplysningstiden. Genom grupprörelsen har den återfått en plats i centrum av det kristna livet såsom »Reinigungsmittel für den Leib Christi» (s. 36 f.). Och den mest omstridda punkten inom grupprörelsen, »die Lehre von der Führung», är blott en konsekvens av den erfarbara tron på den levande Herren. »In der neutestamentlichen Gemeinde glaubt man nicht bloss an den Heiligen Geist, sondern man erfährt ihn» (s. 39). »Der Glaube, dass wir, sofern wir an Jesus Christus glauben, vom Heiligen Geist geleitet werden, so dass er uns sagt, was wir in jedem Augen-

blick tun und lassen sollen: das ist nicht Schwärmerei, sondern biblisches Christentum» (s. 41). — Sålunda står grupprörelsen såsom representant i vår tid för den tendens av rörligt andeliv, som jämte kyrkoväsendet bestämmer kyrkohistoriens rytm.

Det är emellertid givetvis icke nog med att uppvisa, att grupprörelsen så representerar en faktiskt förefintlig kyrkohistorisk företeelse. Full legitimering får den endast genom att inställas i ett principiellt-systematiskt sammanhang. Därför vidgar ock Brunner synkretsen till en allomfattande systematisk-teologisk betraktelse. För att grupprörelsen skall få en fullgiltig systematisk-teologisk legitimering, måste den sättas i sammanhang med »die Kirche Jesu Christi». Denna är icke identisk med en viss empirisk kyrka eller summan av alla empiriska kyrkor. Den är en andlig storhet, som icke täckes av den empiriska verkligheten. Synliga uttryck för denna andliga storhet äro nu det enskilda kyrkosamfundet och »die Bewegung». Då grupprörelsen nu icke lägger vikt vid vare sig »reine Lehre» eller »richtige Sakramentsverwaltung», äro dessa de reformatoriska bekännelseskriteriernas epitet på Kristi sanna kyrka icke tillräckliga för att ange den kyrka, som grupprörelsen skall representera. »Was heute wahre Kirche sei, werden wir letzten Endes nicht aus den reformatorischen Bekenntnisschriften . . . erkennen können» (s. 6). Brunners mening är den, att »Kirche Christi sei da, wo Jesus Christus ist durch sein Wort und seinen Geist» (s. 43). Under detta kyrkobegrepp kan grupprörelsen inordnas. Den vill såsom en av Anden ledd friare företeelse i likhet med den fastare kyrkobil-ningen verka för Jesu Kristi sanna kyrka. »Die Gruppe gehört weder zu den 'Kirchen' noch zu den 'Gemeinschaften' oder Sekten. Sie will vielmehr durch alle Kirchen und Gemeinschaften hindurch für die Bildung wahrer Kirche Jesu Christi tätig sein. Sie weiss sich als Bundesgenosse jeder Kirche und Gemeinschaft, der es ernstlich darum geht, die Botschaft von Jesus Christus zu verkündigen» (s. 45).

Det är givet, att Brunners framställning erbjuder flera angreppspunkter, som för kritiken vore lockande att utnyttja. Här skall jag emellertid avstå från att framställa kritiska synpunkter. Med det sagda har jag endast velat inrikta uppmärksamheten på säkerligen ett av de första försöken att ut från en mera omfattande systematisk-teologisk grundsyn motivera den moderna grupprörelsen.

Hj. LINDROTH.

TOMAS ARVEDSON: *Das Mysterium Christi. Eine Studie zu Mt 11, 25—30. Akademisk avhandling. Uppsala 1937 (Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentlichen Seminar zu Uppsala herausgegeben von Anton Fridrichsen VII)*.<sup>1</sup> XVI + 254 s. Pris kr. 7: 50.

Perikopen Mt 11,25—30 har genom sin »johanneiska» karaktär länge varit ett crux för evangelieforskningen. De konservativa understöko gärna perikopens betydelse, i det att de här funno inseglet på den evangeliska traditionens enhet gentemot den kritiska riktningens radikala söndring mellan Johannes och synoptikerna. De kritiska exegeterna åter voro benägna att bagatellisera detta enstaka johanneiska inslag, trots att det till större delen (vv. 25—27, som återfinnas också Lk 10,21 f.) enligt alla vanliga regler måste hänföras till talkällan. Perikopen fick i varje fall ingen större betydelse för uppläggningsfrågan om förhållandet mellan Johannes och synoptikerna i stort. Stället intresserade följaktligen mest dem som hade de mindre kritiska förutsättningarna. Kanske beror det därpå, att den så betydelsefulla perikopen trots ideliga påpekanden av dess märklighet endast sällan lockat till en kritisk granskning.

Det enda undantaget är egentligen E. Nordens väsentligen stilkritiska undersökning i slutetav hans *Agnostos Theos*, som kom 1913. Norden tar här upp D. Fr. Strauss' påpekande av likheten mellan Mt 11,25—30 och Syraks 51 kap. På båda hållen är gången denna: 1) en tacksägelse med nästan identisk ingress: jag tackar dig Fader ... 2) den talande förkunnar, att han av Gud undfått visheten (Syrak); allt (Mt) 3) inbjudan. Parallellen gäller alltså ett schema, som omfattar tre led och sålunda även den del av Matteustexten, som icke har någon motsvarighet hos Lk. Därtill komma åtskilliga verbala överensstämmelser utöver den nämnda i ingressen. Även Syrakstexten talar om »oket» och »ron».

<sup>1</sup> Då denna serie icke tycks ha blivit känd i vidare kretsar i vårt land passar jag här på att nämna de tidigare 6 häftena: I Harald Riesenfeld: *Zum Gebrauch von Θεός im Neuen Testament* (1935) — II G. Björck, A. Fridrichsen, G. Rudberg: *Conjectanea Neotestamentica I* (1936). — III Åke V. Ström: *Der Hirt des Hermas, Allegorie oder Wirklichkeit?* (1936). — IV A. Fridrichsen, O. Linton, H. S. Nyberg, G. Rudberg: *Conjectanea Neotestamentica II* (1937). — V. A. Fridrichsen, O. Linton, G. Lindeskog: *Gillis Wetter in Meroriam* (1937). — VI B. Sundkler, A. Fridrichsen, *Contributions a l'étude de la pensée missionnaire dans le Nouveau Testament* (1937).



Från denna Nordens undersökning utgår Arvedson. Han anger sin avsikt vara att föra Nordens försök vidare. Norden har visserligen enligt Arvedson i stort sett rätt men han har icke tillbörligt beaktat det israelitisk-judiska materialet och han har ej dragit de fulla konsekvenserna. Särdeles har han icke kunnat förklara, varför en psalm föregår uppenbarelseproklamationen och inbjudan, och icke heller tillräckligt sovrat sitt material (s. 8). Med andra ord: Arvedson vill icke i första hand korrigerera utan komplettera Norden. Avhandlingens tyngdpunkt utgöres av formkritiska och religionshistoriska undersökningar. Som läromästare uppträda vid sidan av Norden framför allt Reitzenstein och Wetter.

Arbetets *disposition* är förestavad av två principer: förf. går från den formella undersökningen, som han tillskriver grundläggande betydelse, till den reella och han följer textens egen gång. Enligt den första principen är den första avdelningen ägnad åt *Das formkritische Problem*, som upptar nästan halva avhandlingen (s. 5—114), de senare åt den sakliga analysen. Den andra principen bestämmer ordningen inom avdelningarna. Den formella delen behandlar först *Die Dankopferliturgie* (s. 10—76), varur förf. vill förstå vårt logions förra del: jag prisar dig etc., och sedan *Die Rede des Gottes und des Mystagogen* (s. 77—104), varur han vill förstå dess senare del. Likaså är den sakliga analysen uppdelad i två delar, varigenom vi få del II: *das Christusmysterium*, som avhandlar Mt 11,25—27, och III: *Das Joch Christi*, som behandlar Mt 11,28—30.

Författarens *teser* torde kunna sammanfattas i följande punkter: Mt 11,25—30 är en sluten enhet, det är av liturgisk karaktär, det återgår på ett gammalt formschema vida spritt i gammalorientalisk och hellenistisk tid, det är fråga om ett »mysterium», en vigningsceremoni, där »mystagogen» träder i den närmaste gemenskap med guden och till denna gemenskap inbjuder »mysterna». Negativt innebär detta ett tillbakaskjutande av en vanlig polemisk tolkning av Mt 11,25 ff.: är logiet en hymn blir det föga sannolikt att det är fråga om polemik mot de »visa och kloka».

Att Mt 11,25 ff. är en *enhet* hade redan Norden gjort gällande gentemot den härskande åsikten, att Mt lagt till vv. 28—30 som ej återfinnas hos Lk. Arvedson vill urgera enheten ännu starkare än Norden och är därvid starkt intresserad av sammanhanget mellan styckets första och andra led: tacksägelse och Selbstvorstellung. Detta samband återfinns han i tackofferliturgien, till vars belysning han

andrager ett mycket omfattande religionshistoriskt material, utom Syr. 51 och hermetiska skrifter m. m., som redan Norden fäst uppmärksamheten på, även psalmtexter, senjudisk vishetslitteratur, babylonskt-assyriska intronisationsriter, gammalorientaliska kungainskrifter av votivkaraktär etc. Det visar sig härvid, att »tackofferliturgien», d. v. s. den tacksägelsehymn som den offrande jämte offret frambär i templet som tack för sin räddning, ofta innesluter en Selbstvorstellung, där vederbörande talar om vem han är och förtäljer om sina lidanden och sin räddning eller också om de bragder han utfört med gudens hjälp. Härmed har Arvedson funnit nyckeln till förståelsen av sambandet mellan tacksägelse och Selbstvorstellung också i Syr. 51 och Mt 11,25 ff.

Denna enhet är nu vidare enligt Arvedson av hymnisk eller *liturgisk* karaktär. Detta betonas mycket starkt, så att Mt 11,25 ff. uppfattas som led i ett urkristet kultmysterium, d. v. s. som en till ett sådant knuten hymn. Förf. utgår vid denna tolkning dels ifrån det väl ofrånkomliga faktum att denna hymn lika väl som andra har framsprungit ur mer eller mindre kultiska former, dels ifrån några gammalkyrkliga texter (främst Tomasakterna och Clemens Alexandrinus), där en liknande hymn — hos Clemens Alexandrinus rent av Mt 11,25 ff. — framföres inom ramen av en kultceremoni. Frågan är dock, om vi kunna säga mer än att den form som möter Mt 11,25 ff. har ett liturgiskt ursprung — ibland synes förf. också knappast vilja göra gällande mer än att en liturgisk form här utnyttjats. Den hellenistiska religiösa litteraturen och särdeles vishetslitteraturen, vars släktskap med Mt 11,25 ff. Arvedson också starkt betonar, är dock — vilket ju förf. ingalunda är okunnig om eller förnekar — starkt spiritualiserande. Att här fastställa gränsen mellan ett verkligt liturgiskt skeende och en blott liturgisk form torde vara svårt. Förf. har en stark förkärlek för det konkreta, liturgiska livet och har väl därav föranletts att gå väl långt i realistisk tolkning. Detta icke bara när det gäller Mt 11,25 ff. utan även andra texter. I Ebed Jahves lidanden vill han t. ex. se en liturgisk ceremoni liknande den de babyloniska kungarna fingo genomgå vid sin kröning.

Denna liturgi har nu vidare *mysteriekaraktär*. Arvedson har kallat sin bok *Das Mysterium Christi*, vilket bäst visar vilken betydelse han tillmäter denna sak. Men vad menas här med »mysterium»? Det är den uppenbarelse, som mystagogen mottager och för vidare till mysterna, varvid förf. hela tiden tänker sig detta ske inom en liturgisk ram. Därmed är sagt att Kristus i Mt 11,25 ff. — frågan om orden

äro talade av Jesus eller först av församlingen lagts i hans mun tillbakavisas av Arvedson som naiv — framstår som profet och uppenbarelsförmedlare i vanlig orientalisk-hellenistisk stil. Såsom sådan är han konung och son. Här får Arvedson också användning för de orientaliska kunga- och intronisationstexterna. Konungen har en religiös och kosmisk ställning; han står i den intimaste gemenskap med guden och har världsherraväldet. Detta är utan tvivel viktiga ting, som ge ännu mer för andra nytestamentliga texter än Mt 11,25 ff. — när Arvedson anknyter igen till NT, blir det berättelserna om Jesu dop, förklaringen och uppståndelsen, som träda i förgrunden. Mot framställningen av gemenskapen mellan guden och mystagogen — som också ofta röjer sig i att den ene genomgår samma liturgiska öden som den andre — kan man kanske också rikta den anmärkningen, att Arvedson gör väl litet distinktioner. Denna gemenskap skildras ju i orientaliska och hellenistiska texter ofta såsom sexuell. Mystagogen är icke bara son till guden utan också hans maka. Detta överför Arvedson i stor utsträckning också på evangelierna, bl. a. med hänvisning till att Kristus i många stycken övertagit den roll som Sophia har i den senjudiska vishetspekulationen.

Dessa tankegångar utnyttjar Arvedson också när det gäller »oket». Att påtaga sig någons ok blir att träda in i den innerligaste gemenskap med honom, att komma i tjänares, ja hustrus ställning till honom, ty bilden av oket användes även om hustruns förhållande till mannen — churu detta naturligtvis ej är den ursprungliga användningen av termen, som Arvedson i sin iver vill göra gällande. Att påtaga sig Kristi ok blir då att med honom träda in i samma gemenskap vari han står i förhållande till sin fader. Även »ron» har en kultisk innebörd, churu den på samma gång fattas eskatologiskt.

Arvedsons arbete rymmer mycket annat som kunde vara värt både att omnämna och diskutera, men det är icke här möjligt. Vare nog sagt att avhandlingen på sin något associativa väg går in på en mängd intressanta detaljfrågor. I detta sammanhang kunde man t. ex. nämna diskussionen av berättelsen om Jesu dop m. m.

Några kritiska synpunkter har jag redan inflikat i det föregående. Även här kunde vara åtskilligt att tillägga, men det må vara nog med några antydningar.

Arvedson följer i stor utsträckning trion Norden, Reitzenstein och Wetter. Dessa forskare äro också utan tvivel som inspirationskällor mycket givande. Men för Arvedson ha de blivit mer. Han

har i ganska stor utsträckning gjort deras parallellsamlingsmetod till sin och han utnyttjar ofta deras material utan att gå till original-  
editionerna. Hans försök att gå ut över Norden har endast delvis lyckats: han har givit en bättre insikt i perikopens enhetlighet, särdeles i förhållandet mellan psalmen och självproklamationen, men han har knappast överbjudit Norden i materialets sovring och i förmågan av distinktioner. Så fort Arvedson vill taga fram det karaktäristiska för evangelierna — vilket han ofta framhäver — bli hans uttryck synnerligen vaga och vi få icke veta stort mer än att »här blåser en helt annan luft».

Trots detta kan man icke komma ifrån att Arvedsons arbete har gadd. Det finns böcker som äro alltigenom försiktiga, korrekta och nästan felfria men ge läsaren ytterligt liten behållning. Andra böcker innehålla åtskilligt som är djärvt, skevt och diskutabelt. Men de ge läsaren något att tänka på. Arvedsons bok hör till det senare slaget både på grund av det rika och intressanta stoff som bjudes och författarens stimulerande synpunkter.

OLOF LINTON.

HANS EMIL WEBER: *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus. Erster Teil: Von der Reformation zur Orthodoxie. Erster Halbband (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, 35. Band). Gütersloh 1937. XVIII + 321 s.*

Hans Emil Weber är, som han själv framhåller i förordet till föreliggande arbete, ingen nybörjare på ortodoxins dogmhistoria. Redan 1907 resp. 1908 utgav han ett par avhandlingar om den protestantiska skolastiken, vilka med full rätt kunna betecknas som banbrytande.<sup>1</sup> Alltsedan dess har, fortfarande enligt företalet, den i den nya bokens titel angivna uppgiften hållit förf. fången. Att den avgörande reformatoriska insikten består i en ny syn på Guds levande ord stod från början fast för honom. Till ett djupare inträngande i denna insikt har han förberett sig genom flera nytestamentliga arbeten.

Och nu vill han följa den gammalprotestantiska dogmatiken såsom en Ordets teologi på dess utvecklingsgång från reformation till orto-

<sup>1</sup> Emil Weber, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Heft 1)*, Leipzig 1907, och E. Weber, *Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik*, Leipzig 1908.

doxi och från ortodoxi till rationalism. Huvudtesen är, att rättfärdiggörelseläran är ortodoxins öde. Det är förskjutningar på denna centralpunkt som förklara, att skriftprincipen blir så stel, att den kyrkliga traditionen och den naturliga teologin få kraft att äventyra det reformatoriska arvet, icke tvärtom, som andra forskare menat.

Luther lämnas i huvudsak åsido, eftersom begynnelsen till den utveckling det gäller att skildra är den ursprungliga tillägnelsen av hans reformatoriska insikt. Förf.:s från förstlingskrifterna kända förmåga att behärska materialet i hela dess bredd framträder genast också här. Man möter protestantiska teologer som Bader, Althamer, Gräter, Venatorius och katoliker som Schatzgeyer, Dietenberger, Mensing, Gropper. Det egenartade i det nya får nämligen framträda i kontrastbelysningen från det gamlas förkämpar. Det visar sig, att också katolikerna vilja gälla som skrifteologer och att de också gå med på att tillskriva nåden allt. Men det finns ändock en bestämd gräns för deras förståelse, och denna gräns utgöres av lösensordet sola fide (s. 10 f.). »Die evangelische Schätzung des Glaubens kann man sich nicht aneignen, weil man den Glauben eben nicht als das Gottesverhältnis versteht, das durch das Wort geschenkt ist» (s. 132). Tron är hos lutheranerna det hela, därför att Ordet, skriftordet, löftet, som tron anammar, verkligen innehåller allt. Det är Gud själv som talar. Ordet är hans makt till frälsning, varigenom han ger sig själv. Kristus är Ordet, Ordet för med sig Kristus och ställer honom levande fram för själen med hela hans verk, som icke är något förflutet utan just genom samma Ord fortsätter i det närvarande. Evangeliet är löfte, men när detta löfte omfattas i tro, är det redan uppfyllelse. Lagen visar på synden, men när Anden bor i hjärtat, måste lagen också ovillkorligen uppfyllas. Just förståelsen för den inre enheten i allt detta, den slutna intuitionen, är kännetecknen på »urreformatorisk» tro och måttstock för dess teologi. Gudsordets innehåll är försoningshandlingen, och den blir verksam i Ordet. Kristus blir Herre genom att draga människor in i sitt liv. Och försoningshandlingen är uppenbarelse, betyder att gudsviljan träder nära (s. 42, 24).

Den syndaförlåtande nådens Ord finner sin utläggning i läran om rättfärdiggörelsen. Den fattas genomgående såsom effektiv. Hjärtat rättfärdiggöres genom Anden. Rättfärdigheten är den verksamma nåden själv. Men det avgörande är Guds omdöme. Reformationens »existensfråga» är frågan efter den rättfärdighet, som gäller inför Gud. Därvid förstås detta Guds omdöme icke sällan analytiskt. Tron

är den rättfärdighet, som gör människan täck inför Gud. Men samtidigt är dock syndaförlåtelsen det hela, och den kan ta sig uttryck i syntetisk rättfärdigförklaring, som skingrar fruktan för domen och därigenom skänker frid, nytt liv, en tro, som är verksam i kärlek (s. 56 ff.).

Så länge rättfärdiggörelseläran förblir läran om den dömande nådens levande och kraftiga gudsord, kvarstår Guds anspråk på människan i sin fulla utsträckning. Den förlåtande nådens kallelse innebär insättandet i det nya gudsförhållandet med alla dess möjligheter. Ordets livsbetydelse framträder i den starka tonvikt, som under denna begynnelsestid faller på »upplevelsen», trosupplevelsen. Men själva ordet rättfärdighet medför en svårighet. Reformationen har givit det en ny innebörd. Det betyder det nya gudsförhållande, som genom Ordet gives syndaren. Men den etymologiska betydelsen har svårt att bära detta innehåll. Termen rättfärdiggörelse pekar i den riktningen, att människan *får* rättfärdighet. Det är ju också vanligt att ställa hjärtats uppriktiga rättfärdighet mot den bedrägliga och skrymtande yttre rättfärdigheten. Men därmed kommer icke den objektiva sidan till sin rätt. Så drives man att lägga allt större tonvikt på den rent forensiska tolkningen av rättfärdiggörelsen som Guds omdöme om människan. Det går an, så länge det är den åt människan skänkta Kristi rättfärdighet, som tillräknas i detta omdöme. Men när rättfärdiggörelsen uttömmes i det nakna tillräknandet av Kristi rättfärdighet, så som lärobegreppet fixeras i striden mot Osiander, är enheten sprängd. Förlåtelse och förnyelse falla isär som två olika saker, även om den senare tänkes som en följd av den förra (s. 102 ff.).

Närmast kan det förefalla som en seger för det objektiva i tron, när uppmärksamheten så ledes bort från vad som sker med människan. Men i själva verket är det tvärt om. Trosinställningen förskjutes i subjektiv riktning. Det är nämligen ett subjektivt intresse, som ligger bakom och driver fram sprängningen av rättfärdiggörelseläran. Den har fått till uppgift att säkerställa tröst åt samvetena. Därför leder från denna objektivism en linje till 1800-talets subjektivism, där frågan om rättfärdiggörelsen hos Ritschl blir en fråga om människans självbedömning (s. 104). Just den falska objektivismen, som icke längre ser till gudsförhållandet utan till Guds domslut, leder direkt till den melanchthonska synergismen. När viljan inordnas bland orsakerna till rättfärdiggörelsen, vittnar detta om en syn på

Ordet, som icke längre är den urreformatoriska. Ordet är icke längre Guds kraftiga och skapande Ord, utan det är föremål för viljans avgörelse (s. 165 f.). Rättfärdiggörelsen är icke längre det inre övervinnandet av människan. Det individuella salighetsbegäret har fått hand om den och har i dess motivering upptagit en rationell legalism, som kan återverka i vanlig moralism, när rättfärdiggörelsen undanskjutes som förbrukat gods till förmån för upplysningstidens individualism, eudemonism och rationalism (s. 191).

Därmed torde huvudlinjen i Webers arbete vara angiven. Hur den utföres beträffande biblicism, predestination och andra läropunkter måste här lämnas åsido.<sup>1</sup> Som synes är det väsentliga och intressanta materier som behandlas. Anknytningen till Holls och Hirschs synpunkter på den reformatoriska rättfärdiggörelselärens utveckling torde vara uppenbar. Samtidigt är det av intresse för oss svenskar att konstatera, att i uppfattningen av reformationen såsom innebärande ett helt nytt »gudsförhållande» torde föreligga en viss påverkan från Aulén, vars bok om »Den kristna gudsbilden» citeras (efter tyska uppl.). Men dessa och andra impulser vidareföras efter egna linjer. Och dessutom vimlar den mycket kompakta texten av givande uppslag och iakttagelser, som helt naturligt icke kunna framträda i en recension.

Det skall dock icke fördöljas, att åtskilliga önskemål kvarstå. Just därför att Weber genomarbetat ett så gigantiskt material ville man gärna få veta mera än vad han nu faktiskt ger. Framför allt skulle boken vunnit på en mera energiskt fattad och klargjord frågeställning, en mera distinkt tankeföring, som säkerligen också skulle betydligt underlättat läsningen. Det hade ju enligt det anförda legat nära till hands att använda just gudsförhållandet som genomgående samlingspunkt för analysen, men detta sker icke. Det hade varit särskilt välbehövligt, då framhävandet av det effektiva resp. analytiska draget i den urreformatoriska rättfärdiggörelseläran hotar att suddas ut gränslinjen mellan de reformatoriska skriftställarna och deras katolska motståndare. En blick på t. ex. Schatzgeyer säger dock genast, att man ingalunda behöver stå rådlös angående reagensmedlen. Därmed skulle också teckningen av de tidiga lutheranerna blivit mera distinkt (jfr t. ex. s. 58).

Icke heller rationaliseringsbegreppet bestämmas tillräckligt klart för

<sup>1</sup> Ett utförligt referat av boken gives av Arvid Sjöstrand, *Satisfactio Christi*, Stockholm 1937, s. 155—172.

att verkligen befördra analysen. Ibland tycks det nästan uteslutande vara fråga om en motsättning mellan i detaljerna obestämd men enhetlig intuition å ena sidan och de olika momenten exakt fixerande formel å den andra, vilket tydligen dock icke motsvarar Webers verkliga mening. När det heter, att vägen från reformation till ortodoxi är »der Übergang von existentieller Theologie des Wortes zum rationalen Lehrsystem» (s. 230), får man visserligen veta, att motsatsen till rationell skall vara existentiell, men det säger heller icke mycket. Existentiell är ett formalbegrepp, som mycket väl torde kunna rymma gudsförhållanden av olika struktur. Det skulle kanske kunna påstås, att ortodoxins system skiljer sig från reformatorernas åskådning just genom att vara avpassat efter den gamla människans existentiella tänkande. Gör man det existentiella till kännetecknen på evangelisk eller reformatorisk tro, tycks man antingen på förhand ha lagt in det för evangeliet utmärkande i termen existentiell, eller också har man tolkat evangeliet ut ifrån det existentiella tänkandet, vilket tänkande väl är möjligt också utan varje relation till Ordet. I vilket fall som helst blir motsättningen mellan existentiellt tänkande och objektiverat lärosystem vilseledande, emedan den ger sken av att en innehållslig skillnad i sista hand skulle kunna återföras på en skillnad i gripenhetens och allvarets djup. (Motsättningens otillräcklighet som analysmedel framträder t. ex. s. 182 f.) Och saken blir icke klarare genom användandet av citationstecken, vilket tydligen blivit en dålig vana hos Weber. Om citationstecknet skall angiva, att en vedertagen term tages i någon ny betydelse, måste det ovillkorligen sägas, vilken denna är. Och framför allt måste det vara fullt klart för författaren själv, vilket näppeligen torde vara fallet beträffande t. ex. »Mystik».

Över huvud har man i detta arbete icke sällan intrycket av en viss obestämdhet i linjerna. Nu är otvivelaktigt materialet från reformationens genombrottsår sprött, och därför är en viss återhållsamhet i omdömena endast tacknämlig. Någon godtycklig schematisering vill Weber icke vara med om, och det skall han hållas räkning för. Men bortsett från frågeställningens brister föranledes det diffusa intrycket säkerligen också av att författarna alltför mycket tagits i klump, varvid den inre enhetligheten i deras åskådning blir en visserligen på många punkter modifierad förutsättning. Annars skulle det väl just ha varit en intressant fråga, huruvida man under denna första tid kan spåra någon från Melanchthon avvikande, eventuellt Luther mera närstående tolkning av det reformatoriska budskapet.



Ett frågetecken skulle i detta sammanhang också kunna sättas vid själva grundtesen, nämligen att rättfärdiggörelseläran och icke t. ex. den naturliga teologin eller filosofin varit ortodoxins öde. Vissa tecken tyda nämligen på att den filosofiska antropologin på tidigt stadium haft sin hand med just i det begreppsmässiga utformandet av rättfärdiggörelseläran. Hur den påverkat uppfattningen av trons nya liv är i varje fall tydligt nog. Det är icke uteslutet att man genom att sätta in analysen här kunde få bättre grepp på övergången från »existentiell teologi» till »rationellt lärosystem». Men möjligen kommer denna fråga upp i nästa halvdel, där ett av kapitlen skall ägnas åt antropologin.

Det betydelsefulla är emellertid icke, att vissa kritiska anmärkningar kunna framställas, utan att vi hädanefter ha ännu ett stort arbete till den tidiga lutherska dogmhistorien, ett arbete, vars fortsättning motses med spända förväntningar.

MARTIN LINDSTRÖM.

N. H. SØE: *Erkendelsen og Virkeliggørelsen af det gode. Kristeligt etiske Principspørgsmaal. 195 sid. G. E. C. Gads Forlag, København 1937. Pris Kr. 4: 50.*

N. H. Søm er sedan 1934 docent i systematisk teologi vid Köpenhamns universitet. I föl sommar fullbordade han ett arbete behandlande kunskapen om det goda och dettas realiserande, ett arbete som tangerar de flesta av den teologiska etikens nu aktuella problem. Boken ifråga är överhuvud i hög grad *aktuell* till hela sin upplägning. Den som önskar ledning för en rundvandring i modern teologi, kan med förtroende vända sig till Søm. Han får i så fall en mycket underhållande introduktör med stor beläsenhet i den nyare litteraturen, särskilt den tyskspråkiga men även den svenska. Visserligen blir han oftast upplyst bara om det allra färskaste på varje område — äldre arbeten refereras ganska sällan — och visserligen får han inte stanna länge vid varje problem, innan författaren raskt presenterar ett nytt. Framställningen kommer ibland hotande nära den s. k. kulturdebatten i dagspressen. Men just ur rundvandrarens synpunkt är väl detta snarast en förtjänst.

Karl Barth torde vara författarens favorit, även om icke heller han accepteras utan förbehåll. Mot Deutsche Christen och mot från Heidegger utgående tänkande är Søm direkt avvisande, liksom han även med skärpa riktar anmärkningar mot ordningsteologien. Alla för-

sök att komplettera uppenbarelsen i Kristus med någon annan storhet, i vilken Guds vilja skulle giva sig tillkänna, stämplat Søe resolut som obibliska. Mot den moderna Lutherforskningen anmärker han, att den frångått den genuint evangeliska uppfattningen av rättfärdiggörelsen som något helt utanför människan, skilt från helgelsen, och i stället förstår rättfärdiggörelsen utifrån den begynnande nyskapelsen (s. 135, jfr karakteristiken och kritiken av *B r i n g s* Lutherundersökningar s. 133 f.), varigenom, menar Søe, såväl rättfärdiggörelsebegreppet som helgelsebegreppet råkar i fara. Samma förvanskning finner han vara för handen i *Nygrens* agapetolkning: när människan säges bli kanal för Guds kärlek, äro rättfärdiggörelse och empiriskt iakttagbart nytt liv (helgelse) sammanskådade på ett sätt, som äventyrar både rättfärdiggörelsebegreppets och helgelsebegreppets renhet (s. 138 f.). Eljes är Søes huvudanmärkning mot Nygren knuten till behandlingen av metodfrågan. En rent konstaterande teologi, en »åskådarteologi», är enligt Søe omöjlig.

I allt detta är Barths ande påtaglig. Men man tycker sig i detta danska arbete också höra toner från helt annat håll, särskilt i bokens andra avdelning, där »Virkeliggørelsen af det gode» behandlas. I första avdelningen, som har mera rent teoretisk karaktär — »*Erkendelsen af det gode*» — dominerar det dialektiska inslaget. När Søe där emot kommer in på »Virkeliggørelsen», blir själva framställnings sättet delvis ett annat, ofta mera själavårdande än utredande. I det ideal för fromhetsliv och handlingsliv, som här med klarhet och konkretion framträder, äro vissa pietistiska drag oförtydbara. Författaren finner också anledning att draga en lans för C. O. Rosenius gentemot den granskning utifrån »principiella teologiska synpunkter», som *Axel Johansson* företagit (s. 143 ff.).

Någon tillnärmelsevis fullständig redogörelse för arbetets innehåll skall icke här givas. Det är nästan omöjligt att referera ett verk, där så många vitt skilda frågor vidröras. Ovanstående stickprov ha gjorts från ganska snävt begränsad svensk horisont — en anmälan från annat håll skulle säkert ha stannat inför helt andra ting. I stället för att kapitel för kapitel följa Søes utredningar i de olika frågorna välja vi här att något dröja vid den bakom författarens alla ställningstaganden liggande systematiska grundsynen, vilken präglas av stor inre slutenhet och konsekvens. Centrum i Søes teologiska åskådning är det punktuella uppenbarelsbegreppet. Gud har uppenbarat sig endast i Kristus, och denna uppenbarelse förmedlas till oss genom det skrivna bibelordet. Det gives ingen kunskap om Gud utanför Kristus.

Gamla testamentet är Guds ord, men endast försåvitt det handlar om Kristus. Lag och evangelium äro icke skilda ting; båda äro ett i Kristus. Allt tal om en naturlig gudskunskap betraktas som »idealism».

Man måste fråga sig, hur en sådan uppfattning om kristendomens väsen kan komma tillrätta med exempelvis Paulus och Luther. Hos båda dessa möter ju talet om en naturlig gudskunskap. Och båda hävda med all kraft, att evangelium är något annat än lagen, något lagen motsatt — trots att båda återföra såväl lag som evangelium på Gud. Såsom väsentligen *bibliskt* orienterad teolog finner sig Søe i att på dessa punkter ha en helt annan mening än Luther. Han erkänner, att Luther rör sig med tanken på en naturlig gudskunskap och att hos Luther lag och evangelium skiljas åt. Det betraktas som brister hos reformatorn. Men med Paulus vill Søe vara ense. Orden, att hedningarna »känna Gud» (Rom. 1) äro enligt Søe »hypotetiskt» menade (s. 22). Även enligt Paulus, hävdar Søe, har Gud givit sig tillkänna endast genom uppenbarelsen i Kristus. — Pauli starka betonde av skillnaden mellan lag och evangelium, vilket ju också strider mot Søes grundsyn, tas däremot icke upp till uttömmande behandling.

Hos Søe är »naturlig gudskunskap» ett fullständigt entydigt begrepp. När han måste konstatera, att Luther tänker sig Guds vilja såsom känd av alla människor, betraktar han omedelbart denna tankegång hos Luther som en rest av medeltida tradition. Förutsättningen för att Luther och skolastiken skulle mena detsamma med tanken på en naturlig gudskunskap, vore ju att Luther och skolastiken överhuvud menade detsamma med uppenbarelse. Har Luther åter ett annat uppenbarelsbegrepp än skolastiken, så *kan* Luthers tankegång, när han hävdar Guds vilja som känd även av icke-kristna, icke ha samma innebörd som motsvarande tanke inom skolastiken. Nu torde nyare forskning tydligare än någonsin ha uppvisat, att Luthers hela uppenbarelsbegrepp är artskilt från skolastikens. När Søe betraktar Luthers hävdande av en naturlig gudskunskap som en rest av medeltida tradition, betyder detta därför, att enligt Søes tankegång uppenbarelsbegreppet överallt har samma innebörd, d. v. s. Søe förutsätter det skolastiska uppenbarelsbegreppet som det enda, som sitt eget. Det enda, som behöver diskuteras, är vilket *innehåll* som enligt kristen tro skall tänkas uppenbarat.

Inom idealistisk metafysik intar den naturliga gudskunskapen, »medfödda idéer» o. dyl., en framskjuten plats. Det är givet, att *denna* utformning av tanken på en naturlig gudskunskap blir oförenlig med

kristen tro. Men när varje tal om Guds vilja som känd av alla människor betraktas som stridande mot kristen tro — såsom det sker hos Søe och med honom liktänkande teologer — utan att först en undersökning företages, huruvida tanken på en naturlig gudskunskap överallt har samma mening, måste detta innebära, att man med naturlig gudskunskap menar detsamma som den bekämpade »idealismen». Menar man åter, att naturlig gudskunskap alltid måste vara detsamma som den idealistiska metafysikens naturliga gudskunskap, så måste man också överhuvud tänka uppenbarelsen på metafysiskt sätt, d. v. s. som meddelande av en evig sanning. Av Søes tillvägagångssätt, både när han analyserar Luther och när han kritiserar »idealismen», måste man draga den slutsatsen, att begreppet uppenbarelse för honom är entydigt. Søe rör sig med ett teoretiskt uppenbarelsbegrepp.

Härifrån faller det ett visst ljus över det, som ovan framställts som centrum i Søes teologiska grundsyn och som karakteriserats som den punktuellt tänkta uppenbarelsen. Den drivande kraften i denna moderna kristocentriska teologi är givetvis densamma som i gamla kyrkans modalism: att »ära Kristus». Men när denna kristocentricitet skall infogas i ett teoretiskt uppenbarelsbegrepp, måste konsekvensen bli den, som vi funnit hos Søe och som man kan finna i modern teologi lite varstans. Gud har uppenbarat sig endast i Kristus. Budskapet härom ges i evangelium. Hur skall då lagen betraktas? Eftersom evangelium betraktas på metafysiskt sätt som en evig sanning, har man endast två möjligheter: *antingen* se lag och evangelium som två skilda storheter, innehållsligt skilda, och i så fall stryka lagen ur uppenbarelsen (detta alternativ är omöjligt av traditionella skäl), *eller* bevara lagen som Guds uppenbarelse, och i så fall utsudda skillnaden mellan lag och evangelium. Man tvingas att välja detta senare alternativ. Lag och evangelium äro ett.

Marcion valde det förra alternativet. Han strök lagen och Gamla testamentet, när han ville göra Kristus till Guds enda kontaktpunkt med världen. Härigenom fick hans tolkning av det egenartat kristna ett utseende, som totalt skiljer den från varje annan kristendomsuppfattning, och ingen ämnar påstå, att den dialektiska teologiens kristendomstolkning innebär marcionitism. Men ett är gemensamt för dessa båda: den situation, där man tvingas att *antingen* identifiera lag och evangelium *eller* helt skilja lag och evangelium och utsöndra lagen ur uppenbarelsen. Denna situation *måste* uppkomma, när man vill koncentrera uppenbarelsen till Kristus och samtidigt rör

sig med ett teoretiskt, »gnostiskt» uppenbarelsebegrepp. Den naturliga gudskunskapen strykes (detta är ju också gemensamt för Marcion och dialektikerna; Marcion strök Rom. 1: 10—2: 1 i sin Paulustext), och lag och evangelium slås antingen ihop eller skiljas definitivt. Rör man sig med ett teoretiskt uppenbarelsebegrepp, kan uppenbarelsens koncentration till Kristus icke tänkas på annat sätt.

Detta val mellan att antingen identifiera lag och evangelium eller totalt skilja dem åt synas Paulus och Luther aldrig bli ställda i. De återföra både lag och evangelium på Gud men göra ändå med all kraft gällande, att evangelium är något annat än lagen. Med ett teoretiskt uppenbarelsebegrepp är något sådant omöjligt att hävda. Själva denna utsaga, att något är uppenbart, måste hos dem betyda något helt annat, än att en evig sanning är uppenbarad. Och denna Pauli och Luthers uppfattning om vad uppenbarelse är måste ha gått förlorad och ersatts med ett annat uppenbarelsebegrepp, när man tvingas in i det nyssnämnda valet: antingen identifikation eller definitivt skiljande mellan lag och evangelium. Betraktar man begreppet uppenbarelse som entydigt, kommer man aldrig åt Paulus och Luther. Huvudbristen i Søes framställning torde just vara, att han inte riktar in sin undersökning på att se skillnaden mellan olika sätt att tänka uppenbarelsen.

Det är mycket, som talar för att om undersökningen riktas in på själva uppenbarelsetankens innebörd, så blir det möjligt att se en på ett visst bestämt sätt fattad naturlig gudskunskap som ett enkelt uttryck för evangelisk tro och ingalunda som en kompromiss med idealistisk metafysik. Själva grundsvårigheten, när det gäller att klarlägga den kristna trons innebörd, är väl svårigheten att komma ifrån den metafysiska kontrasteringen av Gud och människa som två självständiga subjekt. Tron fattas som den från människan kommande psykologiska akten, svarande mot Guds uppenbarelse. Fråga är, om icke detta metafysiska kontrasterande är en oundviklig följd av det punktuella uppenbarelsebegreppet. När Gud tänkes ha givit sig tillkänna endast i Kristus, tänkas eo ipso alla icke-kristna såsom saknande relation till Gud. Men detta innebär just, att människan från början tänkes som ett självständigt subjekt gentemot Gud. Denna motsättning av Gud och människa är sedan omöjlig att komma ur. Hela gudsförhållandet tänkes uppdelat på dessa båda självständiga subjekt, Gud (det objektiva) och människan (det subjektiva, psykologiska). Det har ofta påpekats, att Luther går fri från detta metafysiska kontrasterande

av Gud och människa, aldrig faller offer för detta psykologiska trosbegrepp. Detta tycks hänga samman med att Luther tänker sig Gud ge sin vilja tillkänna för alla människor, oberoende av om någon trosakt föreligger hos människan. Därmed är gudsförhållandets uppdelning i objektivt och subjektivt från början avvärjd. Så synes en på ett visst bestämt sätt fattad naturlig gudskunskap icke blott utgöra en med kristen tro förenlig tanke utan t. o. m. vara ett värn gentemot frågeställningar, som härröra från av idealistisk metafysik influerat kristet tänkande.

Det är tacknämligt, att Søe i sin här anmälda bok givit så brett utrymme åt behandlingen av lagens och den naturliga gudskunskapens problem, vilka särskilt i svensk systematisk litteratur icke med någon större iver diskuteras. Även den, som icke önskar, att dessa frågor skola lösas så, som Søe löser dem, kan hoppas, att detta danska arbete skall bidra till att dylika problem införas även i den svenska diskussionen.

GUSTAF WINGREN.

GUSTAF LINDBERG: *Kyrkans heliga år. En historisk-principiell undersökning med särskild hänsyn till det svenska kyrkoåret, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1937, 602 sid. Pris kr. 12, inb. kr. 14.*

Ägandet av ett kyrkans år, där de olika tiderna och dagarna själva predika om frälsningshistoriens bärande händelser, har på sistone allt mera börjat betraktas som en värdefull tillgång vid församlingens fostran till tro och gemenskap såväl av kyrkor, som vid reformationen befriade sig från all annan kyrklig indelning av året än den kristna veckan men som nu flerstädes om ock långsamt närma sig en allmänkyrklig sed, som av kyrkor, som behållit ett kyrkligt år men mången gång betraktat det som ett påhäng eller i behov av typförändrande omdaning eller reducering. I den svenska kyrkan har uppskattningen och förståelsen av kyrkoåret blivit allt större och detta ej minst därigenom, att flera smärre upplysningskrifter i populär form (bl. a. av Lizell) blivit utgivna därom. Men de, som närmare velat studera de kristna högtidernas och minnesdagarnas uppkomst och fortsatta historia, ha måst vända sig till utländska avhandlingar, som dock både äro nu föråldrade och behandla ett delvis annat kyrkoår än vårt eget. Heinrich Kellers Heortologie (2 uppl. 1906) är det tyska katolska standardverket. Det behandlar naturligtvis blott den katolska

traditionen och ej en protestantisk, som icke blott innebär en reduktion av det katolska kyrkoåret, vilket det arbete, som nu anmäles, får tillfälle att visa. Den anglikanska kyrkan har i biskop John Dowdens *The church year and kalender* i serien *The Cambridge handbooks of liturgical study*, 1910, en rätt utförlig handbok och uppslagsbok för kyrkans högtider och dagar. Dessa båda verk, som synas vara de enda större från vårt århundrade, äro på grund av sin ålder på flera punkter felaktiga och missvisande, där det senaste kvartsseklets livliga forskning särskilt på den gamla kyrkans och dess liturgiks område lämnat nya eller reviderade resultat.

Docent Gustaf Lindbergs stora avhandling, *Kyrkans heliga år*, förväntar man sig därför mycket av. Den vill på vårt språk vara ett sammanfattande verk över kyrkoåret, där även de senare årens epokgörande forskningar upptagas till diskussion. Den vill vidare utöver behandlingen av det »storkyrkliga» heliga året ge en särskild framställning av kyrkoårets utveckling på svensk mark. Den vill dessutom icke begränsa sig till att vara en framställning för teologer och fackmän utan vill söka sig spridning i vidare kretsar, och den vill slutligen gå utöver den rent historiska ramen genom att ge önskemål och uppslag till förbättring av kyrkans heliga år. Hos den läsare, som icke har några speciella intressen för något visst land eller århundrade utan blott vill tränga in i kyrkoårets centrala problem och i dess viktigare utvecklingsstadier, fångas uppmärksamheten mest av framställningen av »Kyrkoåret i den västerländska kyrkan till medeltidens slut», som bildar bokens första huvuddel, och av »Luthers och den tyska reformationens ställning till kyrkoåret», som utgör inledning till skildringen av de svenska förhållandena efter reformationen. Detta kapitel har hamnat i den svenska avdelningen efter medeltiden på grund av författarens ursprungliga tanke att ägna huvudframställningen åt det svenska kyrkoåret med det västerländska samtida som bakgrund till svenska medeltiden och tyska reformationen som bakgrund till utvecklingen i Sverige efter denna händelse. Då i den nuvarande framställningen den storkyrkliga utvecklingen innehar huvudplatsen vore reformationskapitlets rätta plats i den första delen, »Kyrkoåret i den västerländska kyrkan», där slutorden i rubriken, »till medeltidens slut», då givetvis fått utgå, och detta även av den orsaken, att i denna del redan upptagits eftermedeltida förändringar och tillägg i kyrkoåret som t. ex. uppgifter om nya fester och den korta framställningen av årets stabilisering fram till vår tid.

Historien om den kristna veckans och de stora högtidernas uppkomst och sammanflätning runt hela årets cirkel framträder i Lindbergs redogörelse i dramatisk livfylldhet, då förf. ser olika principer och idékomplex vid kyrkoårets uppbyggnad i strid med varandra, i huvudsak en äldre, »pneumatisk-transcendental» eller »symbolisk-religiös» linje företrädd av Österlandet och en yngre, historisk-realistisk, konkret och tids- och rumslokaliserad, som är av västerländskt ursprung. Den kristna högtiden i sin första gestaltning var ett närvarandegörande av den levande, förhärligade Kristus i hans gudsgärning, ej ett årsdagsfirande av en situation i den historiske Jesus' liv. Söndagen som Jesu uppståndelsedag var på visst sätt en varje vecka återkommande påskdag men eskatologiskt inställd, i det att den riktade blickarna framåt mot den nära förestående parusin och den levande Kyrios Kristus. När det heliga året i påsken fick sitt första märke, hade denna högtid till en början helt samma karaktär av symbol för ett religiöst faktum och var helt en glädjefest över förlossningen i Kristus. Här gjorde emellertid den andra idélinjen sin första framstöt. På 200-talet har påsken undergått en viss karaktärsförändring, i det att Västerlandet med Rom i motsats till Österlandet i påsken betonar två huvudmoment: Kristi död och hans uppståndelse. Västerterns historiska realism har här vunnit mark och visar sin skaparkraft i uppbyggandet av påskens förfirning med lidandeshistoriens tanke som ledmotiv. Att början till det kristna feståret ägde denna dogmatisk-transcendentala, icke-historiska karaktär, visar sig klart däri, att ingen i den äldsta kyrkan hade en tanke på att fira Jesu födelsedag. Det var för de första kristna främmande att fira en högtid, som förde Jesus in i ett konkret historiskt sammanhang. Förf. låter också den frågan stå öppen, om ej Jesu födelsedag kunde introduceras »först, sedan logos- och inkarnationslärorerna förflyttat även denna högtid upp från det jordiska till det dogmatisk-transcendentala planet». När festen kom till stånd, var den också ett firande av det stora universella mysteriet, inkarnationen, gudsuppenbarelsen, varav namnet epifania. Epifania har också alltid behållit något av denna sin mystisk-symboliska ursprungsart. Även epifania kunde ej, då den skulle accepteras i västern, förstås av den västerländska realismen utan måste här omformas till en historisk fest förbunden med en bestämd händelse ur Jesu liv, de vise människens tillbedjan. Julen, som genom sin högre ålder i västern här hindrade epifania att bli födelsedag, är från början av västerländskt ursprung och visar också ett annat kynne i sin realistisk-historiska festart. Här firas en historisk tilldragelse i anknytning till Skriftens



berättelser, barnets födelse i Betlehems stall, ett ämne, fyllt av konkreta detaljer.

När det gäller de kristna högtidernas utbyggande över årets hela lopp, frapperas man av huru grundstommen av Herrens år vuxit fram ur en enda händelse, ur påskens upplevelse av Jesu död och uppståndelse. Bilden av stenen kastad i vattnet och de allt längre gående vattenringarna ger en god föreställning om uppkomsten av det ursprungliga skiktet i kyrkoåret. Påskens förberedelsetid sträckte sig från den äldsta tidens enda fastedag alltmera bakåt på året över Ireneus' 40-timmarsfasta och alexandrinernas stilla vecka på 250-talet till det gryende fjärde århundradets quadragesimaltid och till de Apostoliska konstitutionernas försök med tio veckors fasta. Påskens efterfirningsfest sträckte sig över de femtio dagarna till pingsten, som från början mera hade karaktär av quinquagesimaltidens avslutningsdag än av självständig fest, och påskglädjen behärskade hela denna tid. När pingstens efterfirningstid senare utvecklades till en ny 40-dagarsfasta och denna betraktades som ett tacksägelseoffer för de femtio dagarnas glädje, sattes alltså även den i tydlig förbindelse med den föregående högtiden. Så täckte påskkretsen tiden från senvintern fram till sommaren. Kring den andra stora festen, födelsens fest, vare sig denna var av typen epifania, där betoningen låg på det gudomligas och de gudomliga krafternas inkarnation, eller av typen jul, människobarnet Jesus' historiska födelse, bildades också en festkrets och även denna med påskkretsen som mönster. Epifania hann blott att fram mot påskens förberedelsetid fullborda byggandet och stabiliserandet av sin efterfirning, där söndagarnas evangelieperikoper, den 12-åriges bekännelse, undret i Kana, botandet av den spetälske och hövitsmannens tjänare, stillandet av stormen och Jesus går på vattnet, bevara epifanias karaktär av fest över det gudomligas uppenbarelse, när julen blev dominant, trots att den var den yngsta av kyrkans stora högtider, och skapade både sin egen efterfirning med omskärelsen som första moment och sin förberedelsetid i adventet, där bot- och fastekaraktären åter visade, att mönstret var påskan och dess festkrets.

Man är författaren tacksam för, att han ägnat en bred och fyllig framställning åt Herrens år som kärnan i det större Kyrkans år, och särskilt åt de stora högtidernas festcyklar, det ursprungliga skiktet i kyrkoåret, där de olika momenten voro anknutna till de avgörande händelserna i frälsningshistorien. Trots rikedom på detaljerade uppgifter och ett noggrant redogörande för de nutida forskarnas arbets-

resultat och hypoteser ha icke de stora linjerna behövt att drunkna. De moment i det medeltida kyrkoåret, som tillkommit senare än de stora grundläggande festcyklarna, på en tid, när enligt förf. den kyrkliga och dogmatiska reflexionen, de liturgiska motiven o. s. v. gripit in och en kultisk systematik börjat göra sig gällande, ha i Lindbergs framställning fått sig ett avsevärt mindre rum beskärt. Här genomgås övriga Kristusfester, fester, som gälla gudomen i dess helhet (Trefaldighetens fest), och den rika floran av helgonfester till ära för Maria, änglarna, Döparen och apostlarna och till sist övriga kyrkoårsmoment såsom kvatembrar och litanior.

En allmän uppfattning är, att reformationen, vad beträffar kyrkoåret, endast verkade reducerande och att kyrkoårets bibehållande i den lutherska och den anglikanska kyrkan berodde på dessa kyrkors allmänna konservatism i jämförelse med kyrkor av reformert typ. Luther har också i sina tidigare skrifter gjort flera radikala uttalanden. »Give Gud, att i kristendomen icke finnes någon annan festdag än söndagen», säger han i Sermon von guten Werken. Men reformationen förde med sig icke blott reducering — och detta gällde främst de kyrkliga minnesfesterna, Kyrkans år, medan Herrens år i huvudsak kvarstod orubbat — utan även ett återupplivande av gammalkristna kyrkoårstankar och traditioner, som under medeltiden gått förlorade, och, vad än viktigare var, en djupare förståelse och tydning av kyrkoåret som ett Guds levande och handlande Ord och den pedagogiska förmågan att genom predikan, som blev kyrkoårsförklaring, och evangelieperikopernas och psalmsångens de tempore-karaktär göra kyrkoårets mening och innebörd klar och begriplig för församlingen, vilket den icke förut varit på grund av mässans obegriplighet, det enahanda mäss-offrets övervalde över gudsordets växling och folkets passivitet i gudstjänsten. Överhuvud flyttade reformationen de kristna högtidernas innehåll över »från en dunkel metafysisk-dogmatisk sfär till en historisk-religiös».

Behandlingen av det svenska kyrkoåret upptager i Lindbergs avhandling blott något mera än en tredjedel av utrymmet, och för hela det svenska kyrkoåret synes i huvudsak gälla, vad förf. konstaterar om dess medeltida del, att det i liturgiskt avseende i det stora hela överensstämmer med det heliga året i kyrkan för övrigt, att någon särskild nordisk eller svensk tradition ej föreligger och att särdragen äro av mindre genomgripande betydelse. Svenska nyskapelser efter reformationen av betydelse äro blott de stora böndagarna, som dock ej organiskt höra

samman med kyrkoåret, och de nya predikotexterna av år 1860. Lindberg nöjer sig ej med ett historiskt klargörande av det svenska kyrkoårets utbyggnad och förändringar, han vill även med den föregående framställningen som bakgrund lägga fram några önskemål och förslag till kyrkoårets förbättring och till dess levandegörande i folkets medvetande och liv. Den fylliga redogörelsen för svenska försök till principiell omgestaltning av kyrkoåret, från J. Eurenus förslag från 1770 till E. Linderholms av år 1920, vilka i huvudsak gått ut på nyordning av perikoperna efter dogmatisk-systematiska grunder, visar författarens uppskattning av genomgående sammanhang och planmässighet i kyrkoårets textserier. Även om man inser, att en dogmatik föråldras och tankesystem försvinna, och håller före, att » i denna frihet från system, i denna blotta sammanställning av de stora grundfakta i den kristna uppenbarelsens historia ligger måhända även något av hemligheten med kyrkoårets genom alla tider bestående friskhet och liv», kan man enligt förf. icke gå förbi bristerna i det nuvarande kyrkoåret, som äro: undanskjutandet av väsentliga punkter i den kristna tros läran, den stora inskränkningen i bruket av gammaltestamentliga texter, trots deras eminenta liturgiska värde, och homiletiska svårigheter bl. a. vid förbindandet av karaktärsskilda kyrkoårsmoment.

Våra nutida svenska forskare på liturgikens område ha vågat att gripa sig an med stora, vittomspännande uppgifter och fullfölja dem. E. Rodhes *Svenskt gudstjänstliv* och Y. Brilioths *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv* äro välkända bevis härför, docenten G. Lindbergs *Kyrkans heliga år* är ett nytt. Ett arbete av denna art kan ej ge primärundersökningar över hela linjen, och detta arbete får väl som andra finna sig i att korrigeras. Därav förtages ej värdet av denna stora, svenska handbok över kyrkoåret.

RAGNAR ASKMARK.

#### UR TIDSKRIFTERNA 1937.

*Ny Kyrklig Tidskrift* fick under fjolåret ny redaktör, doc. I. Hylander. I nr 2—3 (en volym) skriver Hj. Lindroth om Kyrka och stat i modern ordningsteologi. Av särskilt intresse är nr 5—6 (en volym). G. Westin publicerar sin installationsföreläsning *Ur den tyska kyrkokrisens förhistoria* (går fram till 1920-talet), A. Fridrichsen anmäler W. Straubs *Die Bildersprache des Paulus* och R. Josefson de båda nya Lutherbiografierna, Thiels och Funck-Brentanos.

N. J. Nordström redogör i nr 3 av *Svensk Missionstidskrift* för Den ekumeniska konferensen i Oxford. Av notisen i nr 4 om den till i år planerade världsmissionskonferensen i Tambaram, Indien, framgår, att denna bl. a. avser att befästa samarbetet mellan ekumenik och mission. I samma häfte anmäler K. B. Westman ett amerikanskt arbete om medeltida mission i norra Europa.

Tre nya arbeten av den i Sverige välkända Father Hebert recenserar i *Tidskrift för Kyrkomusik och Svenskt Gudstjänstliv* (nr 3). K. Peters tar till orda i frågan om utgivandet av svenska liturgiska musikhandskrifter (nr 4).

(*Dansk*) *Teologisk Tidsskrift* har under året, som gått, varit i hög grad orienterad åt Sverige. Bland recensionerna må t. ex. nämnas Søs av E. Newmans bok om Waldenströms försoningslära (nr 1) och Geismars om F. Holmströms Det eskatologiska motivet, A. Nygrens del II av Den kristna kärlekstanken samt Runestams Äktenskapets etik. Den sistnämnda får mest beröm. Häfte 3, i vilket dessa senare recensioner ingå, rymmer dessutom bl. a. en totalt negativ anmälan av Hans Jonas' bok *Gnosis und spätantiker Geist I*, 1934. I nr 2 redogör F. Holmström för Svenska kyrkan 1936.

I *Norsk Teologisk Tidsskrift* anmälas Nygrens eros och agapeundersökningar av H. Ording (nr 1), och lika stort intresse för svenskar torde G. Westins artikel om E. Linderholm (nr 3) ha. S. Mowinckels ofantliga uppsats *Hellighet og guddommelighet i det gamle Israel* refererar och diskuterar Joh. Pedersens *Israel III—IV* (nr 1), N. A. Dahls *Urkristendommens kirketanke* (nr 3) behandlar nyare litteratur på området, och H. Birkeland har en uppgörelse med H. S. Nyberg om *Hosea* (nr 4).

Av artiklarna i *Tidsskrift for Teologi og Kirke* förtjänar Johannes-evangeliet i lys av nyere forskning av O. Moe att nämnas (nr 1).

I nr 9—10 (en volym) av *Deutsche Theologie* ha 35 sidor ägnats åt en analys av *Schwedische Hirtenbriefe* sedan 1932; det gäller herdabreven av Eidem, Aulén, Stadener (till Växjö stift), Bohlin, Ljunggren, Andræ och Ysander.

R. Bultmann presenterar under skarp kritik Hirschs båda arbeten om Johannes-evangeliet i *Evangelische Theologie* (nr 4—5; en volym). Den omfångsrikaste artikeln här är av O. Wolff och löper genom tre häften (nr 1—3). Förf. behandlar *Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung*. Artikelns tre delar handla om resp. v. Hofmann och Th. Harnack (nr 1), A. Ritschl och R. Seeberg (nr 2) samt K. Holl och

G. Aulén (nr 3). Den sistnämndes »geniale Deutungskonzeption» betecknas som »die reifste Ausprägung eines ganzheitlichen Lutherverständnisses . . . dem geschichtlicher Standort und Rang zukommt». De i samband med referatet av Th. Harnack uppkastade problemen synes Wolff ägna alltför ringa uppmärksamhet.

*Luthertum* tycks förlora sitt intresse för teologi och alltmer koncentrera sig kring de svåra praktiska frågorna, kyrka och stat o. dyl. Prof. Franz Fischer i Wien lämnar en redogörelse för sommarens konferenser i Oxford och Edinburgh. Även denna artikel är huvudsakligen orienterad kring problemet kyrka—stat och dess behandling (nr 10 och 11). Här som överallt hör Gamla testamentet likaledes till problemen. P. Volz skriver i nr 11 om Das Alte Testament und unsere Verkündigung. Man observerar särskilt Volz' påpekande av riskerna för den nu gängse kristologiska utläggningen av Gamla testamentet. Volz föreslår även en utökning av gammaltestamentliga texter för den söndagliga predikan.

Ur *The Journal of Theological Studies* må följande antecknas: S. Harrison Thomson, Unnoticed MSS and Works of Wyclif (jan. och april) samt Rev. Paul Henry, Augustine and Plotinus (jan.). En mångfald patristiska och exegetiska smånotiser. Chester-Beatty-fyndet diskuteras. C. C. J. Webb anmäler E. Gilson, Christianisme et Philosophie (april). F. ö. äro litteratursidorna överraskande rika även på tysk litteratur.

Det mest omfattande häftet av *The Modern Churchman* är som vanligt redogörelsen för årskonferensen, denna gång hållen i Cambridge, och för de »papers», som till denna konferens förelågo. I första rummet står biskop Barnes' artikel om The present religious crisis (nr 5—7; en volym). Skildringen av det nuvarande lägets uppkomst är av intresse. Den tänkta lösningen av den religiösa krisen är genomgående en utjämning av den förmenta konflikten mellan tro och vetenskap. En redaktionell not i nr 8 om Oxford och Edinburgh 1937 är rätt ironisk. Biskop Henson i Durham kräver en revision av de 39 artiklarna (nr 9).

Av *The Church Quarterly Review* har endast okt.-dec.-häftet varit oss tillgängligt. Bland artikelrubrikerna kunna nämnas The Augustinian tradition in the religious life och Pacifism and the New Testament. Det av H. J. Carpenter anmälda arbetet God in Patristic Thought av G. L. Prestige synes vara synnerligen värt att beakta.

*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* utgives av den protestantiska fakulteten i Strasbourg. A. Fridrichsen skriver i nr 4 om

Eglise et Sacrement dans le Nouveau Testament (i huvudsak en översättning av föf.:s art. i Svensk Teol. Kvartalskrift 1936, häfte 4). Maurice Gougel lämnar en översikt över del II av Lietzmanns verk Geschichte der Alten Kirche (nr 3). Fullständigt dominerande är artikelsamlingen L'Evangile et la Loi i nr 1. Den utgöres av en »rapport» av F. Ménégos över ämnet samt yttranden i anslutning till denna av teologer från Frankrikes protestantiska fakulteter. Enheten av evangelium och lag synes vara den förhärskande tanken. Den möter även under direkt åberopande av Calvin.

## FRÅN REDAKTIONEN

Redaktionen för Svensk Teologisk Kvartalskrift har från början av innevarande år undergått en förändring med hänsyn till sin sammansättning.

Alltsedan tidskriftens grundande har ärkebiskop Eidem tillhört redaktionen. Han tog verksamt del i arbetet i samband med tidskriftens tillkomst, och hans enastående lärdom i exegetiska frågor samt hans säkra omdöme i både teologiska och praktiska ting har för tidskriften, i synnerhet under dess första år, varit en ovärderlig tillgång. Sedermera, då ärkebiskopsämbetets arbetsuppgifter gjorde det omöjligt för honom att på ett mera aktivt sätt deltaga i redigeringsarbetet, har han likväl på ett verkningsfullt sätt med sina erfarna råd, med sin auktoritet och sitt intresse varit ett stöd för tidskriftens övriga redaktion. Då han nu velat utgå ur redaktionen, emedan hans ämbetsuppgifter hindra honom att ägna sin arbetskraft åt denna, framför redaktionen till honom ett varmt och värdsamt tack för hans insatser till tidskriftens bästa och hoppas, att han alltjämt vill med sitt intresse stödja densamma.

I stället för ärkebiskop Eidem inträder i redaktionen professor Anton Fridrichsen, Uppsala. Att presentera honom för tidskriftens läsare är för visso onödigt. Redaktionen skattar sig lycklig att i sin krets få upptaga en så framstående exegetisk forskare och en så duglig organisatör av vetenskapligt arbete som professor Fridrichsen. Genom sin teologiska insikt och genom sin erfarenhet och duglighet i frågor rörande vetenskapliga tidskrifter kommer han för visso att fylla en viktig uppgift vid tidskriftens redigering.

Lund i februari 1938.

Å redaktionens vägnar  
Ragnar Bring

Manuskript, litteratur och övriga meddelanden till redaktionen torde hädanefter insändas till professor R. Bring, Lund (tel. 1451).