

# S V E N S K T E O L O G I S K K V A R T A L S K R I F T

ÅRGÅNG 13

1937

HAFTE 3

## I N N E H Å L L

	Sid.
JOHANNES LINDBLOM: Gammaltestamentliga missionsmotiv .....	203
SVEN KJÖLLERSTRÖM: Ärkebiskopsvalet 1531 .....	221
HILDING PLEIJEL: Confessio Augustana som bekännelsenorm .....	238
Från den teologiska samtiden .....	244

### Teologisk litteratur:

Bidrag till Nathan Söderbloms bibliografi, av <i>Folke Holmström</i> ....	251
ANDERS NYGREN: Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape. II, av <i>Gustaf Ljunggren</i> .....	274
RUBEN JOSEFSON: Andreas Knös' teologiska åskådning med särskild hänsyn till försoningsläran, av <i>Harald Eklund</i> .....	281
G. O. ROSENQVIST: Det liturgiska arbetet i Finland efter skilsmässan från Sverige. I, av <i>Aleksi Lehtonen</i> .....	285
EVELYN UNDERHILL: Worship, av <i>Yngve Brilioth</i> .....	290
OTTO DIBELIUS und MARTIN NIEMÖLLER: Wir rufen Deutschland zu Gott, av <i>Anders Nygren</i> .....	294

### Diskussionsinlägg:

Eros och agape. Några värdepsykologiska randanmärkningar till professor Nygrens arbete, av <i>Ivar Alm</i> .....	296
Svar, av <i>Anders Nygren</i> .....	302

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

# GAMMALTESTAMENTLIGA MISSIONSMOTIV

AV PROFESSOR JOH. LINDBLÖM, LUND

ett av de mest fängslande problem som den allmänna religionshistorien erbjuder är problemet rörande de olika religionernas olika mått av expansiv kraft och utbredningsintresse. Somliga religioner nå aldrig utanför den egna kretsen, de utveckla sig inom sin egen rayon, och de leva i full tolerans gentemot andra religioner. Stundom fordra de ingenting annat än att själva få vara i fred, stundom assimilera de gärna och villigt med sig vad som kan passa av främmande religionselement, utan att de visa något behov att lyckliggöra andra med de religiösa värden som de representera. Andra religioner åter äga en propagandans lidelse; de äga en inneboende drift till utbredning och expansion. De vandra ut över det egna områdets gränser, de värva proselyter, de göra anspråk på att bringa ett budskap som äger universell giltighet. De äro m. a. o. missionerande religioner. Den indiska buddhismen blev en missionerande religion, hinduismen har aldrig varit missionerande. Den gamla klassiska egyptiska religionen drev aldrig någon mission, men väl den hellenistisk-egyptiska mysteriereligionen. Den semitiska nomadreligionen var främmande för all mission, men islam blev från första stund en utpräglad missionsreligion och världsreligion.

Den bibliska religionen har ingalunda alltid varit en missionerande religion. Låt oss försöka att tänka oss Mose som missionär, och det skall omedelbart bli klart hur främmande det gamla Israel var för missionstanken. Den mosaiska religionen var utpräglad nationalistisk. Sinaiguden blev Israels gud i exklusiv mening, och Israel blev hans folk. Den mosaiska gudsbilden blev bilden av hövdingen för stammen eller folket. Formen för gudsförhållandet var förbundet. Någon omedelbar relation till de andra folken hade Jahve icke. Deras gudar tolererades var och en inom sin egen domän, blott att Jahve utan inskränkning suveränt fick vara gud och konung för sitt eget folk.

Två tankar i den mosaiska religionen, sådan den utvecklades under den äldre konungatiden, voro av den arten, att de till synes borde ha stimulerat till mission. För det första tanken på Jahve såsom världens skapare, för det andra tanken på mänsklighetens inre släktskap och organiska enhet. Att Jahve skapat världen och danat mänskligheten av ett blod borde ju ha kunnat leda till tanken att Jahve också borde erkännas och bekännas som Gud i hela denna värld, som hörde honom till, och som var hans verk. Var Jahve världens upphov, hade strängt taget inga andra gudar någon rätt gentemot honom. Den slutsatsen drog man emellertid icke.

Skapelsen betydde i äldre tider — så hos Jahvisten — den första etappen i den heliga historia varigenom Gud utvalde Israel till sitt egendomsfolk. Längre fram, särskilt hos Deuterotesaja och vissa psalmer, fick skapelsen en direkt och central religiös betydelse såsom mäktigt stöd för tron på Jahves makt och vilja till frälsning, dels så, att man av Jahves maktbevisning i skapelsens under slöt till hans makt att befria sitt folk från de främmande behärskarna, dels så, att skapelseverket självt betraktades såsom en direkt frälsningsgärning, i och med det att det innebar ett besegrande av urtidsdraken och kaosmakten och ett slags befrielse av kosmos ur deras våld. Denna sista tanke har nyligen starkt betonats av Gerhard von Rad i avhandlingen »Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens» (ZAW, Beih. 66, 1936, sid. 138 f.). Att skapelsen också tillika kom att bli ett bevis för skaparens storhet, härlighet och visdom, såsom framgår av vissa hymner eller hymnologiskt klingande ställen, behöva vi knappast påminna om, ej heller om hur skapelsen t. ex. hos Prästkodex förbindes med diverse religiösa idéer, såsom gudsbelätet, sabbaten o. s. v. Så blev tanken att Gud skapat världen så småningom en på religiöst innehåll rikt mättad tanke. Dock fick den religiös betydelse väsentligen för fördjupandet och stärkandet av Israels eget gudsförhållande. Till något missionsmotiv blev den icke annat än på sin höjd i latent mening (se t. ex. Ps. 86:9 och Mal. 2:10, 15).

Något liknande gäller tanken om mänskligheten såsom härstammande från ett blod. Mänsklighetens enhet tjänade i äldre tider allenast som bakgrund för Israels utväljelse. Syftet med den energiskt genomförda, om ock summariska skildringen av den ena och enhet-

liga mänskligheten i urhistorien i Genesis var blott att visa upp hur Israels förfäder och sedan Israel självt undan för undan separerade sig från den övriga mänskligheten och allt bestämdare intogo platsen såsom Guds utvalda barn. På sin höjd skymtar i den s. k. patriarkvälsignelsen en svag aning om Israels betydelse för hednafolken — tolkningen är dock tyvärr ej fullt viss (se Gunkels och Procksch's kommentarer) — men att Israel skulle gå ut i världen och omvända folken till tro på Jahve är under hela konungatiden en fullkomligt främmande tanke.

Något måste ske i Israels religion för att den skulle träda ut ur sin nationella begränsning och bli en missionerande religion. Vad var detta som måste ske, och som också verkligen skedde? Först: Israel kom att nå fram till ett universellt gudsbegrepp; Jahve blev på ett levande och aktuellt sätt uppfattad såsom en världens och mänsklighetens ende Gud och herre. För det andra: Israel vaknade upp till klarhet över det enastående och ojämförliga värde som det ägde i sin religion i jämförelse med de andra folken på jorden. Vidare: Israel fick genom historiens gång stifta intim bekantskap med hednafolken och lära känna dem i deras nöd och armod, såsom ock i deras förutsättningar för omvändelse. Slutligen: Israel fick, likaledes genom historiens skickesediga gång, visshet om sin kallelse att vara ett Guds vittne bland folken.

1. En lång väg måste Israel vandra genom tiderna, innan den urgamla tanken om Jahve såsom skaparen fick sitt komplement i tanken om Jahves verkliga herravälde över världen och mänskligheten. Och det torde knappast vara riktigt att här tala om en »utveckling» av skapelsetanken, det är snarare i första hand fråga om en fördjupning och utvidgning av tron på utkorelsens Gud, vilken ledde till först en dynamisk och sedan en teoretisk monoteism. (Denna distinktion kan jag ej här närmare utföra, utan hänvisar till mitt arbete »Profetismen i Israel», sid. 383 f.) I äldre tider var Jahve Israels och Kanaans Gud, och hans makt var i huvudsak begränsad till dessa områden. David menade ännu att en förvisning bort från Israels område betydde nödtvånget att »tjäna andra gudar» (1 Sam. 26: 19). När syrern Naaman ville offra åt Jahve i sitt hedniska hemland, så måste han ta med sig ett par åsnelaster av Palestinas jord för att få ett

stycke av Jahves land därborta i Damaskus' område (2 Kon. 5). En domare i Israel vet att guden Kemosch givit sitt folk dess land, alldeles som Jahve givit Israel dess land (Dom. 11: 24). Jahvetroende israelitiska konungar såsom Salomo och Ahab tillstodde och gynnade sina utländska gemålens hedniska kult t. o. m. inom Israels eget område. Tendensen i gamla tider var monolatri, parad med tolerans, men också partikularistisk isolation. Bileam, siaren, ser i Israel träffande »ett folk som bor för sig självt» (4 Mos. 23: 9). Israel behövde en lång tid för att konsolidera sin nationella utkorelsetro och utnyttja de heliga värden som lågo i den, innan det kunde höja sig till tanken på att Jahve icke blott var Israels, utan hela världens Gud. Det var först de stora profeterna som öppnade vägen för ny och vidgad syn på Israels Gud. För Amos är Jahve redan världens och mänsklighetens högste styresman och Gud. Det är han som fört icke blott Israel, utan också de andra folken från deras olika ursprungsorter och placerat dem i deras olika länder (9: 7). Och denna i historien rådande gudomliga vilja är tillika en vilja som regerar efter etiska lagar. Jahve straffar folken för deras ogärningar, även deras ogärningar mot varandra, alldeles oberoende av deras förhållande till Israels folk (2: 1). Från denna utgångspunkt går sedan utvecklingen vidare. Jahve blir en »fjärran Gud» och icke blott en »nära Gud» (Jer. 23: 23). Jahve blir himmelens Gud, som med allmakt råder icke blott över naturens alla krafter och tar dem i sin tjänst, utan också suveränt befäller över folken på jorden och tvingar dem till att bli redskap i sin hand för att förverkliga sina syften. Deuterokesaja, exilens store profet, har med rätta blivit kallad den förste medvetne monoteisten i Israel. För honom äro alla hednavärldens gudar intet. De existera ej annat än i formen av usla och skröpliga beläten av trä och metall. Jahve är den ende, och vid sidan om honom existerar ingen annan, värd namnet Gud. I senjudendomen var den religiösa monoteismen vid sidan om lagen hörnstenen i all judisk religion. Den andliga och absoluta monoteismen hävdades med lidelse gentemot den yppiga och brokiga polyteismen i de hellenistiska rikena och romarväldet. »En enda Gud finnes», heter det i de sibyllinska böckerna, som delvis utgöras av judiska propagandaskrifter, »vilken allena härskar. Honom skolen I dyrka, den allena varande, världens styresman» (prooemiet). Och på ett annat

ställe: »Flyn den orättfärdiga avgudatjänsten. Tjänen den Levande» (III, 763). Så andlig, så sublim var judarnas gudstro, att hedningarna alldeles förlorade den judiska religionens gudom ur sikte och beskyllde judarna för att vara ett folk utan gud, beskyllde dem för ateism.

Den teoretiska monoteismen skulle i och för sig såsom en rent abstrakt tanke knappast ha räckt till såsom missionsmotiv. Den blev en för missionen fruktbarande tanke, när den kompletterades med den tanken att den ende Guden tillika hade en positiv relation till hednafolken. Han hade vissa anspråk på dem, och de hade vissa förpliktelser gentemot honom. Den ende Guden hade icke blott makt att handla med hednafolken efter sitt behag och att begagna dem såsom sina redskap, han krävde också deras tillbedjan och dyrkan. Denna tanke kommer alldeles särskilt tydligt fram i det eskatologiska hoppets form. Vi ha talrika ställen i profetlitteraturen, där den förhoppningen uttalas, att hednafolken en gång skola komma till Sion och där skänka Jahve sin hyllning. De äro i allmänhet av relativt sent datum, även om de upptagits på spridda ställen också i de äldre profetböckerna. I en både i Jesjaboken och Mikaboken upptagen anonym profetia säges det att hednafolken skola strömma till Sion och säga: »Upp, låt oss draga åstad till Herrens berg, upp till Jakobs Guds hus, för att han må undervisa oss om sina vägar, så att vi kunna vandra på hans stigar» (Jes. 2: 2 f. Mik. 4: 1 f.). I en annan profetia hos Jesaja säges det att assyrier och egyptier skola omvända sig till Herren. De skola tillika med Israel ingå såsom medparter i Herrens förbundsfolk (Jes. 19: 22 f.). Och på ett tredje ställe: »Det skall ske på den tiden, att hednafolken skola söka telningen från Isaïs rot, där han står som ett baner för folken» (11: 10). Ett märkligt ställe finns i den s. k. Jesajaapokalypsen. Det heter här att i den yttersta tiden Jahve skall samla ihop hednafolken på Sion. Här skall han göra ett gästabud för dem och därvid taga bort det okunnighetens dok som höljer deras ansikten, så att de kunna klart skåda sanningen (Jes. 25: 6 f.). Ett ställe hos Jeremia säger att Jerusalem såsom Herrens tron skall bli en samlingspunkt för hednafolken, vilka nu icke längre skola vandra efter sina onda hjärtans hårdhet (3: 17). Hedningarna skola lära sig att svärja vid Jahves namn (12: 16). De skola själva bekänna sin religiösa bortkommenhet: »Allenast lögn ha våra fäder fått i arv,

fåfängliga avgudar, av vilka ingen kan hjälpa» (16: 19 f.). Liknande utsagor påträffa vi t. ex. Sef. 2: 11. Hab. 2: 14. Hagg. 2: 8. Sak. 2: 11. 8: 22 f. 14: 9, 16. Även i Psaltaren skymtar då och då samma tanke i hoppets eller maningens form: »Alla jordens ändar skola omvända sig till Herren» (22: 28). Vidare må märkas 47: 10. 66, 1 f. 67. 86: 9. 87: 4. 96. 98. 117 o. s. v. Från senjudendomen kunna vi anteckna ett ställe hos Tobit: »Alla hedningar skola uppriktigt omvända sig till att frukta Herren Gud, och de skola gräva ner sina avgudabilder» (14: 6).

Dessa ställen tala i allmänhet icke om mission i egentlig mening. Det är ej fråga om att Israel skall driva propaganda för att omvända hedningarna till Israels Gud. De direkta uppmaningarna till hedningarna att tillbedja Herren och löftena att förkunna Herrens namn bland hedningarna äro enligt psalmernas stil snarast av poetisk-liturgisk karaktär. Men de visa i alla fall, att den tanken var levande, att Jahve, världens och mänsklighetens Gud, var en Gud även för hedningarna, och att han hade rätt till dem, och att hans gudomliga världsplan, planen för hans eviga konungadöme, icke blott innefattade Israel, utan även hednafolken. Starkast kommer denna tanke till uttryck på ett ställe hos Deuterocesaja: »Jag har svurit vid mig själv, från min mun har utgått ett sanningsord, ett ord som icke skall ryggas: För mig skola alla knän böja sig, och mig skola alla tungor giva sin ed» (Jes. 45: 23). En egendomlig och för senjudendomens lagfromhet avpassad form får denna tanke i Sib. III, 757 f.: »En gemensam lag på hela jorden skall den Odödlige i den stjärnprydda himmelen skänka åt människorna.» I denna tanke om Guds världsplan, som för övrigt hölls konkret levande genom kulten, i den mån den gav uttryck åt tanken om Jahves universella konungadöme, t. ex. vid nyårsfesten, låg givetvis en viktig förutsättning för och en stimulans till mission, när en sådan med hänsyn även till andra förutsättningar blev praktiskt möjlig. Och det särskilt i Psaltaren förekommande motivet »förkunna Jahves ära bland hedningarna» bevisar ofrånkomligt att verklig mission åtminstone låg inom räckhåll.

Då nu hedningarnas underkastelse icke direkt betraktades såsom resultat av israelitisk mission, kan man fråga sig hur den överhuvud skulle komma till stånd. Den dominerande tanken är: Jahve skall göra

ett under, ett under på samma linje som alla andra genom vilka Jahves konungadöme i eskatologisk mening skulle komma till stånd (se t. ex. Jer. 12: 14 f.). Vid sidan därom ligger också den tanken att hedningarna själva skola bli så bländade av Jahves härlighet, makt och underbara handlande i världen och med Israel, att de icke kunna stå emot, utan frivilligt komma och söka medborgarskap i det nya riket.

Vilka egenskaper hos Jahve är det, som göra att han i stället för att låta vredesdomen drabba sina fiender hednafolken — den tanken är också, i enlighet med dubbelheten i Israels gudsbild, vanlig såsom en konkurrenstanke till den med vilken vi nu syssla — skonar dem och ger dem en plats i sitt rike vid egendomsfolkets sida? Man skulle kanske vara frestad att här sätta in med Jahves kärlek, vilken skulle söka även hedningarna och vara redo att ta emot dem i sitt hägn. Detta stode dock ej i överensstämmelse med gammaltestamentlig gudstro. Det torde ej kunna uppletas något ställe i Gamla testamentet, där det talas om Jahves kärlek till hedningarna. Kärleken i G. t. är utkorelsekärlek och reserverad för Israel, egendomsfolket. När det någon enstaka gång säges att Jahve älskar »främlingen» (Deut. 10: 18), så avses därmed Jahves omvårdnad om de »gerim» som av ålder sammanbodde med israeliterna och hade kultgemenskap med dem (jfr A a. Bentzen, Missionstanker hos profeterne, Nordisk Missions-Tidsskrift, 1937, sid. 49 f., 100 f. [sid. 103]). I Jonaboken är motivet hos Jahve till att han skonade de botfärdiga nineviterna hans medömkan (*chūs*), en medömkan som för övrigt icke bara sträcker sig till människorna, utan även till djuren (jfr Ps. 145: 9). I Jer. 12: 15 talas det undantagsvis om Jahves förbarmande (*richam*) mot hedningarna. Detta är dock icke kärlek i samma mening som utkorelsekärleken till Israel, än mindre i samma mening som den allmänna syndarekärleken i Nya testamentet. Drivkraften hos Jahve är vid sidan om denna allmänna medömkan med sina verk väsentligen hans månhet om sin makt och sin ära. Till Jahves och Sions förhålligande sker det stora undret, undret att hednafolken överge sina vägar och underkasta sig Jahve i tro och lydnad. Utan hedningarnas underkastelse skulle Jahves konungavälde i världen icke vara fullt realiserat.

Sedan denna syn på Jahve och hans förhållande till hednafolken vuxit sig stark, var dock steget icke långt till aktiv mission, till med-



vetandet om att Israel självt hade plikt att arbeta för Guds världsplans förverkligande genom hednafolkens omvändelse.

2. Tidigt begynte Israel reflektera på vilka enastående höga värden det hade i sin religion i jämförelse med de andra folken. Redan den gamle jahvistiske berättaren i Genesis visste att Abrahams folk var i besittning av en skatt, en välsignelse, en »beraka», som gav anledning till att andra folk önskade sig samma välsignelse som Israel åtnjöt. Detta är »patriarkvälsignelsens» innebörd enligt den sannolikaste tolkningen. Närmast ligger väl i »beraka» här den materiella välsignelse som Israel var i besittning av, men denna kunde för Jahvistens syn för visso icke särskiljas från den andliga, vilken utgjorde dess förutsättning och orsak. För Tritojesaja uppenbarar sig denna »beraka» i judafolkets räddning ur Babylonien och dess återupprättelse såsom folk. Därigenom skall folkens uppmärksamhet dragas till Israel: »Deras släkte skall bliva känt bland folken och deras avkomma bland folkslagen; alla som se dem skola märka på dem att de äro ett släkte som Herren har välsignat» (Jes. 61: 9). Medan alla andra folk vandra i olyckans och nödens mörker, uppenbaras Herrens strålande härlighet över Israel. Och folken skola liksom sola sig i denna strålgans (Jes. 60: 2 f.). Enligt Ps. 67 är även en tillfällig välsignelse över Israel (rik skörd) ett lockelsemedel för hedningarna till att prisa Herren.

Bileamsprofetiorna i Numeri variera detta tema: Israel är ett folk för sig, som icke kan likställas med andra nationer. Israel har en gud som intet annat folk. Intet öga har någonsin sett en gud som så underbart handlar med de sina som Israels gud, heter det hos Tritojesaja (Jes. 64: 4). En egendomlig form för denna tanke möta vi hos profeten Sakarja: »Så säger Herren Sebaot: På den tiden skall det ske att tio män av allahanda tungomål som talas bland hednafolken skola fatta en judisk man i mantelfliken och säga: 'Låt oss gå med eder, ty vi hava hört att Gud är med eder'» (8: 23).

En vanlig tanke hos Deuterojesaja är att Jahves överlägsenhet över alla andra gudar visar sig däri att han långt förut förutsäger vad som skall ske samt på ett underbart sätt låter det gå i fullbordan (Jes. 41: 21 f. 43: 9. 44: 7). För senjudendomen står det fast att Israel ensamt är i besittning av den sanna religionen. Alla andra religioner äro lögn och bedrägeri. Ät Israel allena har den store Guden givit

rådklokhet och tro och vishet i deras bröst. De vandra ej i bedrägeri och falskhet och dyrka icke människoverk, avgudar av guld och silver och elfenben; de lyfta sina armar mot himmelen och prisa den evige Härskaren och den Odödlige (Sib. III, 584 f.).

I den mån judendomen blev medveten om sin egenskap att vara thora-religion, var det först och sist thora som prisades som Israels företrädare. Ett märkligt ord härom möta vi i Deuteronomium: »I skolen hålla Herrens stadgar och rätter och göra efter dem, ty det skall tillräknas eder såsom vishet och förstånd av andra folk. När de få höra om alla dessa stadgar, skola de säga: 'I sanning, ett vist och förståndigt folk är detta stora folk'. Ty vilket annat stort folk finnes, vars gudar äro det så nära som Herren, vår Gud, är oss, så ofta vi åkalla honom? Och vilket annat stort folk finnes, som har stadgar och rätter så rättfärdiga som hela denna lag?» (4:6 f.). På ett högst intressant sätt förknippas här besittningen av thora med idén om Jahves närhet i sitt folk. Thora liksom står som tecknet och uttrycket för Herrens närvaro. Han bor icke i ett oåtkomligt fjärran. Han är nära, verksam och uppenbar för alla för vilka thora är en levande verklighet.

Denna thora uppfattas ej blott såsom en yttre institution, den är ock levande i hjärtana hos det fromma Israel. Israel kallas det folk som bär »Guds thora i hjärtat» (Jes. 51:7). I senjudisk tid reflekterar Filon över värdet av den judiska thora i jämförelse med alla andra folks lagar: medan alla andra folks lagar äro nationellt begränsade, har thora icke några sådana gränser i den egna nationen.

Det är under sådana förhållanden fullt logiskt, när Deuterocesaja kan hävda att alla hednafolk vänta och bida efter att få del just av thora (Jes. 42:4).

Inom vishetsriktningen betraktas Israels företrädare ligga i besittningen av »visheten», »chokma». Syrak låter den personifierade Visheten bekänna om sig: »Jag utgick från den Högstes mun, och såsom en dimma övertäckte jag jorden. Jag tog min boning i himlahöjderna, och min tron stod på en molnpelare. Jag allena genomfor himlarunden och hade min väg genom avgrunds djupet. Bland havets vågor och över hela jorden, bland alla folk och folkslag härskade jag. Hos alla dessa sökte jag en vilostad. I vems arvedel skulle jag väl finna ett hem? Då fick jag en befallning av alltings skapare; han som hade

skapat mig lät mig finna en varaktig boning. Han sade: 'Slå upp din boning i Jakob; i Israel skall du hava din arvedel'» (Syr. 24: 3 f.). Visheten tänkes här som en universell makt, men Israel har fått den i speciell mening som sitt privilegium. Den fick sin boning hos »ett ärat folk», i »Herrens ägolott», i »hans arvedel». Denna vishet identifieras sedermera med Jahves thora. Vilket starkt missionsmotiv som ligger i denna vishetsriktningens sublimes tanke visar sig omedelbart däri att vishetsläraren, övertygad om det oändliga värde som han är i besittning av, inbjuder människor att komma och taga emot av hans skatter. Han låter Visheten själv tala: »Så kommen då till mig, I som haven åstundan efter mig, och mätten eder med mina håvor. Ty att tänka på mig är sötare än honung, och att hava mig till besittning är förmer än renaste honung» (24: 19 f.).

Till Israels värdering av det egna hörde ock dess höga tanke om Jerusalem och Sion såsom världens medelpunkt. Sion sammanställes med gudaberget, som dominerar hela världen; Israels Guds stad är hela jordens fröjd (Ps. 48). Israel bor på jordens mittelhöjd eller navle (Hes. 38: 12), och Jerusalem är beläget i ländernas mitt (Hes. 5: 5). I den messianska tiden skall Sions centralposition i världen manifesteras sig på det sättet, att berget skall ställas på toppen av de andra bergen och vara upplyft över alla andra höjder (Jes. 2: 2. Mik. 4: 1). Denna föreställning kombineras nu med idén om hedningarnas sammanströmmande till Jerusalem för att bli undervisade om Jahves vägar. Från Sion såsom världens medelpunkt skall utgå thora och Herrens ord från Jerusalem (Jes. 2: 3. Mik. 4: 2). Jerusalem betraktas såsom den andliga »moderstad» och »hemorten» för alla, judar eller proselyter, i hela världen och bland alla folk, som bekänna Herrens namn (Ps. 87). Föreställningen om Sion såsom världens medelpunkt har av B. S u n d k l e r med viss överdrift utnyttjats för förståendet av missions-tankens uppkomst i Israel och urkristendomen (*Jésus et les païens, Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1936, sid. 462 f.). Tanken har vidare utförts av A. F r i d r i c h s e n och tillämpats på Fjärde evangeliet (*Missionstanken i Fjärde evangeliet, Svensk exegetisk årsbok*, II, 1937, sid. 137 f.). Givetvis har idén spelat en roll vid missions-tankens uppkomst, men den får ej så betonas, att andra missionsmotiv undanskymmas.

3. Trots det att Israel ägde sin engudstro och medvetandet om sin religions överlägsenhet blev det dock ingen mission av, förrän Israel fått en närmare kännning med hednafolken och lärt känna dem så att säga inifrån. Detta skedde först i och med den babyloniska fångenskapen. Dess betydelse i Israels religion kan icke överskattas. Denna historiska tilldragelse blev i handen på historiens Gud ett medel till framskapande av nya och oförgängliga värden i Israels religionshistoria, såsom också i mänsklighetens. Därute i Babylonien fick Israel, som länge levat relativt isolerat, lära känna hedendomen, sådan den konkret tedde sig i det faktiska livet och icke blott för det allmänna religiösa och politiska bedömandet. Den första upptäckt man gjorde var upptäckten av avguderiets ömklighet och armod. Nu börjar en helt ny litteratur- eller stilart att komma till användning, den som vi kunna kalla avgudapersiflaget, d. v. s. gycklet med gudabilderna och bilddyrkarna. Deuterocesaja är här föregångsmannen. »Smeden tager sitt verktyg och bearbetar sitt smide i glöden, han formar det med hammare, han bearbetar det med kraftig arm. Träsnidaren spänner ut sitt mätsnöre och gör märken på trästycket med sitt ritstift, han arbetar därpå med sina eggjärn och märker ut det med passaren. Man fäller åt sig cedrar, man tager plantor av stenek. En del av träet bränner man upp i eld, över en annan del därav tillagar man kött till att äta, steker sin stek och äter sig mätt; när man så har värmt sig, säger man: 'Gott, nu är jag varm, nu njuter jag av brasan'» (Jes. 44: 12 f.). Liknande gyckel med avguderiet av överdådigaste realism finner man i det apokryfiska Jeremias brev, som vi i våra biblar återfinna som kapitel 6 till Baruks bok. Vi minnas ock de apokryfiska tilläggen till Daniels bok. Daniel fick babyloniernas drake att spricka mitt itu, och en annan gång överlistar den vise Daniel Bels präster genom att fyndigt röja hurusom det var de och inga andra, som åto upp de livsmedel som man ställt in till guden. Ett av de praktfullaste exemplen på avgudapersiflaget ha vi i Vishetsbokens 13 kapitel: Timmermannen tar ett trästycke och gör ett nyttigt redskap därav. Avfallet använder han som bränsle. Det som icke ens duger till bränsle, ett vint och kvistigt trästycke, tar han och täljer på för ro skull på lediga stunder. Han förfärdigar därav en mansbild, som han rödfärgar med mönja och sedan slår fast med spikar i väggen. Och nu beder han till denna bild för sig och sin familj.

Naturligtvis var det icke blott bilddyrkan som sådan, vilken så blev föremål för judarnas tadel.\* Härtill kom också det i hednavärlden rådande moraliska förfallet. Judendomen var fostrad i lagens stränga skola och starkt känslig för den immoralitet, lösaktighet och lastbarhet som frodades i den grekisk-romerska världen, särskilt i hellenistisk tid. Den tredje sibyllinska boken ser t. ex. i hednafolken ett blodtörstigt och arglistigt släkte, ett släkte av äktenskapsbrytare, liderliga vällustingar och girigbukar. Vishetsboken innehåller i kap. 14 en skildring av hednavärldens förfall, som erbjuder en mycket slående parallell till Pauli skildring av hednavärldens tillstånd i Rom. 1. En allmän uppfattning i Israel angående hednafolken var den som kommer till uttryck i det nyss i annat sammanhang anförda tritojesajanska ordet: »Mörker övertäcker jorden och töcken folken».

Beröringen med hednavärlden lärde dock judarna på samma gång att förstå att där trots allt fanns möjligheter till omvändelse. Under det allmänna fördärvet fanns ett anlag för Gud, som kunde bilda utgångspunkten för en Guds gärning med hedningarna. Allt vad vi förut sagt angående det eskatologiska hoppet om hednafolkens omvändelse och Herrens världsplan såsom till sist syftande till hedningarnas inlemmande i det fulländade gudsriket kan ock anföras som ett bevis för en i Israel befintlig tro på en hos hedningarna inneboende möjlighet till omvändelse. Deuterotesaja tänker, som vi nyss hörde, att hos hedningarna en längtan ligger fördold efter att få del av Jahves thora. På ett annat ställe säges det: »Havsländerna bida efter mig och hoppas på min arm» (Jes. 51: 5).

»Hednafolkens längtan» var nog ej en blott romantisk idé, som helt och hållet var gripen ur luften. Djupt i Israels religiösa medvetande var den tanken rotad, att hela mänskligheten hade delaktighet i en relativ gudsuppenbarelse. I vishetsriktningen tar den sig ett klart uttryck i den föreställningen att visheten är en universell besittning i mänskligheten. På alla hedningar kunde man då ock ställa den fordran att de skulle iakttaga de för hela mänskligheten gällande s. k. »noakitiska» buden, vilka åtskilliga gånger uppräknas i senjudiska skrifter och ha sitt grundställe i Gen. 9. Första gången som idén om de noakitiska buden får ett dogmatiskt uttryck i bibeln är, så vitt jag ser rätt, i Jes. 24: 5 (Jesajaapokalypsen), där det om hednafolken

säges: »Jorden har blivit ohelgad under sina innebyggare, de hava överträtt lagarna, de hava överskridit rätten, brutit det eviga förbundet(!).»

Särskilt under den persiska tiden fick Israel göra bekantskap med religiösa företeelser som stärkte dem i tron på en allmän uppenbarelse. Persernas monoteistiska Ahura Mazda-tro kunde ej undgå att fånga uppmärksamheten. Här fanns verkligen något som påminde om juda-folkets egen monoteistiska gudstro. I detta ljus får ett märkligt och livligt omdebatterat ställe hos Malaki sin fulla förklaring. Utled vid alla orena och oheliga offer som de judiska prästerna framburo på altaret i Jerusalem utropar Jahve hos denne profet: O att någon ville stänga tempeldörrarna, så att jag icke behövde se elden brinna på mitt altare! »Från solens uppgång ända till dess nedgång är ju mitt namn stort bland folken, och överallt frambäras rökoffer och rena offergåvor åt mitt namn. Ja, mitt namn är stort bland folken» (Mal. 1: 10 f.).

Enligt vad jag hoppas kunna bevisa i ett kommande arbete över Jesajaapokalypsen syftar även stället Jes. 25: 3 på perserna. En för judarnas historia betydelsefull storstad har nyss erövrats av perserna. Och profeten hoppas nu på att den stora segern skall ge anledning till att Jahve skall bli ärad av erövrarna, alltså av det persiska folket. Perserkonungen Cyrus betraktas ej blott såsom Jahves redskap till Israels befrielse ur Babylonien, han omtalas också i ordalag som framställa honom som Jahves representant på jorden, ja, som direkt jahvedyrkare. Jahve säger om Cyrus: »Han är min herde», »han skall fullborda all min vilja» (Jes. 44: 28). Han är »Jahves smorde», som Jahve fattat vid hans högra hand (45: 1). Cyrus väntas skola åkalla Jahves namn (Jes. 41: 25) och erkänna Jahve som Gud, vilken ock kallat honom (45: 3 f). Han kallas med en även från andra främre-asiatiska religioner känd terminologi för »Jahves älskling» (48: 14). Det berömda ediktet om juda-folkets befrielse har i judisk version fått en form enligt vilken Cyrus bekänner Jahve såsom den där givit honom makt över alla riken på jorden (2 Krön. 36: 23. Esr. 1: 2).

Utom Cyrus göras både Nebukadnesar och Darius till bekännare av Jahve i hans storhet och makt. Så sker i Danielsboken. I Jona-boken bedja de hedniska sjömännen till Jahve.

Denna tro på hedningarnas möjlighet att bli goda jahvedyrkare befästes givetvis genom erfarenheten av att proselyter från hedendomen i allt större skaror anslöto sig till den judiska församlingen i Palestina och framför allt i diasporan. Proselyterna samt »de som fruktade Herren» d. v. s. halvproselyterna (åtminstone oftast så), vilka endast accepterade en del av judarnas religiösa föreställningar och bruk, spela en icke obetydlig roll redan i de gammaltestamentliga texterna — i senjudendomen och i de rabbinska skrifterna komma de ofta på tal. Det är just i fråga om proselyternas skaror som en profet kan låta Jahve utropa: »Mitt hus skall kallas ett bönehus för alla folk» (Jes. 56: 7). Och Deuterocesaja ser framåt mot en tid då den ene skall säga: »Jahve tillhör jag», och den andre skall benämna sig med Jakobs namn. En tredje skall skriva på sin hand: »Jahves egendom» och bekänna sig som sann israelit (Jes. 44: 5).

Ett av de märkligaste uttrycken för en ljus syn på hedningarna utgör jonalegenden, en tendensberättelse vid Rutbokens sida med syfte att inpräglade en vänlig och optimistisk syn på hedningarna. Som exempel tas i Jonaboken de gamla arvfjenderna och representanterna för den värsta avgudadyrkan: assyrierna, närmare bestämt invånarna i hednastaden Nineve. Jona sändes till Nineve visserligen icke som missionär, utan som domspredikant. Han skulle förkunna för den ogudaktiga staden Guds skoningslösa dom. Men resultatet blev ett annat, än man hade tänkt. Konungen med allt sitt folk gjorde bot och bättring, och så greps Jahve av medlidande och skonade staden. Hedningarna *kunde* alltså göra bot och bättring.

Under de allra sista århundradena, århundradena närmast Kristus kunde likaledes den judiska propagandan anknyta till en rad tendenser i hedendomen, som hade positivt värde och likaledes pekade i riktning mot en högre religion. I hela den hellenistiska världen under denna tid gjorde sig alltmera gällande en stark leda vid polyteismen i dess grövre former och en böjelse för engudstro, dyrkan av en »högste Gud», en »himmelens Gud», ofta helt enkelt kallad »Gud» — en redan från gamla tider välkänd främreasiatisk gud. Kyniska och stoiska populärfilosofier hade skapat en strävan efter en strängare och stramare moral. I vissa kretsar av mera eskatologisk och mystisk läggning hade levande tankar på vedergällning och tanken på risken

att dö oförsonad och utan rening börjat arbeta sig fram. En högst egendomlig gestalt tog sig nu den positiva uppskattningen av hedendomen, nämligen i den medvetna indiktningen i hedendomen av judiska ideal. Flera författare i hellenistisk tid ävlades att taga fasta på vissa positiva värden i den hedniska kulturen och framställa dem som nedslag av mosaiskt eller överhuvud judiskt inflytande. Mose gjordes stundom rentav till grundare av den egyptiska kulturen, i hastigheten gjordes han t. o. m. till grundare av själva de egyptiska religionskulterna. Mose sammanställdes vidare med den grekiska sagofiguren Musaios och gjordes till lärare för Greklands stora skalder, vise och filosofer, Abraham gjordes till läromästare i den inom hela hellenismen starkt florerande astrologiska vetenskapen o. s. v. Man bemödade sig om att på alla sätt uppvisa beröringspunkter. Man tolkade de grekiska författarna så, att de fingo avlägga vittnesbörd om den judiska religionens sanning. Även rena förfalskningar fingo ej sällan tjäna detta syfte. Homeros, Hesiodos, Pindaros, Sofokles, Aischylos, Euripides — alla fingo de bli vittnen om den judiska sanningen. Här ha vi en högst egendomlig motsvarighet till senare tiders lära om en uppenbarelse eller en i sig sann naturlig religion. Skillnaden var blott den att uppenbarelsen här oftast tillskrevs inflytande av historiska personer, såsom Mose, Abraham o. s. v.

4. Den sista faktorn som vi skulle räkna med, när det gällde uppkomsten av mission inom den bibliska religionen, var Israels kallelsemedvetande, medvetandet om att vara kallat att utföra en Guds missionsgärning bland hednafolken. Här är en bland de många punkter där vi kunna konstatera vad Guds ledning i historien betytt i Israels liv. Vissheten om kallelsen var en historiens egen lärdom till Israel. Det var när Israel under fångenskapen i Babel började att grubbla över sitt öde, som den vissheten gick upp för det, att Gud hade en mening med dess liv mitt därute i hednavärlden: Israel hade en hög uppgift att fylla därute, Israel skulle i hednavärlden bli ett vittne om sin Gud och hans vilja. Det var nu återigen Deuterocesaja som för folket tolkade och formulerade dess uppgift: »I ären mina vittnen, säger Herren, I ären mina tjänare, som jag har utvalt» (Jes. 43: 10; jfr 44: 8).

En egendomlig formulering får tanken på missionskallet i Jes. 55.



Den stiftelse Herren en gång gjort för konung Davids räkning har gällande kraft också för folket Israel. Såsom David hade att fylla en uppgift att vittna om Jahves storhet och makt bland hednafolken, så vilar ock en sådan uppgift på Israel. Detta är innebörden av det viktiga stället Jes. 55: 3 f.: »Jag vill fullborda med eder ett evigt förbund, de oryggliga nådelöftena till David. Jag satte honom till ett vittne för folken, till en furste och hövding för folken. Ja, du skall kalla på folkslag som du icke känner, och folkslag som icke känna dig skola hasta till dig, för Herrens, din Guds, skull, för Israels Heliges skull, när han förhärligar dig.» Vittnesbördet om Jahve kan ej särskiljas från vittnesbördet om hans undergärningar med Israel. Därför manar profeten i eskatologisk entusiasm sitt folk att vid uttåget ur Babylonien ropa och förkunna för all världen att Jahve har förlorat sin tjänare Israel (48: 20).

Vi kunna här ej diskutera problemet om Herrens tjänare hos Deuterocesaja. Meningarna oscillera mellan en individuell tolkning och en kollektiv (tjänaren = det deporterade Israel). Saken är dock ej avgörande för vår fråga. Vare sig det är Israel som avses eller profeten såsom en representant för Israel, är det tydligt att i de hithörande sångerna en aktiv missionstjänst kommer till uttryck. Tjänaren skall vara ett ljus för folken. Han skall öppna blinda ögon och föra fångar ut ur fångelset (Jes. 42: 6 f.). Han skall utbreda rätten bland folken (42: 1 f.). Det är för litet för honom såsom varande Herrens tjänare att blott upprätta Jakobs stammar och återföra de bevarade av Israel: han skall ock vara ett ljus för folken för att Guds frälsning skall sträcka sig till världens ände (49: 6).

Det var i sin historias mörkaste djuppunkt som Israel blev klart över sin kallelse att aktivt bidra till att den sanna gudskunskapen spriddes till hednafolken, så att även hedningarna gåvo Jahve sin hyllning, bekände honom såsom sin gud och underkastade sig hans thora. Denna kallelsevisshet var en av de stora vinster som det fångna Israel förstod att utvinna ur sin historia, just när den som allra mest gestaltade sig som en lidandeshistoria.

Vittnesbörden i Gamla testamentet om medvetandet av en aktiv missionsplikt äro icke många. Deuterocesajaställena stå i första rummet. Sedan komma de icke så få ställena i Psaltaren, där den fromme

diktaren i poetisk-liturgisk stil talar om att han vill förkunna Jahve bland hedningarna eller manar andra till en sådan förkunnelse eller ett psalm- eller profetord självt innehåller en direkt appell till hedningarna att frukta Herren och bekänna hans namn (Ps. 9: 12. 18: 50. 22: 26 f. 67. 72: 11. 96: 3, 10. Jes. 45: 19 f. o. s. v.). I detta sammanhang må ock erinras om ett ställe hos Tritojesaja. Profeten ser framåt mot en tid då Jahve skall församla alla folk till Jerusalem, där de skola få bevittna hans härlighetsuppenbarelse. Av dessa skola sedan budbärare, här tänkta som proselyter, skickas ut över hela världen för att bringa kunskap om Herrens härlighet bland dem som icke förut hört eller sett (Jes. 66: 18 f.). Däremot skulle jag icke vara benägen att, såsom alltid sker, betrakta Jonaboken såsom en bok om aktiv mission. Jona skickades åstad till nineviterna icke såsom missionär, utan såsom domsförkunnare. Detta framgår tydligt, om man med varandra jämför ställena 1: 2, 3: 2, 3: 4, 3: 10. Innehållet i Jonas predikan är: »Ännu fyrtio dagar, och Nineve skall bliva förstört». Ingenting vidare. Att en profet får predika dom utan vidare, utan hänsyftning på omvändelse, därpå ha vi många exempel i den profetiska litteraturen. Det är ej alltid ett positivt syfte som driver en profet åstad, utan han måste helt enkelt tala det som brinner i hans hjärta, och som uppenbarats honom av hans Gud. Att emellertid Jonaboken har sin stora betydelse för missionstankens historia, om ock på ett annat sätt, ha vi förut sett.

Vi ha talat om fyra faktorer som drevo Israel till mission: det universalistisk-monoteistiska gudsbegreppet, medvetandet om den egna religionens enastående värde, kännedomen om hednavärldens faktiska tillstånd, vissheten om den av Gud givna kallelsen. Ingen av dessa faktorer kunde ensam ha bräckt isoleringens skranka. I det ögonblick som de samtidigt trädde i kraft, sprang missionsgärningen fram såsom flamman ur bränslot. Gamla förbundets folk blev ett missionerande folk.

Vi ha icke många ställen i Gamla testamentet, som tala om hur de i Israel verksamma missionsmotiven verkligen buro frukt i aktiv mening. Det är ej heller vår uppgift här att skildra den judiska missionens faktiska förlopp och historia — det var ju missionsmotiven som skulle undersökas. Vi veta dock att i senjudendomens dagar en mycket intensiv propaganda bedrevs från judafolkets sida visavi

hednafolken. En stor iver lades i dagen att bringa hedningar »under shekinas vingar», såsom man sade. Vi veta ock att denna judiska propaganda blev en viktig förberedelse för den kristna missionen. När det gamla Israel upphörde med sitt missionsverk till följd av att vissa av missionsmotiven sattes ur kraft — detta gäller särskilt det universalistiska motivet och kallelsemotivet, i och med det att judendomen genom förhållandenas makt allt mera drevs till att koncentrera sig på sitt eget och att sluta sig inom sina egna skrankor — när det gamla Israel upphörde, då togs dess gärning upp av det nya Israel, vilket i besittningen av Kristus, den korsfäste och uppståndne, hans frälsning och hans herradöme, fick ett missionsmotiv, mättat med en kraft som syftar hän mot hela världens läggande under Kristi spira.

Vi ha ej här att närmare analysera den kristna missionens motiv, och det varken i urkristendomen eller i nutidens kristendom. Men ingen kan här komma till tillfredsställande resultat, som icke också levat sig in i de drivkrafter som ligga inneslutna i det gamla förbundet, och som i karakteristisk omformning och vid sidan om nytillkommande motiv äro verksamma även i det nya.

# ÄRKEBISKOPSSVALET 1531

AV DOCENT SVEN KJÖLLERSTRÖM, LUND

Den äldsta nu kända berättelsen om det för den svenska kyrkan så betydelsefulla ärkebiskopsvalet 1531 återfinnes i Västerås-biskopen Peder Svarts krönika, skriven ungefär 30 år efter själva valet. Peder Svart skriver härom följande: »Midsommars tijdh förscreff Konungen tillhopa alle the förnemligeste aff clerckrijdt öffuer hela Rijket medh Biscoparne, att the skulle församlas j Stocholm och wälia en till Erchebiscop. När the tå wore församblade, satte the fyra j kåhret, som seder plegade wara, M. Laurentium Archidiakonum Vpsalensem, M. Magnum Episcopum Stregnensem, D. Joannem decanum Vpsalensem, D. Laurentium Petri Ludimagistrum ibidem. Skickade så twå som skulle hempta rösterner, them the kalla suffragia. Tå fölle 14 röster på M. Larentz, 4 på Biscop Moens, 3 på Konster Jens, men alle the andres röster som wehll wore på annadt hundradet komme alle på D. Laurentium Petri. M. Larentz gaff och honom sijna 14 ther till. Ginge så 4 the förnemligeste till Slottedt vnderwisandes Konungenom hure handlat war, vnderdonlige begärandes att han wille vpveckia för them, hwadh honom syntes her om. Han samtychte och confirmerade thet samma. Szå bleff han kohrat och framsatt j hög-sätet, helsat och vtropat för en vtwald Erchebiscop.» Härefter berättar Peder Svart, att konung Gustav i augusti »förskickade . . . en hederligh skipzflotta» för att i Tyskland hämta prinsessan Katarina av Sachsen-Lauenburg.<sup>1</sup> Beskickningen återvände till Sverige »emoett Michilz messone» och »twå dagar för än bröllopet stodh togh Archielectus sijn biscopz wigx[1]o vti Gråmunckelöster j Stockholm. Sedan giorde

<sup>1</sup> Peder Svart är i fråga om tiden egentligen ganska väl underrättad. Kreditivet för sändebuden är visserligen daterat 26 juni 1531, men på grund av ogynnsamma vindförhållanden synes beskickningen först ungefär en månad senare ha begett sig i väg och nådde någon vecka in i augusti Travemünde. G. Carlsson, Wulf Gyler i svensk tjänst i HT 1924 s. 127 och 129.

han alla officia j then högtiden [d. v. s. bröllopet], medh messo, Brudewigning och hwadh behoff war.»<sup>1</sup>

Enligt Peder Svarts framställning har alltså själva ärkebiskopsvalet ägt rum någon gång mellan midsommar, då konungens kallelsebrev uppges vara utfärdade, och den 22 sept., då Laurentius Petri vigdes till svensk ärkebiskop. Någon annan tidpunkt anges icke. Tydligt är dock, att Peder Svart till tiden skiljer mellan ärkebiskopsvalet och den följande vigningen. Äldre författare alltifrån Rasmus Ludvigsson och fram till Anjou och Reuterdaahl ha emellertid missuppfattat Peder Svart och förlagt valet till midsommar 1531.<sup>2</sup> Ett undantag utgör dock Rhyzelius, som i sin biskopskrönika förlägger valsammankomsten »in Septembri».<sup>3</sup> I senare tid ha författarna undantagslöst följt Rhyzelius men närmare fastställt tiden för valet till konungens bröllop. Vid detta tillfälle anses också icke blott ärkebiskopen utan även de tre electi i Linköping, Skara och Växjö ha erhållit sin vigning.

Den förste, som mera ingående behandlade den här antydda frågan och dokumentariskt underbyggde Rhyzelius' påstående, är Emil Hildebrand, som i första bandet av Svenska riksdagsakter, tryckt år 1887, gjorde gällande, att valet av ärkebiskop skett någon gång mellan den 25 aug. och 16 sept. 1531. Såsom stöd för denna uppfattning anför han, att electus i Skara Sveno Jacobi, som tillika med electi i Linköping och Växjö den 6 juli inbjudits till konungens bröllop och ålagts att vara i Stockholm senast den 13 aug. för att låta viga sig och antagligen också välja ärkebiskop, ännu omkring den 24 aug. (»tempore Bartolomej») kallas electus och sålunda vid denna tidpunkt icke erhållit den i bjudningsbrevet anbefallda konsekrationen. Då Registraturet för detta år saknar uppgifter för tiden 25 aug.—16 sept. anser Hildebrand »mycket tala för att valet skett först då, vid höstens början».<sup>4</sup>

Tio år senare publicerade Herman Lundström biskoparnas då okända reservation av den 27 aug. 1531 och tillfogade med tanke på

<sup>1</sup> Peder Svart, Konung Gustaf I:s krönika, utg. av Edén, s. 146 f.

<sup>2</sup> SRA I:1 s. 171. Anjou, Svenska kyrkoreformationens historia II s. 92 f. Reuterdaahl, Svenska kyrkans historia IV s. 418.

<sup>3</sup> Episcoposcopia sviogothica s. 57.

<sup>4</sup> SRA I:1 s. 171 f.

den av konungen i brevet av den 6 juli anbefallda sammankomsten i Stockholm senast den 13 aug.: »Man äger grundade skäl att betvivla, att biskoparnes och kapitelmedlemmarnes sammanträde ägt rum vid den bestämda tiden». Med stöd av den nämnda episkopala reservationen anser sig Lundström kunna konstatera, »att ännu den 27 aug. 1531 de valda biskoparne i Skara och Vexjö icke erhållit sin vinning».<sup>1</sup>

Då konungens bröllop, som ursprungligen var fastställt till den 15 aug.,<sup>2</sup> måste uppskjutas till sept., låg det nära till hands att mot bakgrunden av de anförda uppgifterna även uppskjuta ärkebiskopsvalet till samma tid. Så har också skett, och denna uppfattning är numera den allmänt gängse. Sålunda skriver Åsbrink i Svea rikes ärkebiskopar av år 1935: »Troligen i september 1531 hölls i Stockholm ett kyrkomöte, varvid sannolikt biskopsvigning först ägde rum — Jöns Magni invigdes till Linköping, Sven Jacobi till Skara och Jöns Boecii till Växjö; därefter förrättades ärkebiskopsval av samtliga närvarande biskopar och präster från hela landet med förbigående av Uppsala domkapitels valrätt».<sup>3</sup>

Denna uppfattning angående tiden för ärkebiskopsvalet och de valda biskoparnas vinning saknar dock stöd i de samtida dokumenten. En undersökning av dessa leder också till ett annat resultat.

Såsom Gottfrid Carlsson påvisat, var det Johannes Magnus' avsikt att under sin vistelse i Polen komma i förbindelse med kurian »och beveka denna att konfirmera de svenska biskoparna, och för egen del har han hoppats att efter vunnen kurial konfirmation bli konsekrerad till ärkebiskopsämbetet av någon utländsk prelat, troligen just i Polen, för att sedan med större auktoritet kunna återvända till Sverige».<sup>4</sup> Trots alla ansträngningar misslyckades emellertid Johannes Magnus, och när han i slutet av år 1528 erhöll Gustav Vasas befallning att resa

<sup>1</sup> HT 1897, Strödda meddelanden och aktstycken, s. 61 ff.

<sup>2</sup> GR 7 s. 370 och 376.

<sup>3</sup> s. 206. Jfr Holmquist i Svenska kyrkans historia III:1 s. 217 f. och Berg i Sveriges riksdag II s. 155 f. Enligt Berg (a. a. s. 154) ha dock biskoparna i Skara och Växjö vigts i Strängnäs i augusti 1531. Riktigheten av denna uppfattning bestyrkes av det följande (nedan s. 235 f).

<sup>4</sup> G. Carlsson, Johannes Magnus och Gustav Vasas polska frieri i KÅ 1922 s. 42.

hem, vägrade han att efterkomma denna.<sup>1</sup> För Johannes Magnus blev följden av denna vägran, att Gustav Vasa bröt med honom och fråntog honom ärkebiskopsdömet. Mot denna bakgrund böra förhandlingarna om valet av ärkebiskop under åren 1530 och 1531 ses.

Efter uppgörelsen med den katolska reaktionens ledare på riksdagen i Strängnäs i juni 1529 dröjde det icke länge, förrän Gustav Vasa tog biskopsfrågan under övervägande. Tre stolar voro utan innehavare: Uppsala, Linköping och Skara. I ett brev till domprosten Sveno Jacobi i Skara av den 18 nov. anbefalldes konungen val av biskop i Västgötastiftet och tillägger: »Thet samma wij och willie bestyra om Linköpings sticht, och til eventurs annerstädz ther sliik brist på färde är».<sup>2</sup> I Skara och Linköping förättade också kapitlet under hösten 1529 val av biskop. I Linköping utsågs domprosten Johannes Magni och i Skara domprosten Sveno Jacobi. Denne vägrade emellertid att mottaga den enligt kanonisk rätt icke lediga biskopsstolen, varför kapitlet valde en annan. Vid kyrkomötet i Uppsala i jan. 1530 stadfäste konungen Linköpingskapitlets val och lyckades också förmå Sveno Jacobi att mottaga biskopsstolen i Skara.<sup>3</sup> Betydligt värre visade det sig emellertid att få en villig kandidat till ärkebiskopsstolen. Till innehavare av denna post önskade konungen tydligen helst någon av reformkatolikerna. De båda valda biskoparna i Skara och Linköping voro typiska representanter för denna riktning, och på det nämnda kyrkomötet i Uppsala hade Örebrokonciliet reformistiska beslut på nytt blivit stadfäst.<sup>4</sup>

Vid eriksmässan i Uppsala i maj 1530 togs frågan om val av ärkebiskop upp. Med konungens och rådets samtycke valde kapitlet Åbo-biskopen Mårten Skytte,<sup>5</sup> till sin teologiska ståndpunkt närmast reformkatolik. Skytte avböjde emellertid, och konungen lät nu frågan bero, enligt Laurentius Andrae i avvaktan på utgången av riksdagen i Augsburg. På hösten samma år valde dock kapitlet Sveno Jacobi till

<sup>1</sup> I ett brev till kapitlet i Uppsala 1534 förklarar Johannes Magnus, att orsaken till att han icke återvände till Sverige var, att han icke ansåg det tillbörligt eller gagneligt att resa hem utan att ha erhållit pallium. G. Carlsson, a. a. i KÅ 1922 s. 65.

<sup>2</sup> G. Carlsson, a. a. i KÅ 1922 s. 35 not 2.

<sup>3</sup> GR 7 s. 13 ff. och Holmquist i a. a. III:1 s. 212 ff.

<sup>4</sup> SRA I:1 s. 155 och Holmquist i a. a. III:1 s. 199 f.

<sup>5</sup> GR 7 s. 103 och Holmquist i a. a. III:1 s. 214.

ärkebiskop, men liksom Mårten Skytte undanbad sig även denne det vanskliga uppdraget.<sup>1</sup>

Reformkatolikernas vägran att mottaga ärkebiskopsdömet är helt naturlig. Det måste nämligen nu efter Johannes Magnus' misslyckande ha stått fullkomligt klart för dem, att det icke var möjligt att erhålla påvlig bekräftelse på valet och att de följaktligen måste låta viga sig i Sverige utan påvens konfirmation och utan pallium, och detta t. o. m. till en kyrka, till vilken en annan, nämligen Gustav Trolle, var vigd och vars avsättning aldrig erkänts av påven. Man kunde visserligen hänvisa till biskopsvigningen 1528, men då gällde det suffraganbiskopar, och åtgärden kunde därför såsom nödfallsutväg försvaras t. o. m. ur rättrogen katolsk synpunkt, och förutsättningen var otvivelaktigt påvens bekräftelse vid lägligt tillfälle.<sup>2</sup> Men denna bekräftelse hade man sedan icke lyckats att erhålla, och nu — 1530 — gällde det att bli Sveriges primas. En ärkebiskopsvigning utan föregående påvlig konfirmation och utan pallium var eo ipso en rent skismatisk handling och kunde icke på något sätt försvaras.<sup>3</sup> Att direkt medverka till den svenska kyrkans officiella brytning med Rom ha reformkatolikerna vägrat. Även Gustav Vasa synes — till Laurentius Andreaes stora sorg — ha haft vissa betänkligheter och uppsköt tills vidare avgörandet.<sup>4</sup> Reformkatolikernas vägran hade nämligen framtvingat en för konungen ganska besvärlig situation. Att tvinga någon att »viga och smörja sig» till ärkebiskop önskade denne säkerligen icke.<sup>5</sup> Men under sådana omständigheter måste den blivande ärkebiskopen tagas

<sup>1</sup> L. Andreaes brev till Sveno Jacobi 19 okt. 1530 tryckt i Troil, Skrifter och handlingar I s. 357 f.

<sup>2</sup> G. Carlsson, a. a. i KÅ 1922 s. 29. Jfr också nedan s. 231 f.

<sup>3</sup> G. Carlsson, a. a. i KÅ 1922 s. 31. Brasks syn på denna fråga framgår av hans brev 30 april 1526 till electus i Åbo. Han skriver: »... quanto intimius rimatj sumus negotium consecrationis ... tanto maiorj perhorrescentia nos efficit propter scismatis periculum, quo cessante parum esset consecrarj sine officij exequutione ad quam assequendam necessario pro securitate conscientie requiritur dispensatio quacunque protestatione premissa non obstante.» HSH 18 s. 334.

<sup>4</sup> Jfr G. Carlsson, a. a. i KÅ 1922 s. 30 f.

<sup>5</sup> I brevet den 7 nov. 1527, vari konungen överlåter åt Magnus Sommar att välja mellan vigning och avsägelse, heter det: »Huar j och nogot fell haffue her vtinnan j nogon motto atj icke betröste thet göra (nämligen låta viga sig) aere wij icke til sinnes athui achte twinga eder ther til emott eder vilia». GR 4 s. 369.



ur de evangeliskas krets. Vid årsskiftet 1530—1531 var alltså läget i Sverige följande: Skulle man kunna få en ärkebiskop, måste man välja en evangelisk man, enär ingen annan var villig att låta viga sig härtill utan påvens medverkan.

Denna utgång, som till stor del berodde på kurians huvudlösa politik, hade Johannes Magnus förutspått. I ett brev av den 29 juni 1528 till den polske vicekanslern Tomicki skriver han, att om påven vägrade att stadfästa hans val, skulle han »otvivelaktigt såsom ärkebiskop bli ersatt med någon lutheran, vilken skulle föra de nordiska rikena därhän, att det bleve omöjligt att med mänsklig makt återkalla dem under kyrkans lydnad, och även de andra biskopsämbetena skulle då komma att bli beklädda med män, som voro av samma art som den kätterske ärkebiskopen».<sup>1</sup> År 1531 gingo Johannes Magnus' förutsägelser i uppfyllelse. Att det måste bli en evangelisk ärkebiskop har med säkerhet stått fullt klart för Gustav Vasa i slutet av år 1530. Det gällde blott att »granneliga» tillse, »huem man ther vpsetter for en Erchibisp», som han skriver i brevet till Hälsingland i april 1531.<sup>2</sup>

Det bör emellertid också framhållas, att en lösning av ärkebiskopsfrågan i nu antydd riktning fram på sommaren 1531 måste ha tett sig ganska naturlig. Både den politiska och den kyrkliga situationen hade under det gångna året rätt väsentligt förändrats till förmån för de evangeliska. Ett par påpekanden må här vara på sin plats.

Den 4 april 1530 skrev Gustav Vasas blivande kansler magister Kristoffer Andersson Röd från Lybeck ett längre brev till sin konung, vari han ganska utförligt redogör för det kyrkliga läget i Tyskland.<sup>3</sup> Han berättar om disputationen i Marburg 1529, om den till Augsburg sammankallade riksdagen, där den religiösa frågan skulle avgöras, och om reformationens framgång i de tyska städerna. Den svenske magistern hade också utverkat, skriver han, »vt tota Ecclesia vittembergensis suis publicis et communibus precibus deo opt. Max. commendaret vestram illustrissime rex serenitatem, vt qui potens esset nos in doctrina sana et ab omni errore in vita immaculatos conseruare». Av

<sup>1</sup> G. Carlsson, a. a. i KÅ 1922 s. 58 ff. Jfr också Uppsala domkapitels brev till påven av år 1523. Westman, Reformationens genombrottsår i Sverige s. 173 f.

<sup>2</sup> GR 7 s. 325.

<sup>3</sup> GR 7 s. 461 ff.

särskilt intresse i detta sammanhang är Kristoffer Anderssons omdöme om Erasmus Roterdamus, reformkatolikernas stora auktoritet. »Om den fria eller snarare trålbundna viljan tiga alla», heter det i brevet, »och Erasmus skulle själv helst ha önskat, att han aldrig fallit på den tanken att komma fram med något i denna fråga. Och nu har han åter ådagalagt sin barnslighet i de heliga skrifterna genom att utarbete (describenda) en ny mässordning eller snarare genom att återställa den gamla och blasfemiska mässan. Men de, som säga och skriva allting 'simulanter', skola en gång avlägga räkenskap inför Gud.»

Då detta brev nådde den svenske konungen, dröjde det förmodligen icke länge, förrän den med så stort intresse motsedda riksdagen i Augsburg sammanträdde. Men utgången blev här en annan än man väntat. Försöket att ena katoliker och evangeliska misslyckades helt, och i sept. slöto de katolska furstarna tillsammans med kejsaren ett antiprotestantiskt förbund med uppgift att undertrycka de evangeliska. Riksdagsbeslutet av den 19 nov. förnyade också Wormsediktet av år 1521. De evangeliska måste nu räkna med nödvändigheten av ett väpnat motstånd mot kejsaren, och det dröjde heller icke länge, förrän ett flertal evangeliska furstar och städer sammanslöto sig till ett gemensamt försvar för sin tro. I febr. 1531 konstituerades Schmalkaldiska förbundet, som under de följande åren »skulle göra protestantismen till en viktig politisk maktfaktor i Europa».<sup>1</sup>

Det kan icke råda någon tvekan om att de nordiska konungarna under den dåvarande politiska situationen i Norden betraktat Schmalkaldiska förbundets tillkomst med tillfredsställelse. Under året 1530 hade nämligen den svenske konungens mest fruktade fiende Kristian II officiellt återgått till katolicismen. I sept. samma år hade också de landsflyktiga svenska herrarna, Gustav Trolle, Magnus Haraldsson, Jon Erics och Ture Jöransson, hyllat Kristian som Sveriges arvkonung och lovat att bistå honom »ath skicke oc ordinere ith got christeligt regementte vdi riget».<sup>2</sup> Faran för att Kristian II, understödd av sin svåger kejsar Karl V, skulle återkomma var nu större än någonsin, och de landsflyktiga svenskarna ha också under åren 1530 och 1531 bedrivit en energisk agitation i de nordiska länderna för Kristian och

<sup>1</sup> Pleijel, De lutherska bekännelseskrifterna s. 107 och 112 f.

<sup>2</sup> Breve og Aktstykker, utgivna av C. F. Allen, I s. 609 ff.

mot »then Gudzförrådaren, gudelöse kättaren, och Sweriges Rijges Förderfwaren Göstaff Erichsson», som Gustav Trolle uttrycker sig i ett brev till inbyggarna i Hälsingland.<sup>1</sup> Att dessa händelser bidragit till att skärpa motsatsen mellan Gustav Vasa och de gammaltroende torde vara ofrånkomligt.

Även inom Sverige hade under åren 1530 och 1531 viktiga händelser inträffat, som stärkte de evangeliskas ställning. I aug. 1530 hade Stockholms stads råd beslutat, att ingen latinsk mässa mera skulle hållas i huvudstaden. Präster och munkar hade därför kallats upp på rådstugan och förbjudits att mässa på annat språk än svenska.<sup>2</sup> När så konungen i dec. samma år utfärdade kollationsbrev för kyrkoherden i Stockholm Hans Nicolai, som »vtj then Helga skriffth godh förfarenheet haffuer till ath predica gudz oord reent och oförmengt then meneman til sielegangn»,<sup>3</sup> betyder detta, att den evangeliska åskådningen fullständigt segrat i Sveriges huvudstad. Stockholm var nu en evangelisk stad.

Den svenska mässan i Stockholm framkallade emellertid åtskillig opposition ute i landet, och Olavus Petri utgav därför i maj 1531 Orsack hwar före Messan böör wara på thet tungomål, som then menighe man forstondelighit är, vari han med skärpa framhåller, »ath then Swenska messan icke är aff så lööss grund vptaghin som somblighe meena» och samtidigt uttalar sitt »wee och ewigt wee» över dem, som så »sökia theras eghen nytto och högga ståät medh Christi natuard, ath the icke tillstedhia wilia at han skal komma j sin rätta brukning til thet menigha betzsta såsom Christus honom stichtat och insatt haffuer». <sup>4</sup> I slutet av år 1530 utgav Olavus Petri också sin postilla, närmast avsedd för dem, »som än nw fögho grund haffua j scrifftene, ath the mågha sich medh thet första här medh behielpa». <sup>5</sup> Härtill kommer ock, att Olavus Petri i juni 1531 förordnades till konungens kansler och därigenom fick ökade möjligheter att mera direkt påverka konungens kyrkopolitik. Hans efterträdare som Stockholms

<sup>1</sup> GR 7 s. 541 f.

<sup>2</sup> Holmquist, En huvudpunkt i Olavus och Laurentius Petris reformatoriska gärning i Finska kyrkohistoriska samfundets årsskrift 1934 s. 9 f.

<sup>3</sup> GR 7 s. 216. Holmquist i Svenska kyrkans historia III: 1 s. 207.

<sup>4</sup> OPSS 2 s. 391 och 401.

<sup>5</sup> OPSS 3 s. 5.

stads sekreterare blev Olaf Svensson, känd för sina antipapistiska sånger i 1530 års psalmbok.<sup>1</sup>

I den i det föregående i korthet tecknade situationen har ärkebiskopsfrågan äntligen avgjorts. Tvenne faktorer ha direkt påskyndat avgörandet. Bönderna i Hälsingland, liksom så många andra missnöjda med konungens »regemente ... i dhen helgha Christeligha kyrckio», krävde i en skrivelse i april 1531 en ärkebiskop.<sup>2</sup> Oron i landet med anledning av klockskatten gav ökad vikt åt böndernas krav. I sitt svarsbrev av den 30 april framhöll konungen också, att han snarast ämnade rådgöra med rikets råd »och med them fortentce warda ath man må få en Erchebisp».<sup>3</sup> Detta uttalande återger verkligen konungens avsikt. Den 19 mars hade nämligen förhandlingarna om äktenskap mellan Gustav Vasa och hertig Magnus' av Sachsen-Lauenburg dotter Katarina avslutats och ett äktenskapskontrakt uppsatts. Vid herredagen i Uppsala i maj samma år beslöts också, att en ambassad skulle sändas till det lauenburgska hovet för att hämta prinsessan och föra henne till Sverige. Den 26 juni erhöilo sändebuden sitt kreditiv, och samtidigt utfärdades de första bjudningsbrev till bröllopet, som skulle äga rum den 15 aug. Med anledning av detta bröllop och framför allt med hänsyn till den blivande drottningens kröning, som skulle äga rum samma dag som vigseln, önskade konungen en vigd ärkebiskop.<sup>4</sup>

Det är möjligt, att konungen vid den nämnda herredagen i Uppsala rådgjorde med rådet om val av ärkebiskop, ehuru de bevarade källorna härom icke ha något att berätta, och han synes också ha förknippat detta val med det förestående bröllopet, vid vilket naturligtvis biskoparna skulle vara närvarande. Samtidigt skulle även de tre electi i Linköping och Skara samt Växjö, som hösten 1530 fått en ny biskop i Johannes Boecii,<sup>5</sup> konsekreras. Detta var i varje fall den allmänna meningen. I ett brev av den 28 maj till Sveno Jacobi i Skara skriver Laurentius Andreae, att under sommaren en stor sammankomst skulle

<sup>1</sup> Holmquist i a. a. III: 1 s. 202 ff.

<sup>2</sup> GR 7 s. 533 f.

<sup>3</sup> GR 7 s. 324 ff.

<sup>4</sup> G. Carlsson, a. a. i HT 1924 s. 120 ff.

<sup>5</sup> Holmquist i a. a. III: 1 s. 213.

äga rum »fortasse cum sollenitate», varmed tydligen åsyftas bröllopet. Enligt vad man allmänt förmodade, heter det i brevet, skulle Uppsala domkyrka vid detta tillfälle förses med ärkebiskop, alla electi konsekreras, och en del andra frågor behandlas.<sup>1</sup> Ungefär en månad senare utfärdades, såsom redan nämnts, de första bjudningsbrev till bröllopet. Några sådana bjudningsbrev till biskoparna äro dock icke kända, men den 6 juli inbjödos de tre valda biskoparna i Linköping, Skara och Växjö. Detta brev är av följande lydelse. Konungen hälsar först electi välkomna till bröllopet; dessförinnan borde de emellertid ha erhållit vigning, och därför skulle de senast söndagen den 13 aug. vara i Stockholm och då ha »the besta och förstondigast[e]» i kapitlen med sig »for några merkelige szaker skull som her på then tijd förhandlas skola, the ther och til ewentyrs några wekor fördröyias wela».<sup>2</sup>

Den 20 juli var emellertid konungen på det klara med att bröllopet icke skulle kunna äga rum på utsatt tid, d. v. s. den 15 aug., utan måste uppskjutas.<sup>3</sup> Tiden fastställdes senare till den 24 sept. Såsom redan anmärkts, antager man numera allmänt, att även ärkebiskopsvalet och vigningen av de valda biskoparna uppsköts till samma tillfälle. Något stöd för detta antagande torde dock icke kunna anföras. Allt synes mig i stället tala för att det möte i Stockholm, som konungen i brevet av den 6 juli ålagt electi att infinna sig till, sammanträtt på utsatt tid, d. v. s. senast den 13 aug., såsom ock Peder Svart menar.

Biskopsvalen i slutet av år 1529 och förhandlingarna härom i samband med kyrkomötet i Uppsala i jan. 1530 ha redan i det föregående omnämnts. Om Sveno Jacobi redan vid valet haft vissa betänkligheter, kommo dessa ännu mer till synes, då det blev fråga om vigning. I det brev, som konungen den 13 jan. skrev till magister Sven och vari han uppmanade honom att mottaga biskopsstolen i Skara, erinrade han också om konsekrationen. Det heter härom: »Och giffwer eder hiit vp till oss med thet allerförste . . . kunne i och med thet samma lathe eder wija med then godeman her Electo til Linköpinghe».<sup>4</sup> En månad senare var Sveno Jacobi hos konungen i Stockholm,<sup>5</sup> men någon vig-

<sup>1</sup> SRA I: 1 s. 170.

<sup>2</sup> GR 7 s. 376 och Holmquist i a. a. III: 1 s. 216.

<sup>3</sup> GR 7 s. 383.

<sup>4</sup> GR 7 s. 15.

<sup>5</sup> GR 7 s. 27 ff.

ning ville ingen av de båda electi vara med om. Ty liksom de år 1528 vigda biskoparna önskade i varje fall Sveno Jacobi att förskaffa sig påvens konfirmation före vinningen. Utsikterna att erhålla denna voro emellertid mycket små, och på katolskt håll satte man därför sitt hopp till framtiden. En lämplig förevändning att uppskjuta vinningen blev ju också riksdagen i Augsburg, som skulle avgöra den religiösa frågan i Tyskland och åstadkomma enighet mellan de stridande parterna.<sup>1</sup> Utgången av riksdagen blev dock, såsom redan påpekats, en helt annan, och 1531 måste utsikterna att kunna erhålla påvens konfirmation av valen ha varit mindre än någonsin. Det fanns emellertid en utväg för de i själ och hjärta katolska biskoparna i Sverige, både consecrati och electi.

Redan före biskopsvinningen 1528 hade de svenska teologerna räknat med möjligheten av en vinning utan föregående konfirmation i Rom. Förutsättningen härför var dock en »protestatio». Brask hade visserligen förklarat, att en sådan protestation icke vore tillräcklig, ty för sitt samvetes skull måste man sedan för att få utöva ämbetet begära påvlig dispens.<sup>2</sup> Men sedan biskoparnas världsliga makt krossats vid riksdagen i Västerås, där köpstadsmännen t. o. m. direkt föreslogo, att efter denna tid inga biskopar skulle »hafva sit budh til Rom epter theres confirmationem»,<sup>3</sup> Brask lämnat landet och konungen till sin kröning önskade vigda biskopar, avgjordes snart frågan om electis vinning. Konungen lät helt enkelt electi välja mellan att avgå eller låta viga sig.<sup>4</sup> De föredrogo det senare men protesterade dessförinnan och förbundo sig att senare söka påvens bekräftelse.<sup>5</sup> Vinningen ägde rum strax före

<sup>1</sup> Laurentius Andreae skriver härom i det anförda brevet till Sveno Jacobi av den 19 okt. 1530: »Si illo (Augsburgriksdagen) vel aliis motivis ducimur, quod non multum acceleratis ad consecrationem nescio; existimo tamen quod istud aliquid faciat inter alia». Om Gustav Trolles försök vid riksdagen i Augsburg att lägga hinder i vägen för de svenska electis konfirmering av påven se G. Carlsson, a. a. i KÅ 1922 s. 28.

<sup>2</sup> Se ovan s. 225 not 3.

<sup>3</sup> SRA I: 1 s. 80.

<sup>4</sup> Se ovan s. 225 not 5.

<sup>5</sup> Någon protest är visserligen icke känd, men i sitt brev till Skarakapitlet av den 21 okt. 1529 förklarar Magnus Haraldsson, att förutsättningen för hans val var påvens bekräftelse av detsamma. Spiegel, Skrifteliga bewis s. 150 ff. I Scondia Ill. V s. 41 skriver också Messenius om vinningen 1528: »Nec prius M. Laurentius Andreae, illud

konungens kröning den 12 jan. 1528. Biskoparnas handlingssätt upprepades 1531. Det kungliga brevet av den 6 juli 1531 klargjorde nämligen för electi, att det icke längre var möjligt att uppskjuta vigningen. Det enda man nu kunde göra var att acceptera den utväg, som ifrågasatts och säkerligen följts vid biskopsvigningen 1528. Det ser också ut, som om den gamle Peder Galle härvid varit den drivande kraften och den som tagit ledningen i sin hand.<sup>1</sup>

Senast söndagen den 13 aug. skulle electi vara i Stockholm. Det är givetvis icke någon tillfällighet, att vi torsdagen den 10 aug. finna Peder Galle och biskop Petrus Magni hos biskop Magnus Sommar i Strängnäs. Prelaterna äro tydligen på väg till mötet i Stockholm.<sup>2</sup> För de båda biskoparna, som naturligtvis skulle förrätta den förestående vigningen av electi, gällde det att slå vakt om sin katolska tro och lydnad mot påven i Rom. Innan de lämnade biskopsgården i Strängnäs, uppsatte de också i närvaro av Peder Galle och en prebendat i Strängnäs vid namn Torgarus Gudlachi sin bekanta »protestatio», vari de förklara, att de icke, såsom de borde, förmå att göra det lutherska kätteriet motstånd och därför måste de taga sin tillflykt »ad juris remedium per viam appellationis et protestationis, que oppressos et opprimendos consuevit relevare». Något samtycke till det lutherska kätteriet eller till vigningen av några biskopar ha de icke givit. Men de tvingas nu härtill. Därför förklara de både ärkebiskopens och övriga biskopars vigning för ogiltig och betyga sin lydnad mot den romerska kyrkan.<sup>3</sup>

Denna protestation har tydligen tillkommit med anledning av det till Stockholm i medio av aug. sammankallade mötet. Den synes mig också visa, att vid denna tid, den 10 aug., någon förändring av den förut fastställda tidpunkten för mötet icke ägt rum, ehuru konungen åtminstone sedan den 20 juli vetat, att bröllopet måste framflyttas. Konungens önskan var ju också, att electis vigning skulle vara undanstökad till bröllopet; att denna skulle äga rum vid just detta tillfälle

cui negotium rex commisisset, Petrum huc permovere poterat, quam candidati literis spondissent, quod sibi confirmationem Romae impetraturi essent, & Petri essent illic excusationem facturi, citra licentiam Pontificiam consecrantis». Jfr även XV s. 103.

<sup>1</sup> Holmquist i a. a. III: 1 s. 216 f.

<sup>2</sup> Jfr Anjou, a. a. II s. 95.

<sup>3</sup> HT 1897 s. 62 f. och GR 7 s. 543 ff.

säger han icke. Det finns därför ingen anledning att betvivla, att de båda biskoparna, sedan de genom protestationen tryggt sig för alla eventualiteter, i Peder Galles sällskap begivit sig till Stockholm och där infunnit sig på utsatt tid, d. v. s. senast söndagen den 13 aug. för att förhandla om de »merkelige szaker», varom konungen talar i brevet av den 6 juli.

Ett mycket viktigt stöd för antagandet, att det till Stockholm i medio av aug. sammankallade mötet verkligen sammanträtt på utsatt plats och tid, utgör egentligen sammankomsten i Strängnäs ungefär 14 dagar senare eller närmare bestämt den 27 aug.<sup>1</sup> Denna dag voro nämligen icke blott Peder Galle och de båda förut nämnda biskoparna utan även electi i Skara och Växjö samt några domkapitelsmedlemmar samlade i biskopsgården i Strängnäs. Resultatet av förhandlingarna i Strängnäs blev en ny protestation. Frågan är nu: Vad har skett under tiden 10—27 aug.? Ha biskoparna kallat electi till Strängnäs för att avfordra dem ett löfte om trohet mot påven? Men hur skall då domkapitelsledamöternas närvaro förklaras? Deras närvaro förefaller ganska omotiverad. Svaret på den uppställda frågan måste bli denna: Under tiden 10—27 aug. har mötet i Stockholm ägt rum, och förhandlingarna i Strängnäs den 27 aug. måste ses mot denna bakgrund. På vägen till mötet i Stockholm ha de båda biskoparna garderat sig mot allt, som eventuellt kunde komma att ske i Stockholm, framför allt biskopsvigningen och ärkebiskopsvalet, och på återvägen från mötet förklara electi, att de också vilja lyda påven och vid lägligt tillfälle söka konfirmation. Peder Galle hade nått sitt mål.

Till stöd för denna uppfattning om ett möte i Stockholm i aug. 1531, varvid ärkebiskopsvalet ägde rum, torde också ett par direkta bevis kunna anföras ur de samtida källorna.

Av det redan sagda framgår, att mötet måste ha ägt rum mellan den 10 och 27 aug. Det kan knappast bero på en slump, att flertalet av de anteckningar om utgångna skrivelser, som för tiden 10—24 aug. finnas i Registraturet, äro ställda till kyrkans män.<sup>2</sup> Det kan visserligen icke ledas i bevis, att de prästmän, som här omnämnas, varit personligen närvarande i Stockholm den dag, då ifrågavarande skrivelse

<sup>1</sup> HT 1897 s. 63 f.

<sup>2</sup> GR 7 s. 397 ff.



är daterad, men det förefaller dock mycket sannolikt. Säkert är i varje fall, att electus i Skara omkring den 24 aug. var i Stockholm. Men han var icke den ende representanten från Västgotakapitlet. I brevet av den 6 juli hade konungen ålagt electi att till sammankomsten i Stockholm ha de »bästa och förständigaste» av kapitlens medlemmar med sig. Av de bevarade källorna kunna vi också konstatera, att några representanter för kapitlet varit i Stockholm vid den här omdiskuterade tidpunkten.

Vid kyrkomötet i Örebro 1529 voro Skara domkapitels ombud biskop Magnus Haraldsson, domprosten Sveno Jacobi, ärkedjåknen Magnus Amberni och kanikerna Jonas Andreae och Laurentius Olavi.<sup>1</sup> Då Magnus Amberni och Jonas Andreae liksom Sveno Jacobi den 27 aug. voro närvarande i Strängnäs, är det alldeles tydligt, att de förut varit i Stockholm och att vi således i dessa ha att se Skarakapitlets representanter vid Stockholmsmötet i aug. 1531. Vid riksdagen i Västerås och kyrkomötet i Örebro var Gudmund Spegel ett av Växjökapitlets ombud.<sup>2</sup> Den 23 aug. 1531 erhöll »her Gudmund Speyel ... Collationem vppå Preposituram j wexjö». All sannolikhet talar för att Gudmund Spegel, då han erhöll denna kollation, var personligen närvarande i Stockholm och att han liksom biskop Johannes Boecii, som den 27 aug. är i Strängnäs, varit närvarande vid det omskrivna mötet.<sup>3</sup>

Av vad som här anförts torde knappast mer än en slutsats kunna dragas: Det av konungen till senast den 13 aug. sammankallade mötet har verkligen kommit till stånd och hållits på utsatt tid och plats. I kallelsebrevet av den 6 juli hade konungen förutom biskopsvigningen endast talat om »några merkelige szaker ... som her på then tijd förhandlas skola». Om ärkebiskopsvalet hade intet blivit nämnt. Men att detta hörde till de »märkelige sakerna», är alldeles otvivelaktigt och

<sup>1</sup> SRA I: 1 s. 118 ff.

<sup>2</sup> Växjö stifts herdaminne VIII s. 272. Omöjligt torde ej heller vara, att den Gudmundus Laurentii, som var närvarande i Strängnäs den 27 aug. är identisk med Gudmund Spegel. Såsom Ahnlund uppvisat, är nämligen uppteckningen om Spegelfamiljens härstamning ett verk av Nils Rabenius, (Se Ahnlund, Nils Rabenius s. 50 ff.) och härifrån härrör efternamnet Joannis.

<sup>3</sup> I Registraturet nämnas dessutom följande prästmän: Severin Petri i Åbo, Peder Algoti och Hans Grå i Västerås samt herr Dan i Strängnäs. En icke namngiven prästman fick kollation på Torsåkers prästgåll.

bestyrkes också av protestationen av den 10 aug. Det finns därför ingen anledning att betvivla, att de i Stockholm närvarande prästmännen förrättat det så länge omdiskuterade ärkebiskopsvalet.

Den skildring av ärkebiskopsvalet, som föreligger hos Peder Svart, torde emellertid åtminstone på en punkt vara oriktig. Någon sed att uppsätta fyra kandidater, som sedan presenterades konungen, är icke känd från medeltiden. I denna punkt torde därför Hallmans framställning komma sanningen närmare och bättre överensstämma med medeltida praxis, i de fall där konungarna sökte göra sin myndighet gällande vid biskopsvalen.<sup>1</sup> Hallman berättar nämligen, att Laurentius Andreae öppnade mötet med ett tal, alldeles som vid kyrkomötet i Örebro 1529, vari han redogorde för »hwad wicktige orsaker the (d. v. s. prästerna) sammankomne woro, nemligen til at wälja sig en Erkiebiskop, hwar till han til slut af sitt tal önskade them Herrans välsignelse, och vtneemde the tre Höglärde Män Mäster Magnus Sommar . . . Doctor Johan Decanus . . . och Mäster Laurentius Petri . . . hwartil Prästerskapet äfwen lade honom sjelf».<sup>2</sup> Enligt Hallman har alltså Laurentius Andreae, givetvis på konungens befallning, ålagt de vid mötet närvarande att anställa omröstning bland tre kandidater, två reformkatoliker och en lutheran. Av det förut sagda framgår emellertid, att ingen av de föreslagna katolikerna av rent principiella skäl kunde eller ville mottaga ärkebiskopsämbetet. Valutgången var därför given redan på förhand. Det måste bli en evangelisk man, och då konungen direkt synes ha uteslutit Laurentius Andreae, var det endast helt naturligt, att Laurentius Petri vid omröstningen fick majoritet, i all synnerhet som Laurentius Andreae även gav honom de röster han själv erhölet. Enligt Peder Svart erhöles också Magnus Sommar och Johannes Laurentii endast några stänkröster, en uppgift, som otvivelaktigt är med sanningen överensstämmande.

Efter ärkebiskopsvalet i Stockholm i aug. 1531 hade Sverige alltså fyra ovigda biskopar. Före bröllopet och drottningens kröning skulle

<sup>1</sup> Jfr Lundqvist, Bidrag till kännedom om de svenska domkapitlen under medeltiden s. 178 ff. Jfr även Akter rör. ärkebiskopsvalet i Uppsala 1432 s. 6 ff. och SRA III s. 424 ff. Däremot befallde Gustav Vasa 1545 Skara domkapitel att efter biskop Erik Svenonius' död namngiva fyra eller sex av de personer, som kapitlet ansåg lämpligast till biskop. GR 17 s. 273 f.

<sup>2</sup> Hallman, The twenne bröder . . . Oluff Petri . . . Lars Petri, s. 61.

vigningen vara klar enligt konungens befallning i brevet av den 6 juli. När har denna vigning ägt rum? Ganska allmänt anses numera, att den förrättades i samband med konungens bröllop i sept.<sup>1</sup> Denna uppfattning är säkerligen delvis oriktig. Det är visserligen sant, att Sveno Jacobi och Johannes Boecii den 27 aug. kalla sig electi och sålunda vid detta tillfälle ännu icke erhållit konsekration. Men då de båda prelaterna underskrevo det aktstycke, som här åsyftas, var deras vigning omedelbart förestående. Dokumentet i fråga är nämligen skrivet i biskopsgården i Strängnäs söndagen den 27 aug. och undertecknat av de båda electi i Skara och Växjö, Peder Galle, de förut nämnda ombuden från domkapitlet i Skara, kaniken Nicolaus Bång i Strängnäs och Gudmundus Laurentii.<sup>2</sup> Av denna skrivelse framgår, att de båda electi till biskoparna Petrus Magni och Magnus Sommar, som skulle förrätta vigningen, avgivit »debitum et solitum juramentum de confirmatione et obediencia apud Romanum pontificem faciendi(!), dum tempus et occasio fuerint opportuna». Härefter har den nämnda reservationen uppsatts, vari biskoparna förklara, att de — icke av förakt för den romerska stolen och den allmänneliga kyrkans bestämmelser utan av fruktan — icke våga annat än förrätta biskopsvigningen. Sedan de närvarande underskrivit biskoparnas »protestatio interposita», vari electis ed omnämnes, ha samtliga otvivelaktigt begivit sig från biskopsgården till domkyrkan, där den högtidliga invigningen ägt rum söndagen den 27 aug.

Till sammankomsten i Stockholm i aug. 1531 hade emellertid konungen också kallat electus Lincopensis, Johannes Magni. Denne omtalas dock icke i något av de dokument, varpå den föregående undersökningen bygger. Då Johannes Magni är känd för sina katolska sympatier,<sup>3</sup> hade man givetvis väntat, att han, om han verkligen varit närvarande i Strängnäs, också skulle ha underskrivit protestationen av den 27 aug. Hur härmed nu må förhålla sig, är icke möjligt att avgöra. Johannes Magni kan dock ha varit närvarande både i Stockholm och Strängnäs, ehuru han icke satt sitt namn under aktstycket av den 27 aug. Johannes Magni och Petrus Magni hade nämligen en gång i tiden

<sup>1</sup> Jfr dock Berg i Sveriges riksdag II s. 154. Se ovan s. 223 not 3.

<sup>2</sup> HT 1897 s. 64.

<sup>3</sup> Holmquist i a. a. III: 1 s. 253 och 259.

varit ganska bittra fiender,<sup>1</sup> och det är därför icke alldeles otänkbart, att electus Lincopensis hållits utanför förhandlingarna om eden till påven eller själv vägrat att avlägga en sådan. Antagandet förefaller dock knappast övertygande, och frågan om Johannes Magnis vigning till biskop måste därför tills vidare lämnas öppen.

Den 24 sept. ägde konungens bröllop och drottningens kröning rum. Dess förinnan hade emellertid den nyvalde ärkebiskopen blivit vigd. Vid bröllopet voro flera av rådet och adeln samt representanter för en del städer närvarande i Stockholm. Om prästerskapets närvaro saknas däremot alla uppgifter.<sup>2</sup> I den bevarade avskriften av Stockholm stads tänkeböcker heter det om ärkebiskopens vigning efter notisen om bröllopet helt kort: »Då wigdes och Mr. Larens Petri till Erkiebiskop».<sup>3</sup> Peder Svart uppger, att ärkebiskopsvigningen ägde rum i Gråmunkeklostret den 22 sept., och Johannes Magnus anmärker, att Laurentius Petri, »rerum inexpertus, nuper a schola et ferula magistri subductus», uppsattes på ärkebiskopsstolen »nullo iure, nullo ordine, nulla consecratione aut autoritate».<sup>4</sup> Detta är emellertid allt, vad samtida eller åtminstone ungefär samtida källor ha att berätta om den förste evangeliske biskopens vigning i Sverige. Det är dock föga troligt, att man på några mera väsentliga punkter avvikit från det medeltida ritualet, och det är åtminstone sannolikt, att vigningen förättats av biskop Petrus Magni i Västerås. Men det förtjänar dock framhållas, att uppgiften härom första gången förekommer hos Rhyzelius i hans *Episcoposcopia* av år 1752.<sup>5</sup>

Ärkebiskopsvalet i aug. och den därpå följande vigningen i sept. 1531 blev av avgörande betydelse, ty härigenom lösgjordes den svenska kyrkan definitivt från Rom. För de evangeliska innebar också ärkebiskopsvalet en stor seger: Sverige hade i ärkebiskop Laurentius Petri äntligen fått sin förste evangeliske biskop.

<sup>1</sup> Se härom Vadstenabrodern Peder Månssons bref på svenska från Rom till Vadstena kloster i Bilaga till Svenska fornskriftsällskapets allmänna årsmöte 1915 s. 312 ff. och Hildebrand, Den svenska kolonien i Rom i HT 1882 s. 244 ff.

<sup>2</sup> SRA I: 1 s. 175.

<sup>3</sup> Skrifter utg. av vetenskapssocieteten i Lund 11 s. 349.

<sup>4</sup> SRS III: 1 s. 80.

<sup>5</sup> s. 18. Henrik Benzelius omtalar icke i sin *dissertatio De successione episcoporum canonica apud evangelicos præsertim in Svecia* 1738, vem som vigt Laurentius Petri.

# CONFESSIO AUGUSTANA SOM BEKÄNNELSENNORM

AV DOCENT HILDING PLEIJEL, LUND

Augsburgska bekännelsen utgör lutherdomens huvudsymbol. I Konkordieformelns Epitome karakteriseras den såsom »nostri temporis Symbolum»,<sup>1</sup> och i detta omdöme ha alltsedan dess de lutherska kyrkorna instämt.

Under sådana förhållanden är det av synnerlig vikt att närmare fixera vad det innebär, att den är huvudsymbolen, bekännelseskriften framför andra. Många olika uppfattningar ha härvidlag framstått, och många missuppfattningar av historiska fakta ha gjort sig gällande.

I stället för att genomgå alla dessa teorier (medvetet framställda eller omedvetet grundläggande för en viss uppfattning) av Augustana som bekännelsenorm blir det måhända klarare och överskådligare att uppställa de två grundläggande teserna för den följande framställningen och sedan utifrån dessa avvisa de därifrån avvikande meningar som gjort och alltjämt göra sig gällande.

Vill man skapa sig en rätt bild av Augustana som bekännelsenorm, är det enligt min mening nödvändigt att utgå från två grundläggande och nära sammanhörande historiska fakta:

1. *Confessio Augustana är ett kyrkopolitiskt dokument och icke en lärobok i evangelisk teologi.*
2. *Confessio Augustana är ett sammanhängande helt och icke en samling läropunkter.*

Man behöver icke ha sysslat länge med Augustanas tillkomsthistoria för att man skall komma till klarhet över att Augustana utgör ett viktigt led i ett stort kyrkopolitiskt sammanhang. Denna omständighet måste naturligtvis tagas med i räkningen vid bedömandet av Augustanas insats som teologiskt dokument.

Det ligger nära till hands att göra en jämförelse mellan katekesernas

<sup>1</sup> Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgeg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss (1930), sid. 768.

och Augustanas syftemål. Luthers katekeser tillkommo i den bestämda avsikten att skaffa de olärda prästerna och husfäderna i de sachsiska bondehemmen en lämplig undervisning i kristendomens huvudstycken. De utgöra sålunda ett slags lärobok i evangelisk teologi och bilda på en gång begynnelsen till och resultatet av en lång *pastoral* verksamhet i det inre uppbyggandets tjänst.

Helt annorlunda var förhållandet med Confessio Augustana. Denna behandlar ju liksom katekeserna den kristna trons olika huvudpunkter i artikel efter artikel, och det kan sålunda — utifrån sett — te sig, som om dessa urkunder vore jämställda såsom uttryck för de lutherska kyrkornas kristendomsuppfattning. Ja, då Confessio Augustana betraktats och betraktas såsom *huvud*urkunden bland lutherdomens bekännelse-skrifter, kan det synas självklart, att denna icke får tillmätas mindre utan snarare större värde, när det gäller att avgöra vad som är evangelisk-luthersk trosåskådning.

En sådan uppfattning av Augustana är också allmänt gängse inom vida kretsar av de lutherska samfunden. Den har fått ett synnerligen markant uttryck i G. Rosendals år 1935 utkomna arbete »Kyrklig förnyelse». Där ägnas ett särskilt kapitel åt »det bekännelsestroga draget i den kyrkliga förkunnelsen», vari förhållandet mellan Bibeln och bekännelseskrifterna närmare analyseras. Om de senare heter det, att de »kunna sägas vara Bibelns lära, ordnad i paragrafer och artiklar»<sup>1</sup> och att man »studerar dem i det klart medvetna syftet att erhålla tydligt besked i vissa intellektuella spörsmål. Man slår upp en viss artikel eller paragraf för att få visshet om vad Kyrkan lär på denna punkt. Och ju flitigare man studerar bekännelseskrifterna, desto större lärdom och insikt i Kyrkans lära erhåller man.»<sup>2</sup>

Det faller emellertid omedelbart i ögonen, huru ohållbar den refererade uppfattningen är. När det heter, att man skall »slå upp en viss artikel eller paragraf för att få visshet om vad kyrkan lär på denna punkt», så måste man genast fråga, i *vilken* av bekännelseskrifterna man skall »slå upp» den åsyftade artikeln. Det förhåller sig ju nämligen så, att de olika bekännelseskrifternas utsagor om en viss trosfråga icke äro identiska.

<sup>1</sup> G. Rosendal, Kyrklig förnyelse, sid. 33.

<sup>2</sup> A. a., sid. 32.

Man vill t. ex. erhålla besked om bekännelseskrifternas kyrkobegrepp. Man finner då, att Confessio Augustana i sin 7 artikel »lär», att kyrkan är »congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta».<sup>1</sup> I Schmalkaldiska artiklarna heter det i artikeln »Von der Kirchen», att »es weiss gottlob ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und 'die Schäflin, die ihres Hirten Stimme hören'.»<sup>2</sup> Och i Stora Katekesen kan kyrkan definieras som »die Mutter, so ein iglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes».<sup>3</sup> Ryckta loss ur sitt sammanhang kunna dessa olika utsagor icke sägas ge samma definition på kyrkans väsen.

*Grundfelet* i Rosendals uppfattning av konkordieboken som bekännelsenorm är emellertid att den företräder en juridiskt-legalistisk i stället för en historiskt-religiös syn på bekännelsen i allmänhet och på Augustana i synnerhet. Rosendals uppfattning strider också mot Konkordiebokens egen syn på bekännelseskrifternas historiska ställning och religiösa betydelse. I inledningen till Konkordieformeln heter det nämligen, att »die andere Symbola aber und angezogene Schriften sind nicht Richter wie die Heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jderzeit die Heilige Schrift in streitigen Artikeln in der Kirchen Gottes von den damals Lebenden vorstanden und ausgeleget, und derselben widerwärtige Lehr vorworfen und vordambt worden».<sup>4</sup>

Rosendals uppfattning av bekännelsens innebörd kan emellertid historiskt förklaras. Den återgår på den inställning till Augustana, som utbildades under ortodoxiens tid, då man visserligen företrädde en sträng biblicism men samtidigt på de lutherska bekännelseskrifterna anlade samma ohistoriska, så att säga statiska syn som man hade i fråga om den Heliga Skrift. Det var särskilt i den antisynkretistiska polemiken som man begynte taga reformationstidens symboler till hjälp för att bevisa sin biblicistiska rättrogenhet.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Die Bekenntnisschriften, sid. 60.

<sup>2</sup> A. a., sid. 459.

<sup>3</sup> A. a., sid. 655.

<sup>4</sup> A. a., sid. 769.

<sup>5</sup> O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, I (1908), sid. 390 ff.

Såsom ovan är nämnt, måste man emellertid hålla i minne, att Augustana aldrig åsyftat att utgöra en tidlös sammanfattning av den evangeliskt-lutherska åskådningen. Den kan snarare jämföras med de idéprogram, som de politiska partierna uppställa såsom ett slags samlande paroll. Augustana kan därför aldrig rätt förstås utan en ingående kännedom om den historiska miljö och den konkreta situation i vilken den framkom. Den hade vuxit fram ur årslånga bemödanden att under ständig hänsyn till höger och vänster, romersk katolicism och zwinglianism, fixera de olika punkterna i det reformatoriska idéprogrammet. Lösryckes därför den ena eller den andra artikeln ur denna tidshistoriskt betingade situation, komma de där befintliga ut-sagorna att framträda i en falsk belysning och sålunda även erhålla en skev innebörd.

Det var denna synpunkt, som Konkordieformelns fäder ville framhäva genom sitt ovan citerade uttalande, att bekännelseskriterierna vilja ge besked om huru Skriftens utsagor under olika tider blivit förstådd och tolkad av dem som då levde (*»singulis temporibus sacrae litterae in articulis controversis in ecclesia Dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint»*, heter det mera uttrycksfullt i den latinska versionen).<sup>1</sup>

Denna Augustanas karaktär att vara vad man kunde kalla ett statsrättsligt dokument och icke en lärobok i teologi, såsom i det föregående kraftigt urgerats, förklarar åtskilligt som eljest ur dogmhistorisk synpunkt ter sig svårbegripligt.

När t. ex. Augustana i den första artikeln närmare angiver den gudsbild som präglar den reformatoriska åskådningen, griper den tillbaka till Nicaenum i stället för att anknyta till den med reformationens huvudtankar långt mer kongeniala gudsbilden i Luthers Katekeser. Vore Augustana en evangelisk teologi rätt och slätt, skulle detta förfarande te sig fullständigt oförklarligt. Om man däremot betänker, att Augustana utgjorde ett led i ett stort kyrkopolitiskt sammanhang, så blir denna upptakt i Augustanas program helt naturlig. Melanchthon ville nämligen genom att från början ställa de reformatoriska på Nicaenums basis göra klart för kejsaren, att dessa enligt Theodosius

<sup>1</sup> Die Bekenntnisschriften, sid. 769.



den stores alltjämt rättsverkande edikt ägde full rätt att kalla sig goda katoliker och icke med fog kunde stämplas som heretiker.<sup>1</sup>

Från denna utgångspunkt förstår man också lätt Melanchthons slutord efter tjugoförsta artikeln, att Augustana intet innehåller som strider mot den allmänneliga kyrkan eller den romerska kyrkan (»nihil inesse, quod discrepet . . . ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana»)² och att hela meningsskiljaktigheten mellan de evangeliska och de gammalkatolska ständerna gäller några få missbruk som insmugit sig i kyrkan (»tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus, qui sine certa auctoritate in ecclesias irrepserunt»).<sup>2</sup> Sådana yttranden försvara sin plats i ett dokument med ett bestämt kyrkopolitiskt syfte men skulle vara oförklarliga och även oriktiga i en evangelisk dogmatik.

Om det sålunda är ovedersägligt, att Augustana måste betraktas såsom ett kyrkopolitiskt dokument och icke såsom en lärobok i teologi, så uppställer sig den frågan: kan den under sådana förhållanden betraktas som en bekännelsenorm för de lutherska kyrkorna?

Härvidlag måste man besinna, att Augustana utgör ett sammanfattande helt och icke en samling olika programpunkter. Det kommer icke an på detaljerna utan på helheten, då det gäller att bedöma Augustanas betydelse som bekännelsenorm. Det är med andra ord nödvändigt att söka upp det bärande grundmotivet i detta dokument.

Vilket detta grundmotiv är, därom kan ingen tvekan råda. Det utgöres av läran om rättfärdiggörelsen genom tron, som närmare utvecklas i fjärde artikeln men som så att säga bildar bakgrunden och grundvalen för alla de övriga artiklarna. Denna lära utgör icke en subtil detaljfråga bland en mängd andra, såsom man ofta menat. Den bildar tvärtom själva kärnan i den reformatoriska åskådningen, i det den proklamerar Guds vilja att träda i gemenskap med människan trots hennes synd och utan att hon frambringar några som helst prestationer.

*Det är denna nya programförklaring — proklamerandet av »den*

<sup>1</sup> Se närmare härom: H. Pleijel, *De lutherska bekännelseskriterierna* (1936), sid. 91 ff.

<sup>2</sup> *Die Bekenntnisschriften*, sid. 82.

*teocentriska gudsgemenskapen contra den egocentriska*»<sup>1</sup> — som utgör förutsättningen för Augustanas olika artiklar och binder dem samman till ett helt. Det är utifrån denna grundprincip som de olika artiklarna måste förstås och bedömas. I den situation, i vilken Augustana tillkom, gällde det för reformationens män att hävda denna grundprincip. Så länge denna kunde bevaras ograverad, voro reformatorerna beredda att göra medgivanden och visa tillmötesgående i de olika detaljfrågorna. Det var detta som Luther insåg, och det var därför han kunde i höga toner prisa de evangeliskas Confessio. Den lät nämligen, för att använda hans egna ord, evangeliet predikas i frihet.<sup>2</sup>

Augustanas betydelse som bekännelsenorm ligger sålunda icke däri att dess olika artiklar klargöra den nya reformatoriska åskådningen utan däri att den som helhet betraktad utgör den reformatoriska programförklaringen — reformationens »partiprogram», om man så vill — inom den dåtida kristenheten.

Därmed är också utsagt vad Augustana alltså betyder som bekännelsenorm för de kyrkor, som antagit den som sitt huvudsymbol. Man har *icke* att i Augustana söka vägledning i vad kyrkorna lära på en viss punkt. Det är alldeles förfelat att betrakta de olika artiklarna isolerade från varandra och från den bärande grundvalen: läran om rättfärdiggörelsen genom tron. Ett dylikt atomistiskt betraktelsesätt leder till en skev uppfattning både av Augustana i dess helhet och av dess enskilda delar.

Däremot äger Confessio Augustana alltså samma betydelse som den en gång hade i lutherdomens ursprungstid. Den utgör en programförklaring, att reformationens lösensord »sola fide» alltså gäller för det samfund, som antagit den som sin bekännelseskraft, och den visar, i vilken riktning detta samfund har att vandra för att vara de reformatoriska principerna troget. I *den* meningen kan Confessio Augustana — både med historisk och religiös rätt — alltså kallas »nostri temporis Symbolum».

<sup>1</sup> A. Nygren, *Den kristna kärlekstanken*, 2 (1936), sid. 500 ff.

<sup>2</sup> Se närmare härom: H. Pleijel, *De lutherska bekännelseskrafterna* sid. 80 ff.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den gångna sommaren har som knappast någon föregående stått i det ekumeniska arbetets tecken. Det är icke möjligt att inom ramen för dessa korta anmärkningar teckna Oxford- och Edinburghkonferensernas teologiska och kyrkliga betydelse. Det är vår förhoppning, att Kvartalskriften i olika sammanhang skall få tillfälle att återkomma till den teologiska aspekten av de sista månadernas mellankyrkliga förhandlingar. Redan här må det emellertid påpekas, att de båda konferenserna äro inställda i ett stort sammanhang av teologiskt tänkande och icke kunna rätt bedömas utan tillbörlig hänsyn till det mycket omfattande förberedelsearbete, som utförts både inom *Life and Work* och *Faith and Order*. Det är ett av tecknet på hur nära de båda rörelserna kommit varandra, att det rent teologiska förarbetet inom båda rörelserna spelat den största roll. Det är en ganska omfattande litteratur, som sålunda sett dagen eller ännu är att förvänta. Denna litteratur är av ett egendomligt slag, ej blott på grund av de särskilda problemkomplex, som däri upptagas till behandling, utan jämväl emedan den till stor del är frukten av ett kollektivt arbete, där varje volym är ett bidrag till en omfattande och delvis mycket djupgående ekumenisk diskussion.

Det är ännu för tidigt att ge en fullständig översikt av detta material, som ännu blott delvis framlagts för offentligheten. Dess kritiska genomarbetning kommer att ställa den teologiska forskningen i skilda länder inför en omfattande uppgift. Förberedelserna för Oxfordkonferensen hade stått under D:r J. H. Oldham's energiska ledning och väsentligen organiserats av hans skickliga medhjälpare i Genève D:r H. Schönfeld och pastor N. Ehrenström. Under det senaste året ha en serie mindre diskussionsgrupper sammanträtt och en omfattande skriftlig debatt har förts genom kringstända dokument. Enligt planen skulle konferensen ha mötts av ett helt bibliotek av avhandlingar kring ämnet »Church, Community and State», som skulle

bli föremål för dess behandling. Det bör måhända icke alltför mycket beklagas, att denna plan icke kunde genomföras. Av den planerade serien av sju studieböcker, omspännande konferensprogrammets olika punkter, förelåg vid konferensens sammanträdande endast den första, »The Church and its Function in Society», som författats av D:r Oldham själv tillsammans med Studentvärldsförbundets kände, teologiskt grundligt skolade sekreterare, D:r W. A. Visser't Hooft. De övriga sex volymerna väntas utkomma under hösten, och som det åttonde numret i serien utgivas konferensens förhandlingar. Denna serie utgives av G. Allen & Unwin's förlag i London. Men jämte denna planerade serie ha ett flertal arbeten utkommit som resultat av förberedelsearbetet. Man skulle måhända vilja uttala den kritiken, att en översiktligare plan över samtliga de publikationer, som tillkommit eller planeras i samband med Oxfordkonferensen skulle underlätta användandet av detta rika material, som nu gör ett något oordnat intryck. Av de arbeten vid sidan av den officiella serien betänkanden, som ovan omnämnts, må här ett par anföras. Under rubriken »Totaler Staat und christliche Freiheit» ha sammanförts bidrag av N. Alexejev, P. Barth, E. Brunner, E. Geismar m. fl. En annan dylik volym har titeln »Kirche, Staat und Mensch» och innehåller »Russisch-Orthodoxe Studien» av N. Alexejev, N. Berdjajev, S. Bulgakov, G. Fedotov m. fl. Dessa författare äro samtliga eller till större delen knutna till den rysk-ortodoxa andliga akademien i Paris, som utfört ett så värdefullt arbete, ej blott på den ryska prästutbildningens utan också på den teologiska forskningens område. De insatser, som från lärarne vid denna anstalt gjordes vid sommarens båda konferenser, tilldrogo sig den största uppmärksamhet. Vid Oxfordkonferensens sammanträde förelåg i korrektur också ett arbete av N. Ehrenström med titeln »Christian Faith and the Modern State».

\*                    \*  
\*

Förarbetena för Faith and Order ha också med stor planmässighet bedrivits sedan flera år, och de bragtes till fullbordan med större precision än det mer omfattande program, som uppgjorts för studie-

arbetet inom Life and Work. Till icke ringa grad har man att tacka biskopen i Gloucester D:r A. C. Headlam för den sega energi, varmed de två kommissioner, som han åtagit sig att leda, fullgjorde sina uppgifter. Redan år 1932 utgavs under biskop Headlams ledning det stora sammilverket »The Doctrine of Grace». Detta efterföljdes i maj i år av en ännu mäktigare volym av samma typ, med titeln: »The Ministry and the Sacraments» (560 sid.), liksom sin föregångare utgiven av Student Christian Movement Press. I båda volymerna ha teologer från de mest skilda kyrkosamfund samverkat. Den fjärde av de för Edinburgh-konferensens förberedande tillsatta kommissionerna hade till ordförande Dean W. L. Sperry från Harvards universitet. Denna kommission framlade en hel serie betänkanden över ämnena »The Meanings of Unity», »The Community of Saints», »Non-theological Factors in the Making and Unmaking of Church Union» samt »Next Steps on the Road to a United Church». Den andra kommissionen, som skulle behandla kyrkan och ordet, hade till ordförande Generalsuperintendent W. Zöllner. Denne hade trots årens börda och det offentliga uppdrag av sällsynt svårighet, som han ansett det som sin plikt att mottaga, fullföljt uppgiften, med verksamt bistånd av professor W. Stählin (Münster). Resultatet sammanfördes i en volym med titeln »Die Kirche Jesu Christi und das Wort Gottes». Tyvärr kom dock detta arbete blott i ringa grad att ligga till grund för arbetet i Edinburgh-konferensens andra sektion. Som ett resultat av förarbetena inom den Zöllnerska kommissionen föreligger också ett arbete av professor Stählin, vars detta år utgivna engelska upplaga bär titeln »The Mystery of God» (Student Christian Movement Press). D:r Zöllner själv var, då konferensen sammanträdde, icke längre bland de levandes antal: hans namn fick fogas till dem, vilkas gärning kyrkornas församlade ombud med särskild tacksamhet erinrade sig.

Jämte de ovan omnämnda arbetena av officiell karaktär finnes ytterligare en grupp skrifter att omnämna i de mer eller mindre utförliga utredningar, som tillställdes konferenserna från vissa nationella grupper. Så överlämnades till Oxford-konferensen från det tyska »Kirchliches Aussenamt» en volym med titeln »Kirche, Volk und Staat», i vilken bidrag från tyska kyrkomän och teologer ur olika

grupper sammanförts. Därjämte överlämnades i stencilkopior ett ytt-  
rande från bekännelsekyrkans »vorläufige Leitung». Liknande doku-  
ment framlades från Nederländernas ekumeniska råd.

\*                    \*  
\*

Det är angeläget, att den synnerligen omfattande litteratur, till vilken konferenserna sålunda givit upphov, icke blir liggande oanvänd. Endast i begränsad omfattning blevo de utnyttjade vid diskussionerna i Oxford och Edinburgh, ehuru de givetvis på flera punkter ligga till grund för de uttalanden, vari dessa diskussioner utmynnade. Som direkt grundval för dessa samtal förelägo korta sammanfattningar, men i flera fall gingo de olika sektionerna sina egna vägar vid upp-  
görandet av sina »reports». Det var av praktiska skäl och med hänsyn till konferensernas omsorg om sin egen autonomi oundvikligt, att så skedde. Men det är därför av synnerlig vikt att påpeka, att den teologiska diskussion, som begynts i de förberedande arbetena, ingalunda kan anses bragts till sin avslutning genom konferensernas be-  
tänkanden, utan fastmera ha dessa än mer utökat det material, vars grundliga och kritiska genomarbetande måste bli en uppgift för den teologiska forskningen i olika länder. I själva det sålunda påbörjade meningsutbytet ligger en betydelsefull del av hela det ekumeniska arbete, som i Oxford och Edinburgh funnit sina brännpunkter, men ingalunda sin avslutning. På några punkter voro utan tvivel betydande vinningar för den fortsatta teologiska diskussionen att inregistrera från konferensernas eget arbete. Det må vara nog att härvid erinra om professor Emil Brunners insatser i Oxford och det betän-  
kande om nådesbegreppet, som framlades av den första sektionen i Edinburgh — den senare bär utan tvivel stark prägel av de nordiska teologernas insats.

Dessa anmärkningar ha snarast uppgiften att vara prolegomena till de mera ingående studier, som det skulle vara Kvartalskriften kärt att senare kunna framlägga. Men det måste också redan här fram-  
hållas, att det teologiska studiet liksom det ekumeniska arbetet över huvud torde ha mycket att vinna av den föreslagna samorganisationen av Life and Work och Faith and Order under ett gemensamt *World*



och arkaiserande tendens. Han var måhända den störste teknikern bland samtida svenska förkunnare. Den postilla till högmässans alla tre årgångar, som det blev S. förunnat att fullborda, är ett *magnum opus* i den svenska predikans historia. Också på andra områden fick S. tjäna det svenska gudstjänstliv, som ägde hans varma kärlek. Särskilt bör man därvid minnas hans insatser i den sista evangeliebokskommitténs arbete. Vår nu gällande evangeliebok bär värdefulla spår av detta hans arbete, särskilt kanske i rubrikerna till perikoperna och i En liten bönbok. Förtrogenheten med den svenska kyrkans andaktslitteratur var en betydelsefull del i hans rika andliga utrustning.

\* \* \*

Professor Emanuel Linderholms levnad ändades med hans aktiva lärarverksamhet, blott några månader sedan han inträtt i pensionsåldern. Att fälla ett objektvt omdöme om hans teologiska och kyrkliga gärning måste vara framtiden förbehållet. Här kan endast omfattningen och arten av hans insats i korthet beröras. Framgången ur den småländska folkväckelsens miljö bevarade han i mycket dennas andliga prägel, även sedan hans teologiska inställning radikalt förändrats, och han medförde från sin tidiga utveckling en känslighet för den folkliga fromhetens egenart, som blev en väsentlig tillgång för hans kyrkohistoriska forskning. Denna blev av banbrytande betydelse för kunskapen om 1700-talets svenska pietism. Docentavhandlingen om »Sven Rosén och hans insats i frihetstidens radikala pietism» (1911) förblev hans mest betydande primärarbete på den egentliga kyrkohistoriens område. På detta fält kom också hans undervisning att bli fruktbärande, även om den kanske medförde en viss ensidighet i bedömandet av andra perioder och riktningar. Värdefulla insatser gjorde han även i sina arbeten om magiens och häxväsendets historia. Ett flertal andra böcker, såsom »Kristendomen och kriget» (1915), »Evangeliets värld» (1918) och »Reformation och världsutveckling» (1918) ge läsvärda sammanställningar utan att bygga på egentlig primärforskning. Under de två sista årtiondena, särskilt efter utgivandet av den mycket uppmärksammade uppsatsen »Från dogmat till evangeliet» (1919) togos hans intresse och arbetskraft starkast i anspråk av



andra uppgifter än de rent vetenskapliga. L. framträdde som en lidelsefull förkunnare av den liberala teologiska åskådning, som fått sitt klassiska uttryck i Harnacks »Wesen des Christentums». Han såg som sin uppgift att bereda väg för en reformation av den svenska kyrkan efter den liberala teologiens program, varvid dock den intellektualistiska synen på de teologiska frågorna på ett egendomligt sätt bröt sig med den pietistiska grundstämningen i hans väsen och gav en innerligare, stundom ock en hetsigare ton åt hans reformatoriska förkunnelse. Den uppmärksamme lyssnaren kunde ofta bakom den polemiska ytan och den doktrinära teologiska inställningen förnimma den äkta känslan för religionens mysterium, det personliga innerlighetsdraget och angelägenheten om den enskilda själens frälsning. I »Sveriges religiösa reformförbund» fann L. ett ofta blott alltför okritiskt forum, och sedan 1930 hade han som sitt eget organ tidskriften »Religion och kultur», vars egentliga uppgift stundom ej så litet fick träda i skuggan för den personligt och polemiskt färgade förkunnelsen. Åt arbetet på gudstjänstlivets omgestaltning ägnade han mycken möda, och särskilt hans förslag till en ny evangeliebok har väckt åtskillig uppmärksamhet även utanför Sveriges gränser. Sedan hans ståndpunkt en gång fixerats, väsentligen på liberalismens grundval men under intryck också från den religionshistoriska skolan, blev han ganska oemottaglig för nya intryck, och i hela den betydelsefulla utveckling, som teologien ej minst i Sverige undergått under de sista årtiondena, förmådde han knappast se annat än avfall från en gång funnen sanning och beklaglig reaktion. Särskilt för den djupgående nyorientering, som i nutiden ägt rum inom exegetiken, stod han helt främmande. Detta gav honom alltmer känslan av att kämpa för en besegrad, att icke säga en förrådd sak, och detta i förening med lynnesartens ömtålighet gav åt hans kamp en ökad bitterhet. Hågkomsten härav bör icke otillbörligt få bestämma värdesättningen av mannens gärning, där också den kritiske granskaren måste erkänna ett drag av äkta hänförelse. Men det må vara tillåtet att beklaga, att L. så snart fördes bort från den i egentlig mening vetenskapliga verksamhet, där man haft rätt att av honom vänta stora insatser. Ett sedan länge planerat verk över Sveriges kristnande hade han sannolikt hoppats få fullbordad under de emeritus-år, som icke blevo honom beskärda.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## BIDRAG TILL NATHAN SÖDERBLOMS BIBLIOGRAFI.

### TEXTKRITISKA PROLEGOMENA TILL METODISK SÖDERBLOMSFORSKNING.

I den omfattande, exakta och rediga »Bibliografi», som Bibliotekarien, Fil. D:r Sven Ågren i samlingsverket »Nathan Söderblom in memoriam» (s. 391—458) varit i stånd att framlägga redan under ärkebiskopens dödsår, har svensk teologi erhållit ett outhärligt hjälpmedel för ett framtida grundligt utforskande av Nathan Söderbloms livsgärning såsom ekumenisk kyrkofader, teologisk forskare, universell kulturpersonlighet, evangelisk förkunnare och kristen människa. Man lär sig sätta desto mera värde på denna pålitliga bibliografiska vägvisare, ju mer man fördjupar sig i denne mans till både yttre omfång och inre spännvid gigantiska produktion.<sup>1</sup> Hur stor omsorg, som under den korta tid som stod till buds nedlagts på uppspårandet och ordnandet av alla dessa bibliografiska notiser, följer det av uppgiftens

<sup>1</sup> Här nedan ha följande förkortningar använts.

För Söderbloms skrifter anges inom klammer nr: i Bibliografien (=Bibl.).

- |   |  |
|---|--|
| Chr. Einh. = Christliche Einheit 1928 <585>.  | Komp. = Tiele-Söderblom: Kompendium der Religionsgeschichte <111>. |
| Chr. Fell. = Christian Fellowship 1923 <448>.   | Kr. p. hist. = Kristi pinas historia 1928 <586>.                   |
| Chr. L. u. A. Gem. = Christliche Lebens- und Arbeitsgemeinschaft 1922 <431>.  | L. G. = The Living God, 1932.                                      |
| C. Q. = The Constructive Quaterly <317-318>.  | N. F. = Nordisk Familjebok.  |
| D. l. G. = Den levande Guden, 1932.   | N. st. v. o. skr. = När stunderna växla och skrida.                |
| Ein. d. Chr. = Einigung der Christenheit 1925 <448>.  | Rel. förn. = Gå vi mot religionens förnyelse? 1919 <375>.          |
| En. krist. = Enig kristendom 1919 <382>.  | Rel. o. t. = Religionen och tiden 1919 <385>.                      |
| E. R. E. = Encyclopædia of Religion and Ethics.   | Sv. k. kr. o. sj. = Svenska kyrkans kropp och själ, 1916 <322>.    |
| F. R. U. = Främmande religionsurkunder. Hågk. o. livsintr. = Hågkomster och livsintryck av svenska män och kvinnor.   | Sv. T. Kv. = Svensk Teologisk Kvartalskrift.                       |
| Jer. M. Report. = Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council <sup>24</sup> / <sub>8</sub> — <sup>8</sup> / <sub>4</sub> 1928, III <597>. | T. o. skr. = Tal och skrifter, 1929—1930 <613, 643>.               |
|   | Z. syst. Th. = Zeitschrift für systematische Theologie.            |

natur, att enstaka kompletteringar alltjämt kunna göras. Kyrkoherden Sixten Dahlquist har också redan i Svensk Teologisk Kvartalskrift VIII, 1932 (s. 162—172) framdragit nytt material och antytt ytterligare fyndorter för en ännu grundligare efterskörd »Ur ärkebiskop Nathan Söderbloms författarskap». Några ännu blygsammare bidrag äro nedan sammanplockade (I).

Det är emellertid en annan uppgift än samlarens, som ligger närmast för en metodisk Söderblomskforskning, som vill söka inifrån förstå den genetiska framväxten av denna nästan oöverskådliga produktion, lika fascinerande genom stilens geniala friskhet som sakinnehållets uppslagsrika mångsidighet. Det gäller att genom en komparativ analys fastställa det inre förhållandet mellan de talrika texter, där Söderblom i olika sammanhang berört samma problem, ifall man skall kunna klarlägga utvecklingen av hans tankevärld. Liksom det är vissa grundproblem och vissa fakta, som genomgå hela hans alstring, sedan de en gång på allvar ha fångslat hans fantasi, så återkomma stundom vissa formuleringar gång efter annan. Kompositionen av de större arbetena, framför allt under Söderbloms senare år, har tydligen mycket ofta tillgått så, att han efter en omfattande plan till en enhet sammanfört kortare och längre textstycken, som redan förut i annat sammanhang, under en annan rubrik eller på ett annat språk varit publicerade. Den ofta — ej blott skenbart — förbryllande oklarheten i Söderbloms skrifter kan i någon mån förklaras av att texten sammansatts av brottstycken ur äldre manuskript eller publikationer, som ej alldeles friktionsfritt låta sig inpassas i författarens nuvarande tänkesätt, ehuru han själv ej alltid märkt den försiggångna åsiktsförskjutningen. För att kunna pålitligt teckna hans utveckling måste man alltså först och främst så exakt som möjligt söka fastställa åldern för de textskikt, som den komparativa analysen kan särskilja. Ännu mera upplysande för kännedomen om hans tankevärlds inre växt än styckena med ordagrant upprepade ordalag äro de omarbetningar och ändringar, varigenom han anpassat äldre uttalanden till en senare ståndpunkt.

När det gäller att intränga i Nathan Söderbloms tankevärld, kan man alltså ej nog betona vikten av att gå tillbaka till originaltrycken. Härvidlag kan man ej stanna vid de uppgifter om omtryck, som bibliografien i rätt stort antal lämnar. I sitt förord har Ågren påpekat, att »det ofta ej är fråga om ordagrant lika omtryck utan om mer eller mindre genomgripande omarbetningar, ehuru detta ej är angivet annat än i de fall, då tillägg eller uteslutningar äro

särskilt omfattande». Det faller av sig själv, att den teologiske forskaren måste underkasta de olika textformerna en närmare granskning. Därvid visar det sig stundom behöfligt att komplettera och precisera bibliografiens uppgifter. Ett enda exempel! Om 1903 års föredrag: »Nutidsbildning och kristlig innerlighet» (Det syvende nordiske Studentermøde med kristeligt Program, Sorø 16—23 Juli 1903, Kbh 1903, s. 121—139) anges mycket riktigt (117), att det omtryckts i 1909 års samling av »När stunderna växla och skrida» (I: s. 63—89), men ej,<sup>1</sup> att det här fått titeln: »Bildning och innerlighet» eller att omtrycket skett med uteslutande av s. 129—130, förkortningar å s. 121—132 och tillägg av bl. a. s. 74—76. Söderblom har själv i 1909 års innehållsförteckning angivit: »Sid. 74—76 senare insatt».<sup>2</sup> Dokumentets tidshistoriska värde har minskats genom att Söderbloms direkta litteraturhänvisningar till skrifter av Vitalis Nordström och Eduard Geismar bortfallit och framför allt genom att personliga tonfall beslöjats, som göra en passus i detta föredrag till ett vittnesbörd om den viktigaste krisen i hans religiösa utveckling, som jag i annat sammanhang påpekat.<sup>3</sup> Den i texten senare inskjutna utblicken över nutida europeiskt tänkande, som torde ha skrivits vid samlingens utgivande 1909, då den på inre grunder måste vara samtidig med förarbetena till boken om »Religionsproblemet» 1910, har ersatt ett äldre stycke om förhållandet mellan naturlagarna och gudstron inom profetreigionen i motsats till naturreligionen. Men det är intressant att se, att redan 1903 skymtar det spörsmål, som är huvudproblemet för 1910 års nya tankebanor, när Söderblom säger: »Det är det religiösa tänkandets stora mästervergä i vår tid: uppenbarelse och evolution, kristendom och utveckling» (s. 129). Att kallelsetanken först 1909 nått fram till klart genombrott, bevisas av att i originaltexten (s. 139) saknas de för 1909 års ståndpunkt karakteristiska orden: »Innerligheten i kristlig mening kan icke förverkliga sig själv utan att på fullt allvar taga på sig sin kallelse» (I: 88—89).

Utan anspråk på fullständighet och utan att ingå på tröttande detaljer vilja vi här sammanfattande söka ställa samman en rad textkritiska observationer i syfte att för kommande forskare underlätta vägen

<sup>1</sup> Jfr dock återhänvisningen under nr: 197 i Bibl. till nr: 117.

<sup>2</sup> Denna sidhänvisning kvarstår ännu i tredje genomsedda upplagan 1921, ehuru den där rätteligen borde gälla s. 80—82, medan fjärde upplagan 1935 endast markerar s. 64—66, ej anger varifrån de stamma.

<sup>3</sup> Nathan Söderbloms självbiografiska uttalanden om ungdomsårens avgörande kriser (Sv. T. Kv. 1935), s. 322.

till en säkrare datering och en riktigare uppfattning av Söderbloms uttalanden. Först dröja vi vid en rad fall, där Söderblom i mer eller mindre omarbetad form omtryckt äldre uttalanden under ändrad rubrik, varigenom vi få exempel på hur i allmänhet i de större arbetena äldre tidningsartiklar och tal bli inarbetade (II). Till mera ingående jämförelse upptaga vi därefter texten till hans populära religionshistoriska översikter, varvid en textkritisk granskning är ägnad att reducera omfånget av det källmaterial man har att arbeta med, eftersom samma framställning kan återkomma flera gånger i olika läroböcker (III). Slutligen dröja vi något vid Söderbloms ekumeniska skriftställarskap, där den textkritiska analysen visar oss, hur den slutliga sammanfattningen i »Christian Fellowship» 1923 och »Einigung der Christenheit» 1925 i själva sin litterära form bär dokumentariskt vittnesbörd om den ekumeniska tankegångens framväxt i olika etapper (IV).

#### I. OBEAKTADE INLÄGG AV SÖDERBLOMS HAND.

I fråga om nyfunna uttalanden av Nathan Söderblom har jag endast några anspråkslösa bidrag att lämna till den överväldigande samlingen i tidigare bibliografier.

Om Auguste Sabatiers »Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire», som han följande år utgav i bemyndigad svensk översättning (72), har Söderblom redan 1897 publicerat en anmälan i 33 häftet av I religiösa och kyrkliga frågor, Sthlm, tr. i Norrk., 1897, s. 257—267.

Från samma år föreligger ett avslutande inlägg av inledaren i diskussionen om religionen och den sociala utvecklingen vid »Religionsvetenskapliga kongressen i Stockholm» 31/8 1897 (Handl. 1898, s. 194—195. Jfr Söderbloms föredrag därstädes s. 105).

Av Söderbloms inlägg i handlingarna från Kyrkligt-teologiska mötet i Örebro 1910 må ej endast hans föredrag »Uppenbarelse» (215) (V), utan även hans bidrag till debatten anses värda att noteras (IV, s. 62, VII, s. 57—58, 62—63).

I »Förhandlingar och predikningar vid XIII:de allmänna evangelisk-lutherska konferensen i Uppsala den 28—31 aug. 1911» äro bevarade ett inlägg i diskussionen om kyrkan 29/8 (s. 55, ty. uppl., s. 57) och ett om Jesu etik i dess betydelse för nutiden 30/8 (s. 119, ty. uppl.

s. 139—140). I utförligare form återgives det förra även i föredraget om »Kyrkan i nutiden» 24/9 1911 (T. o. skr. III, 1930, s. 125—129).

Det må anmärkas, att när Nathan Söderblom 1910 i noterna till »Religionsproblemet» (214) såsom belägg hänvisar till sina korrespondenser på 1890-talet: »Från Paris andliga horisont» i Stockholmspressen, stämman data i flertalet fall icke överens med dem, under vilka de i bibliografien anföras, då Söderblom hänvisar till nationalupplagan, men bibliografien — enligt vad D:r Ågren meddelat mig — till den på biblioteken mera lättillgängliga Stockholmsupplagan.<sup>1</sup>

Sålunda återfinnes den i »Religionsproblemet» s. 477—484 omtryckta artikeln om Léo Taxil: »En bedragare, som avslöjar sig själf» icke på det angivna stället, N. D. A. för den 4/5 1897, utan redan i n:r 99 (B) för lördagen 1 maj. Den har hittills undgått bibliograferna.

Bibliografien upptar (184) en kort anmälan av K. Hedén: Religionshistorisk atlas ur St. D. 28 juli 1907, men ej, att den omedelbart följes av en likaledes med N. S. signerad notis med överskrift: »Om Luthers stora katekes».

Under n:r 206 upptages professor Söderbloms »Förslag till ombildning af den hittillsvarande e. o. professuren i praktisk teologi samt däraf betingad omorganisation af de praktiska öfningarnas ledning» jämte yttrande vid omröstningen ur det 1909 tryckta häftet med titel: »Teologiska Fakultetens förslag till ombildning av den extra ordinarie professuren i praktisk teologi jämte dithörande handlingar» (s. 4—15, 26—28). Men under 1910 omnämnes ej, att då utkom en med II försedd fortsättning av handlingarna i ärendet, där uttalanden av Söderblom äro avtryckta å s. 39—42, 58—59, 62—70, spec. s. 69—70.

Inledningen: »Makten och själen» till J. Stadlings arbete »Shamanismen i Norra Asien, 1912, (s. VII—XVI) upptages i bibliografien (251), men att det finnes ett litet särskilt »Förord» (s. V) nämnes ej i listan på dylika (669, Sv. T. Kv. 1932, s. 172).

<sup>1</sup> Å s. 477 anges först en artikel ur N. D. A. den 19 sept. 1897, som emellertid ej återfinnes i någondera upplagan under detta datum. Den upptages även i Bibl. (54), dock utan angivande av innehållet såsom i de andra artiklarna för året. De återstående uppgifterna å s. 477 avse med Bibl:s citeringssätt artiklarna för 10 (i st. f. 13) nov. 1897, 22 (i st. f. 26) april 1899 och 1 (i st. f. 4) maj 1897. Å s. 486 åsyftas bidragen den 23 nov. 1896 (Söderblom anger ej något datum; i nationalupplagan stod det den 24 nov.) och 9 (ej 6) juni 1900, å s. 487 troligen den 13 (ej 14) jan. och 22 (ej 26) april 1899 (korrekt anger Söderblom å s. 477 denna senare artikels datum i nationalupplagan till 26 april 1899) och 1 okt. (ej 30 sept.) 1896 och 15 (ej 17) okt. 1900. Å s. 489 bör stå Vårt Land den 17 och 19 (ej 18) sept. 1895.

## II. OMTRYCK AV TEXTER I NYA SAMMANHANG.

Av de båda nekrologer över C. P. Tiele, som Söderblom publicerade i St. D. 19/1 och N. D. A. 29/1 1902 (102—103), är den förra, längre minnesrunan delvis omtryckt i förordet till den år 1903 publicerade svenska översättningen av Tieles Giffordföreläsningar »Inledning till religionsvetenskapen», s. I—VIII. Där saknas emellertid de ansatser till ett kritiskt avståndstagande från läromästarens totalsyn, som ur lärdomshistorisk synpunkt är det intressantaste i tidningsuppsatsen.

Som bidrag till analysen av skriften »Treenighet» av år 1903 (112), må det här framhållas, att i huvudsak samma synpunkter i omarbetat och utvidgat skick återfinnas i den framställning Söderblom gav på tredje internationella religionshistoriska kongressen i Oxford 1908: »The place of the Christian Trinity and the Buddhist Triratna amongst holy triads» (193). Vid textens översättning till tyska år 1909 i skriften »Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreiheiten und vor der religiösen Denkweise der Gegenwart» (198) märkas tillägg i den tyska texten å s. 18—19 och 38—40. I skriftens senare del äro s. 55—59 fogade till det i »Kristendomen och vår tid» 1907 (s. 371—385) tryckta föredraget om »Gudstrons förändrade villkor» (172).<sup>1</sup>

När Söderblom 1915 i samlingen »Ur religionens historia» (307) avtrycker några av de äldre förarbetena till »Gudstrons uppkomst» 1914, utgör den uppsats, vars fullständiga titel här är »Mysterier hos ett stenåldersfolk och deras ursprung»<sup>2</sup>, ett omtryck i lätt omredigerad och kompletterad form av ej endast den i Ymer 1906 (s. 193—209, 251—272<sup>3</sup>) införda studien: »Mysterieceremonier och deras ursprung» (s. 99—135, 157—162 i 1915 års arbete), intagen i bibliografien under n:r 157, utan även av uppsatsen under n:r 155: »Hemliga regler och traditioner hos ett stenåldersfolk» i Nordisk Tidskrift 1906 (s. 159—180), från vilken s. 160—180 skjutits in i 1915 års tryck (s. 135—157).

<sup>1</sup> I sitt register har Ågren under Treenighet sammanställt n:r 112 med n:r 193 och 198. Bibl. borde emellertid under 172, ej blott under 198, ha även en hänvisning till den engelska övers. 1909, upptagen under 205: »Father, Son and Holy Spirit, their relationships in modern thought».

<sup>2</sup> Bibl. anför ej de tre sista orden.

<sup>3</sup> Bibl. anför oriktigt s. 193—231.

Som avslutning på studien över »Antikens frälsaregestalter och frälsaren i evangeliet» (294) har i samma bok (s. 252) tillfogats orden om »Fyrtornet i Eastbourne» (265) från Vår Lösen 1913 (s. 333), som även med tillägg av två avslutande meningar omtryckts i T. o. skr. V. (s. III—112).

Av 1911 års promotionsföredrag: »Frälsaretypen i religionshistorien» föreligger en översättning ej endast i en italiensk tidskrift av 1914 (233), utan även i en tysk av 1913 (266), vilket ej särskilt anges i bibliografien.

Uppsatsen »Outsägliga suckar» (237) i festskriften till Pehr Eklund 1911 (s. 721—727) ingår ej blott 1930 i T. o. skr. V (s. 103—111), utan redan 1915 under rubriken »Bön utan ord» även i samlingen »Ur religionens historia» (307) (s. 65—70).

Ett intressant dokument från den ungyrkliga rörelsens genombrottsår utgör den artikel av Söderblom om »Den kristna studentrörelsen i Sverige», som är tryckt i den norska, i viss mån hela den nordiska, kristliga studentrörelsens organ »Excelsior» 1911 (s. 6—9). Den torde vara urtexten till artikeln: »The student movement of Sweden» i kristliga studentvärldsförbundets organ »The Student World» 1910 (224).

Som ärkebiskopinnan Anna Söderblom i förordet till den nya upplagan av »När stunderna växla och skrida» 1935 påpekat, utgör den i tredje samlingen 1915 intagna adventsbetraktelsen »De väntade och den verkliga» (s. 49—51) ett bearbetat avsnitt av den redan i andra samlingen 1910 intagna uppsatsen »Jesus eller Kristus?» (s. 168—171).<sup>1</sup>

I verket om »Religionsproblemet» 1910 (214) ingår i utvidgat skick ej blott den i Vår Lösen s. å. publicerade artikeln »Om tillvaron såsom lif» (222), utan även den om »Kunskapen om verkligheten såsom lif» (220), som ingår å s. 434, 435, 438, 439 (Jfr även s. 429, 425), s. 440—442 i det stora arbetet.

Av kapitlen i »Religionsproblemet» är ej endast det andra om J. H. Newman översatt till franska (270), utan även ett utdrag ur det nionde om Fr. v. Hügel föreligger i tysk översättning. Den i bibliografien under nr 247 upptagna artikeln i »Religion und Geisteskultur»

<sup>1</sup> Det är betecknande för hur det eskatologiska draget under perioden 1910—1914 träder i skymundan, att Söderblom 1915 har strukit det ord, i vilket min framställning av Uppsalateologiens insats i denna fråga mynnar ut (Det eskatologiska motivet i nutida teologi, 1933, s. 131, Das eschatologische Denken der Gegenwart, 1936, s. 127): »Har icke den eskatologiska kristusbilden redan visat sig för vår tid betyda en ny Kristi tillkommelse?» (N. st. v. o. skr. II: 171).



1912 (s. 298—309) utgör nämligen en översättning med vissa uteslutningar av s. 235—252, 268—270 i 1910 års arbete (214).

I den korta artikel: »Friedrich von Hügel in memoriam», som Söderblom efter hans frånfälle 1925 publicerade i St. T. och »Kirke og Kultur» (s. 129—135) (518), ha inarbetats enstaka partier såväl (s. 131—132) ur 1910 års arbete (s. 225—227, 264, jfr s. 266, 267) (214) som (s. 129, 133—135) ur 1923 års studie över »Baron Friedrich von Hügels andliga självdeklaration» (452) (Studier tillägnade Magnus Pfannenstill, s. 169, 169—170, 171, 174, 172, 173, 175).<sup>1</sup>

Uppsatsen »Helighet och kultur» (267) ur festskriften till Hugo Geber 1913 (s. 147—156) ingår även i »Gudstrons uppkomst» (287) (s. 189—197), innan den 1930 omtrycktes i T. o. skr. V (s. 113—122).

Det vid akademiska missionskonferensen i Göteborg 1913 hållna föredraget om »Kristendomens uppfattning af religionerna» (271) (Inför missionens krav, 1913, s. 11—20, omtryckt s. å. i Vår Lösen, s. 116—120)<sup>2</sup> har inarbetats i den samtidigt utgivna skrften »Naturlig religion och religionshistoria» (ty. uppl. 1913, sv. uppl. 1914) (264, 289). Såsom Söderbloms egen not å s. 115 i den svenska upplagan kan antyda, har i detta arbete ett stycke med en del ändringar och tillägg övertagits ur hans 1908 utgivna skrift »Studiet av religionen» (186) (s. 16—23 = ty. uppl. 1913, s. 80—87, sv. uppl. 1914, s. 85—91), medan ett annat stycke därur vid omarbetningen avsevärt utvidgats (jfr s. 92—95 med ty. uppl. s. 74—78, sv. 79—83). En utvidgning av framställningen i »Religionsproblemet» 1910 (214) (s. 449—451) av »religionens gång till världshistoria» möter oss också i det senaste arbetet (ty. uppl. s. 94—99, delvis annorlunda i sv. uppl. s. 97—102).

Artikeln »Om det evangeliska livsidealet» i Vår Lösen 1917 (s. 324—326) (342) inflyter omarbetad i »Humor och melankoli» 1919 (376) (s. 49—54, 58, 59, 60, 61, 62), liksom delvis i tysk översättning i Peter Katz: »Nathan Söderblom, ein Führer zu kirchlicher Einheit», 1925 (s. 63—68). Stycket om »Reformationens fjärde jubileum» (344) i »Kristendomen och vår tid» 1917 (s. 265—267) återfinnes också i det stora Lutherarbetet (s. 361—363, 367—368) under rubriken: »Aftonen före Allhelgonadag» (Jfr Ett år, s. 323, 326). Artikeln om »400-årsminnet av Luther i Worms» (419) i Svensk Tidskrift 1921 (s. 209—219) utgör återigen väsentligen ett sammandrag ur det stora verket (s. 232—244, 329—330).

<sup>1</sup> Som framgår av tabell nedan, ingå s. 170—171 därifrån i »Einigung der Christenheit», 1925, s. 143—145.

<sup>2</sup> Titeln är här: »Kristendomens åsikt om religionerna».

Sixten Dahlquist har (Sv. T. Kv. 1932, s. 165—166) riktat uppmärksamheten på en i St. D. 5/5 1918 under rubriken: »Bönen. För bönsöndagen» publicerad längre recension av Fr. Heilers avhandling: »Das Gebet» (Jfr Heiler i Hågg. o. livsintr. XIV, s. 210—211). Han har emellertid ej uppmärksammat, att denna artikel med underrubriken: »Bönens historia» i omarbetat skick ingår i den 1921 utgivna fjärde samlingen av N. st. v. o. skr. (415) (s. 43—70), där alla synpunkter av principiellt intresse ur artikeln återfinnas å s. 43, 60, 47, 46—47, 47—48, 61—62, 49—50, 52, 61, 44—45, 63—65, 49, 69—70, 66, vilka brottstycken här anförts efter deras ursprungliga ordningsföljd. Några rent refererande partier ha vid omtrycket uteslutits.

Samma avdelning om »Bönen» (N. st. v. o. skr. IV: s. 33—42) återger ett likaledes 5/5 1918 hållet tal vid installation av pastor i Stockholms S:ta Clara församling över Apg. 9: 11: »Se, han beder», i vilket förf. enligt innehållsförteckningen tillagt en sida (IV: s. 34—36) ur den 1898 skrivna boken »Jesu bäragspredikan och vår tid» (1 s. 191—192 = 2 T. o. skr. VI: s. 240—242. Jfr Ett år, s. 132). När ärkebiskopen på bönsöndagen elva år senare å samma datum, 5/5 1929, skulle installera biskop i Göteborgs stift, valde han samma textord och använde delvis samma betraktelse, som i sin omarbetade form bl. a. under rubriken: »Bedjaren» ingår i T. o. skr. IV (s. 206—213) (629, 643).

Talet om »Stillhetens kraft» vid Samfundet »Pro fide et Christianismo»'s etthundrafemtioårsdag 13/11 1921, först tryckt i N. st. v. o. skr. IV, 1921, s. 196—202, ingår även i T. o. skr. III, 1930, s. 218—224, under titeln: »Guds grepp».

Föredraget om »Jesu gudstanke» vid öppnandet av prästmötet i Stockholm 10/3 1925 (509) (Handl., s. 39—43) ingår även i utförligare form såsom avslutningsparti (s. 129—134) i undersökningen »Fadern i det fördolda. Jesu gudstanke enligt evangelierna» i Sv. T. Kv. I, 1925 (507). Författarens vid första påseende överraskande förklaring i föredraget: »Jag upprepar icke vad jag i ärendet skrivit i Svensk Teologisk Kvartalskrift» (s. 39) syftar tydligen på undersökningens förra del, den enda, som vid föredragets hållande var publicerad.

I 1919 års märkliga föredrag: »Gå vi mot religionens förnyelse?» (375) och »Kristi församlings väg i denna tid. Ny gammal förkunnelse» (385) framträder i Söderbloms fromhet en markant koncentrerad kring lidandets och korsets mysterium såsom kristendomens innersta centrum. Sitt viktigaste litterära uttryck får detta fördjupande i

försoningens hemlighet i den stora passionsboken över »Kristi pinas historia» år 1928 (586). Det saknar nu icke sitt intresse, att i bokens höjdpunkt i femte akten: »Korsens hemlighet» ett antal brottstycken ur 1919 års genombrottsdokument blivit bevarade i sin ursprungliga lydelse. Samma kärnord äro delvis inarbetade även i Söderbloms ekumeniska huvudskrifter »Christian Fellowship» 1923 (448) och »Einigung der Christenheit» 1925 (448). Medan de första orden om passionsmusiken (Kr. p. hist. s. 430—432) gå tillbaka till det ovannämnda föredraget i Vadstena i augusti 1919, stannar senare delen från talet vid Kyrkomusikerfesten i Konserthuset 30/11 1926 (T. o. skr. IV: s. 9—11. Jfr även Ett år, s. 76). I »Christliche Einheit» 1928 (585) återkomma några av de senast skrivna partierna i passionsboken. Sammansättningen av dess textskikt torde bäst återges i en tabell:

1928 Kr. p. hist. (586) s.	1919 Rel. förn. (375) s.	1919 Rel. o. t. (385) s.	1923 Chr. Fell. (448) s.	1925 Ein. d. Chr. (448) s.	1926 Om kyrkomusik (T. o. skr. IV) s.	1928 Chr. Einh. (585) s.
409, 411-412		73, 73-75	142-144	146-149		
413	15 <sup>1</sup>					
414	7 <sup>2</sup>					
416-418						88-90
418-419		77-80	146-149	150-152		
419-420						90-91
420-421	17, 12					91
421	15 <sup>1</sup>					
421-422		80-81				
429	27, 16 <sup>1</sup>					
430-431		76-77	145-146	149-150		
431-432					9-11	

<sup>1</sup> Jfr T. o. skr. V: 154—155 (1924).

<sup>2</sup> Jfr T. o. skr. V: 151 (1924).

Medan bibliografien under n:r 505 upptager Nathan Söderbloms avslutningstal på engelska vid ekumeniska mötets slutsammanträde den 29 augusti 1925, har den ej särskilt förtecknat de korta inledningsord han yttrade på engelska vid dess högtidliga öppnande på Rikssalen den 19 augusti. Denna »Introductory Address» är tryckt i den engelska och tyska upplagan av mötets förhandlingar (The Stockholm Conference 1925, ed. by G. K. A. Bell, London 1926, p. 45—46, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, herausgeg. von G. A. Deissmann, Berlin 1926, s. 112) samt på svenska i »Bilder och blad från ekumeniska

mötet i Stockholm 1925», utg. av O. B. Malm, Stockholm 1925, s. 75—76.

Ej heller det föredrag om »The unity of Christendom and the relation thereto of existing churches» (574), som Söderblom verkligen höll vid Lausannekonferensen 1927, har i bibliografien kommit med i den officiella redigering, som föreligger i mötets förhandlingar (Faith and Order. Proceedings of the World Conference Lausanne, August 3—21, 1927, ed. by H. N. Bate, London 1927, p. 321—331), fastän det här försetts med tillägg å bl. a. s. 323—324 som saknas i den förut tryckta engelska texten (The Christian Union Quaterly, Vol. 17, n:r 2, okt. 1927, s. 212—219), liksom i det svenska (Sv. T. Kv. 1927, s. 347—353) och tyska utdraget (Z. syst. Th. VI, 1928—1929, s. 550—561) (572), medan de senare däremot fått med de å s. 328—329 tillfogade citaten.

Innan Söderbloms »Burge Memorial Lecture» i maj 1929: »The church and peace» (614) utkom som svensk broschyr 1930, trycktes i »Vår Lösens» julnummer 1929 (s. 258—263) ett utdrag, som även omfattar tillägget om Eisenachresolutionen (Småskrifter, utg. av Informationsbyrån för fredsfrågor och internationellt samarbete, N:r 1, s. 58—60).

Vidare må tilläggas, att av predikan »De två gudarne» den 6 sept. 1914 även ett särtryck ur »Vår Lösen» 1914 (s. 252—255) (293) i broschyrform utkommit på Sveriges Kristliga Studentrörelses förlag (Uppsala 1914, 16 s.).

### III. TEXTERNA I SÖDERBLOMS RELIGIONSHISTORISKA ÖVERSIKTER.

När det gäller att klarlägga de förskjutningar, som Söderbloms totalvy över religionshistorien under årens lopp undergått, torde det vara av stor principiell vikt att ur textkritisk synpunkt granska ett problem, som beröres av Sixten Dahlquist, ehuru endast som en bibliografisk ordningsfråga: »Det under n:r 111 upptagna Tiele's Kompendium der Religionsgeschichte har i sina 4. och 6. upplagor så fullständigt omarbetats, att det kan ifrågasättas, om dessa ej äro att betrakta såsom nya arbeten. Samma är förhållandet med de båda tyska upplagorna av 'Gudstrons uppkomst' (n:r 287)» (Sv. T. Kv. 1932, s. 164).

Vad först »Gudstrons uppkomst» beträffar, har dess tyske bearbetare, Rudolf Stübe, i sitt förord 1915 ingående redogjort för den genomgående revision den svenska texten underkastats, men det torde icke vara möjligt att avgöra, i vad mån ändringarna i texten härröra från författarens manuskript eller från ändringsförslag av de tyska fackmännen. Även om den utförligare och förkortade tyska upplagan äro att anse såsom bibliografiskt sett självständiga bearbetningar i förhållande till det svenska originalet, synas förändringarna dock endast gälla detaljerna, medan själva grundkonceptionen torde vara tämligen oförändrad.<sup>1</sup> Någon förskjutning i författarens grundsyn har jag i varje fall knappast kunnat spåra genom textändringar å de punkter, som ha avgörande och principiell vikt för Söderbloms totalvy i hans djärvaste religionshistoriska översikt.

I den första av Söderblom redigerade upplagan av Tiele's »K o m p e n d i u m d e r R e l i g i o n s g e s c h i c h t e», den tredje tyska av år 1903, har han närmast fattat som sin uppgift att endast pietetsfullt återge läromästarens grundsyn, med de modifikationer, som fortsatt forskning gjort ofrånkomligen nödvändiga. Först i fjärde fullständigt omarbetade upplagan av 1912 kunna vi alltså vänta att finna spår av den nya vy över religionsutvecklingen, som just 1903 bröt igenom hos Söderblom i kritisk avvikelse från C. P. Tiele's evolutionsschema, »lagen om människoandens enhet», en nyorientering, som föreligger bäst dokumenterad genom skriften »Uppenbarelsereligion». Även om paragrafernas ordningsföljd i femte upplagan 1920 följer en annan grundplan, kan denna nog närmast anses såsom ett reviderat omtryck av den fjärde, medan den sjätte förbättrade upplagan av 1931 kan göra anspråk på en självständig ställning i bibliografien. Såsom källa för kännedomen om Söderbloms personliga uppfattning torde den emellertid äga mindre värde, då förbättringarna i text och litteraturförteckningar enligt förordet till stor del härröra från Fr. Heiler (liksom redan i 1920 års upplaga) samt Carl Clemen, Tor Andræ och Torsten Ysander. På inre grunder måste nog i varje fall till Söderblom själv hänföras tilläggen om institution och personer, upplevelse och övning, eftertridentinsk och modernistisk katolicism och ekumeniska enhetssträvanden (s. 8—10, 330—31, 332—33, 333—34). Det andra återfinnes delvis (s. 9, 10) redan i 1925 års föreläsning över »Der evangelische Begriff eines Heiligen» (497) (s. 10).

<sup>1</sup> Jfr W. Schmidt: Religionen hos urkulturens folk, 1936, s. 24.

Nathan Söderbloms omgestaltning av texten till Tiele's Kompendium synes alltså framför allt vara knuten till 1912 års upplaga, vars manuskript enligt förordet till största delen avlämnades till tryckning den 1 april 1911. Av de 163 paragraferna anges såsom »gänzlich neu geschrieben» 74. Med vissa redaktionella ändringar äro emellertid bl. a. 14 hela paragrafer ordagrant översatta ur Söderbloms inledning till den stora dokumentsamlingen Främmande religionsurkunder; i sin helhet tryckt våren 1907 (F. R. U. I, s. VIII) torde denna stamma från föregående år. Det får stor betydelse, att en del källmaterial sålunda kan dateras ungefär fem år tillbaka, då det mellanliggande året 1909—1910 markerar en vändpunkt i Söderbloms principella orientering av religionens och uppenbarelsens problem. Denna monografi: »Om religionsurkunder», som i själva verket är Söderbloms första självständiga totalvy över religionshistorien, byggd på omfattande källstudier och rik på intressanta perspektiv, upptages i Ågrens bibliografi icke såsom särskilt verk, utan sammanföres under n:r 168 med Söderbloms förord, anmälan och översättningsarbeten, vilket är ägnat att undanskymma den betydelse denna komparativa studie äger. Då avhandlingen ej endast jämför de skilda religionernas kanoniska skriftsamlingar, utan bjuder en rad pregnanta karakteristiker av deras egenart, är det ytterst naturligt, att Söderblom velat göra dessa studier tillgängliga för europeisk publik genom att inarbeta vissa partier i Tiele's Kompendium. Den framställning av de indiska och buddhistiska religionsformerna, som i sina grunddrag blir bestående under hela hans vetenskapliga bana, kan sålunda dateras tillbaka till de första professorsårens arbete, som närmare framgår av följande tabell.

Den framställning av kristendomens egenart inom religionshistorien, som 1912 infogades i »Kompendium der Religionsgeschichte» (<sup>†</sup> s. 505—529, <sup>‡</sup> s. 445—469, <sup>§</sup> s. 316—330, 331—332<sup>1</sup>), är i något utförligare form redan år 1911 publicerad på svenska såsom artikeln »Kristendom» i Nordisk Familjeboks andra upplaga (Bd 14, sp. 1345—1357) (235). Dock ingår den specificerade jämförelsen mellan »asketisk-mystisk innerlighet och evangelisk innerlighet» eller mellan »akosmisk frälsningsreligion och profetisk uppenbarelsesreligion» (N. F. 14, sp. 1355—1356 = Komp. d. R. G. <sup>†</sup> s. 526—528, <sup>‡</sup> s. 466—467, <sup>§</sup> s. 330) redan i den 1910 tryckta engelska encyklopediartikeln »Communion with deity» (216) (E. R. E. III, s. 738, sp. b). Även den av Söderblom i »Kristendomen och vår tid» 1912 (s. 306—314) införda

<sup>1</sup> Med tillägg å <sup>§</sup> s. 325, 330—331, uteslutningar från <sup>†</sup> s. 520—521 = <sup>§</sup> s. 460.

F. R. U. I:	Komp. <sup>4</sup> 1912	Kom. <sup>5</sup> 1920	Komp. <sup>6</sup> 1931
s. 13-18	§§ 79-80, s. 237-243 <sup>1</sup>	§§ 66-67, s. 193-198	§§ 70-71, s. 145-148
s. 18-19	s. 248-249	s. 203-204	s. 151
s. 19-21	§ 85, s. 253-256 <sup>2</sup>	§ 72, s. 209-211	§ 76, s. 154-156
s. 21-26	§ 86, s. 256-263 <sup>1</sup>	§ 73, s. 211-217	§ 77, s. 156-159 <sup>3</sup>
s. 26	s. 253 <sup>3</sup>	s. 207-208	s. 153-154
s. 26-29	§ 87, s. 263-266	§ 74, s. 217-220	§ 78, s. 159-161
s. 30-31, 31-35	§§ 102-103, s. 324-331 <sup>4</sup>	§§ 89-90, s. 276-281	§§ 94-95, s. 202-205 s. 205-206 <sup>1</sup>
s. 58-61, 62-64	§ 89, s. 268-274 <sup>4</sup>	§ 76, s. 222-228	§ 80, s. 162-166
s. 65-68, 69-75	§ 90, s. 275-284 <sup>4</sup>	§ 77, s. 228-237	§ 81, s. 166-172
s. 77-80, 81-83	§ 97, s. 309-316 <sup>4</sup>	§ 84, s. 261-268	§ 88, s. 187-191
s. 87	s. 319-320 <sup>6</sup>	s. 271-272 <sup>5</sup>	s. 193, 195 <sup>5</sup>
s. 94, 95	s. 266-267 <sup>3</sup>	s. 220-221	s. 161-162
s. 95-99, 99-103	§§ 105-107, s. 333-343 <sup>1 5</sup>	§§ 92-94, s. 284-293	§§ 97-99, s. 207-213
s. 103, 105-106	§ 108, s. 344-347 <sup>5</sup>	§ 95, s. 294-296	§ 100, s. 213-215
s. 109	s. 331-332	s. 282	s. 205
s. 109-113	s. 349-354 <sup>4</sup>	s. 299-303	s. 216-219
s. 114-115	§ 111, s. 356	§ 98, s. 305-306	§ 103 s. 220
s. 147-153		s. 167-173 <sup>4</sup>	s. 126-129 <sup>7</sup>

<sup>1</sup> Med omgruppering av stoffets ordningsföljd.

<sup>2</sup> » inskjutna tillägg (<sup>4</sup>s. 254, <sup>5</sup>s. 209, <sup>6</sup>s. 154) (<sup>6</sup>s. 158).

<sup>3</sup> » utvidgningar vid omarbetning.

<sup>4</sup> » uteslutningar ur den svenska texten.

<sup>5</sup> » tillägg och uteslutningar.

<sup>6</sup> Jfr rörande smärre tillägg och uteslutningar den svenska texten till Översikt av allmänna religionshistorien, 1912, s. 145-146.

<sup>7</sup> Delvis starkt beskuret och omarbetat 1931 (av Tor Andræ?).

uppsatsen om »Religionsblandningen i romerska riket» (254) är med smärre tillägg och uteslutningar översatt i Tiele's Kompendium (<sup>4</sup>§ 150, s. 491-505, <sup>5</sup>§ 137, s. 432-445, <sup>6</sup>§ 144, s. 308-316: »Die antike Religionsmischung»).

Detta särläggande av de olika textskikt, som i »Kompendium der Religionsgeschichte» äro lagrade om varandra, visar sig kunna lämna en metodiskt värdefull bekräftelse till de resultat, som ernås genom en analys av Söderbloms principiella grundsyn på religionshistorien. I »Uppenbarelsereligion» 1903 har Söderblom uppdragit den principiella

gränslinjen mellan »oändlighetsmystik» och »personlighetsmystik», vilken han städse ansett såsom religionshistoriens och »över huvud hela den högre religionsvetenskapens viktigaste distinktion». Denna hans huvudtankegång beröres i kompendiet på fyra huvudställen. Men dessa företråda icke någon fullt enhetlig åskådning, eftersom Söderbloms grundtanke, för honom själv omärkligt, under årens lopp undergått vissa förskjutningar. Den textkritiska analysen bestyrker nu till full evidens, att de skilda uttalandena också härstamma från skilda skeden i hans utveckling.

Närmast ståndpunkten i »Uppenbarelsereligion» 1903 kommer det belägg, som allra senast, först 1920, inflyter i kompendiet, men som dock även i fråga om avfattningstiden kommer närmast 1903 års ståndpunkt, då det på svenska är tryckt redan 1907 (F. R. U. I, s. 153 = Komp. d. R. G.<sup>5</sup> s. 172, <sup>6</sup> s. 129). Det betonas här, att »naturmystikens och oändlighetsmystikens världslikgiltiga och världsundflyende världsreligion är i alla religioner och tider sig något så när lik».

Den skarpa principiella gränslinjen mellan de båda artskilda religionstyperna är med pregnant skärpa fasthållen i det därnäst publicerade beläggstället, 1910 års nyss nämnda utförliga precisering av motsatsen mellan »acosmic salvation and prophetic, or revealed, religion». Men förskjutningen mot en mera psykologisk betraktelse, som kan vara ägnad att utjämna typmotsatsen, röjer sig redan däri, att 1911 års svenska översättning ställer in de båda religionstyperna såsom samordnade arter under den gemensamma psykologiska enhetsformeln »innerlighet» (<sup>4</sup> s. 526—528, <sup>5</sup> s. 466—467, <sup>6</sup> s. 330).

Söderbloms självständighetsförklaring gentemot C. P. Tieles evolutionistiska grundsyn fick 1903 den formen, att han lät natur- och kulturreligionens utveckling vara en spegling av kulturens allmänna framsteg, men förnekade »lagen om människoandens enhet» för den profetiska uppenbarelsereligionens vidkommande. Men när han omsider skall inarbeta denna insikt i Tieles Kompendium år 1911, har han själv åter närmat sig en mera evolutionistisk grundsyn också på uppenbarelsereligionen, varför både den asketiska kulturreligionen och den profetiska uppenbarelsereligionen bli inordnade i en serie, som i intim förbindelse med kulturens utveckling visa oss »das sehr verwickelte und aus von einander sehr verschiedenen oder analogen Entwicklungslinien zusammengesetzte Gebilde der Religionsgeschichte als ein Gang von niedrigeren zu höheren Stufen» (<sup>4</sup> s. 13, 15—19, <sup>5</sup> s. 11, 13—16, <sup>6</sup> s. 7, 11—13).



Och anledningen härtill är den, att den principiella motsatsen mellan oändlighetsmystik och uppenbarelsetro omärkligt undanträngts av en psykologiskt orienterad motsats mellan känslans mystik och viljans mystik, vilken är ägnad att parallellisera de båda religionstyperna såsom endast olika accentuerade former av samma religiösa anlag. Dessa diffusa psykologiska termer »Gefühlsmystik» och »Willensmystik» möta oss på det fjärde och sista beläggstället (<sup>4</sup> s. 224—225, <sup>5</sup> s. 180, <sup>6</sup> 136—137).

Redan samma år, 1912, som Tiele's Kompendium för universitetsstudiernas behov förelåg omgestaltat i tryck, var Söderblom också färdig med en närmast för gymnasiet undervisning avsedd framställning: »Översikt av allmänna religionshistorien», väsentligen oförändrad omtryckt i nya svenska upplagor 1914 och 1919 och översatt till danska 1918 (244). I fråga om grundsynen företräder den ett senare utvecklingsstadium. För första gången genomför Söderblom här den uppställning av religionshistorien, som 1920 införes i Kompendiets femte upplaga: de utombibliska religionerna anföres i den ordningsföljd, i vilken de trätt i förbindelse med den bibliska religionsutvecklingen, och därvid kommer »religionens gång till världshistoria» att bilda bakgrunden till en »religionshistoriens filosofi». Denna modifikation i grundbetraktelsen låter sig först spåras i »Studiet av religionen» 1908. I förordet till 1912 års översikt säger förf. själv: »Bakom anordning, urval av stoff, jämförelse och försöket att skildra det progressiva i religionshistorien ligger mer arbete och experiment än vad denna lilla bok låter ana. Min akademiska undervisning, men även en föreläsningsserie, som på Överstyrelsens anmodan hölls för lärare på universitetet i Uppsala i augusti 1909, samt andra föredrag ha så småningom stadgat planen» (s. III—IV).

Bibliografien anger icke, att även denna religionshistoriska översikt föreligger i tysk språkform. Den som nr 131 i den populärvetenskapliga serien »Wissenschaft und Bildung» utkomna skriften »Einführung in die Religionsgeschichte» av år 1920 (388) utgör nämligen i huvudsak en verbal översättning av 1912 års arbete, vilket mest drastiskt belyses av att ett par förklaringar till bilder i den illustrerade svenska texten (s. 63, 65, 154—156) alldeles omotiverat fått komma med i den bildlösa tyska texten (s. 55, 56, 118—121).<sup>1</sup> Endast avsnittet om germanernas religion (s. 68—72) har full-

<sup>1</sup> På liknande sätt har vid omredigeringen ett stycke om förhållandet mellan pan-teism, polyteism och monoteism (sv. s. 14—15) flyttats fram i den tyska texten (<sup>1</sup> s.

ständig omarbetats efter Vilh. Grønbech. I den utvidgade andra upplagan av översiktens tyska form har omfånget visserligen ökat från 128 till 155 sidor, men också de nyinförda avdelningarna: »III. Grundbegriffe der Religion» och »IV. Religion und Magie» återfinnas i 1912 års svenska text (s. 166—194).<sup>1</sup>

Liksom det 1912 publicerade kompendiet i sin svenska textform delvis måste dateras tillbaka till åtminstone år 1907, är sålunda den nya gestaltning av Söderbloms översiktsvy, som framlägges på tyska 1920, publicerad på svenska redan 1912, varvid i båda fallen datum för koncipierandet torde få förläggas ytterligare några år tillbaka i tiden.

Även »Liten lärobok i religionshistoria för skolan», först utgiven 1919 och i andra genomsedda upplagan 1925 (378), kan anses i sammandragen form återge 1912 års urtext. I enlighet med den plan förf. redan då (s. 196) hyste, synes läroboken för realskolan ha fått sin text huvudsakligen genom ett urval av »grova stilen» ur läroboken för gymnasiet i dess tredje upplaga av 1919. Så följes i fråga om »Fornsvensk hedendom» (s. 23—25) den ursprungliga svenska texten, ej den efter Grønbech 1920 omarbetade tyska.

Som källa för nyorienteringen av Söderbloms religionshistoriska grundsyn under åren efter 1909 kan det även vara skäl att räkna med åtminstone den senast utgivna översättningen, »Les religions, Coup d'oeil historique», 1911, av den på svenska 1904 utkomna första lilla skissen till en religionshistorisk översikt, »Kristendomen och religionerna». I sin franska form är den så kraftigt omdisponerad och utvidgad genom tillägg, att det torde vara skäl att i bibliografien anföra den såsom självständig skrift (136).

Det kompositionssätt vi stundom förut funnit använt inom denna gren av Söderbloms författarskap har givetvis framför allt kommit

16, <sup>2</sup> s. 15—16), men kvarstår dock även å sin gamla plats (<sup>1</sup> s. 18, <sup>2</sup> s. 17) som en ej fullt verbal dublett.

<sup>1</sup> Det har sitt intresse att konstatera, att i Söderbloms 1928 tryckta sats: »Heilig bekommt nie ausschliesslich sittliche Bedeutung. Es wird nicht identisch mit 'gut', sondern bezeichnet eine religiöse Eigenschaft, 'das ganz Andere'» (<sup>2</sup> s. 130) endast det sista slagordet är tillfogat efter Rud. Otto till den sats Söderblom redan 1912 formulerade (sv. s. 168). Men omdömet om Kants helighetstanke (sv. s. 170) har 1928 bragts i närmare överensstämmelse med denna grundtanke (<sup>2</sup> s. 133). Av sakligt värde för belysande av Söderbloms utveckling i denna fråga är också tillägget (<sup>2</sup> s. 137): »Die Heiligkeit der Gewissensforderung hat ihren Grund im Gefühl vom Übernatürlichen».

att tillgripas i hans posthumt utgivna »Gifford Lectures» 1931, »Den levande Guden, Grundformer av personlig religion», där han hade att för första gången inför engelskt publikum »under formen av korta och sammanarbetade monografier giva en översikt av största delen av sin vetenskapliga alstring» (Sv. uppl. 1932, Förordet s. 7). I sin helhet låter sig sålunda detta omfångsrika verk, Nathan Söderbloms »religionshistoriska testament», icke utan vidare brukas såsom belägg för kännedomen om hans åskådning under de senaste levnadsåren, då mångenstädes äldre formuleringar ha kommit till användning. Såsom bidrag till en fullständigare analys av texten i detta verk må här några spridda iakttagelser meddelas.

Redan i första föreläsningen inflyter i sammandrag en del av det redan 1906 hållna spirituella föredraget om »Rusdryckerna i religionens historia» (158) (sv. uppl. s. 13—17, eng. uppl. 1933, p. 2—6). I svenska upplagan göres blott hänvisning (s. 6, 33) till ett i den engelska (p. 32—36) medtaget utdrag om religion och magi ur 1912 års Översikt (s. 189—194).

I kapitlen om buddhismen, III och V, har Söderblom — jämte enstaka ställen ur Tiele's Kompendium 1912 — i sammandrag inarbetat sin andra bearbetning av berättelserna om Buddhas frestelser jämförda med Jesu, den i »Ur religionens historia» 1915 (307) publicerade (s. 277—278 återfinnas i D. l. G. s. 111—112, L. G. p. 86—87, s. 268—277, 278 å s. 113—114, 114—123, p. 88—89, 89—96, s. 253—254 å s. 125, p. 97—98 samt s. 254—265 å s. 188—194, p. 144—149).

Kapitel VII utgör enligt förordet (s. 6) en förkortning av ett längre manuskript om Sokrates, »som under många år sysselsatte författaren». Till sina huvuddelar, t. ex. den avslutande jämförelsen mellan »Sokratisk förtröstan och Platonsk mystik», kan texten på inre grunder med tämligen stor säkerhet dateras till åren mellan 1907 och 1910. En yttre bekräftelse lämnar uppgiften, att professor Söderblom höstterminen 1908 föreläste just om »Sokrates mystikern». Men mycket kan ju vara senare fogat till denna grundstomme.

Kap. VIII om mosaismen såsom »uppenbarelse i historien» har på slutet (s. 387—388, p. 316—317) medtagit en sida ur »Uppenbarrelsereligion» 1903 (119) (<sup>1</sup> s. 243—244, <sup>2</sup> s. 74—75) och några sidor (s. 334—335, 373—375, p. 268—269, 303—305) ur bibelsällskapet om »Bibeln's enhet» 1915 (N. st. v. o. skr. III: 177—178, 179—181). Kap. IX om kristendomen såsom »Inkarnationens religion» är huvudsakligen sammansatt av två källskrifter. Huvudtankegången

är med tillägg och uteslutningar hämtad ur det föredrag om »The historic christian fellowship» (597), som Söderblom aldrig kom att hålla vid världsmissionskonferensen i Jerusalem 1928 (Report III: p. 133—154), posthumt publicerat även i svensk språkdräkt i »Tillkomme Ditt Rike» 1931 s. 9—33 (Sv. T. Kv. 1932, s. 170). Häri har infogats ett starkt koncentrerat sammandrag av den 1914 publicerade studien över »Antikens frälsaregestalter och frälsaren i evangeliet» (294, 307), vartill sluter sig såsom avslutning även ingressen till 1911 års promotionsföredrag över »Frälsaretypen i religionshistorien» (233, 266, 307). Gränserna för överensstämmelserna mellan dessa skilda textsammanhang<sup>1</sup> åskådliggöres bäst genom följande tabell:

År	D. l. G. 1932, s.	L. G. 1933, p.	Ur religionens historia 1915, s.	Jer. M. Report, 1928, p.	Tillkomme Ditt Rike 1931, s.
1928	392-398, 399-400	319-324, 325-326		140-146	17-23
1928	401-402	327-328		146-147	23-24
1914	402-412	328-336	217-234, 238, 247, 248, 251-252, 249-250		
1911	412-413	336-337	57-58		
1928	413, 415, 416	337-338, 339-340		147-148	25-26
?					
1928	420-421	343-345		148-150	26-28
1928	425-426	349		Jfr 150	Jfr 28

Som förordet (s. 6) anger, utgör Kap. X: »Uppenbarelsens fortsättning» i huvudsak ett omtryck av inbjudningsskriften till 1911 års promotion (226) under samma titel som i andra tillökade upplagan av Uppenbarelsereigion 1930 (645). Som grundval för den engelska urtexten har i stor utsträckning använts den omarbetade form, som Söderblom redan 1911 gav denna skrift, då han vid Kristliga Studentvärldsförbundets konferens i Konstantinopel höll föredraget: »Does God continue to reveal himself to mankind?» (230) (Report... 1911, s. 63—77). Därför erfordras här en särskilt minutiös analys av textför-

<sup>1</sup> Bland andra smärre textöverensstämmelser må ytterligare följande antecknas mellan år 1928 publicerade arbeten: Chr. Einh. 1928 s. 82—83, 87 = Jer. M. Report s. 144—145, 145—146 = Tillkomme Ditt Rike 1931, s. 21—22, 22—23. Jfr även Chr. Einh. 1928 s. 89—91 = Kr. p. hist. s. 417—420 med Jer. M. Report s. 148—150 = Tillkomme Ditt Rike 1931, s. 26—28 = D. l. G. s. 420—421 = L. G. s. 343—345.

merna för att kunna fastställa, vilka uttalanden, som stamma från författarens sista levnadsår. Utom de tillägg i texten, som infogades vid omtrycket 1930 (Upp. rel. <sup>2</sup>s. 116, 117—118, 125, 127, 137—138, 140, 142—143, 145, 153, 163—164<sup>1</sup>), komma i den svenska upplagan av 1932 sådana å s. 433, 434, 435—436, 437—438, 440, 440—441, 444, 447—448, 454—457, 458—459 (hämtat från föredraget i Konstantinopel 1911, Report p. 74—75), 460—461, 470. Uteslutningar i 1930 års text ha gjorts bl. a. å s. 449, 463, 467 (Upp. rel. <sup>2</sup>s. 137—138, 1911 <sup>1</sup>s. 21—22, 1930 <sup>2</sup>s. 149, 1911 <sup>1</sup>s. 25—30, 1930 <sup>2</sup>s. 155—162).

#### IV. TEXTEN TILL SÖDERBLOMS EKUMENISKA STANDARDVERK.

Om Nathan Söderblom sålunda i sitt populärvetenskapliga författarskap ofta använt gamla formuleringar i nya textsammanhang, så gäller detta i än högre grad om hans ekumeniska skriftställarskap, som ju till stor del har att tjäna den praktiska propagandan för hans livs stora idé. Den, som i detalj vill klarlägga, hur denna världsfamnande tanke efter hand tog gestalt och mognade till ett principiellt idéprogram och en praktisk handlingslinje, måste därför ägna ett minutiöst studium åt överensstämmelser och accentförskjutningar i den oerhörda mängd inlägg och artiklar i dessa frågor, som från Uppsala banade sig väg till publikationer i alla hörn av världen. Här inskränka vi oss till texten i standardverket på området. Den mest samlade framställning Nathan Söderblom givit av sina ekumeniska vyer visar sig nämligen vid en textkritisk analys äga ett särskilt dokumentariskt värde jämväl ur personhistorisk synpunkt, eftersom där en rad uttalanden bevarats, som ärkebiskopen utformat på vissa höjdpunkter i sin ekumeniska häroldsgärning, då det gällt att föra hans livstanke ännu ett viktigt steg närmare sitt förverkligande.

Olikheterna mellan den i New York 1923 utgivna upplagan av denna ekumeniska huvudskrift: »Christian Fellowship or the

<sup>1</sup> Denna not om analogien mellan Bergson och profetismen, som 1930 ersätter 1911 års polemik mot Malte Jacobsson i frågan (s. 31—32), återfinnes också 1931 i D. I. G., men flyttad till kap. VIII (s. 382—383).

United Life and Work of Christendom» och den i Halle 1925 utgivna: »Einigung der Christenheit. Tatgemeinschaft der Kirchen aus dem Geist werktätiger Liebe» (448) kunna delvis förklaras av att den tyske översättaren, Peter Katz, under arbetets fortgång upptäckt, att vissa fullständigare svenska förlagor finnas och ur dem kompletterat den amerikanska upplagens text (Vorwort, S. V—VI). Utan att ingå på här särskilt tröttande detaljer vill jag söka komplettera de upplysningar Katz ger om de skilda beståndsdelar, som arbetats samman i denna samlingspublikation, vilken ur både saklig och genetisk synpunkt kan sägas vara ett kompendium i ekumenik i Nathan Söderbloms anda.

En av höjdpunkterna i boken, parallellteckningen av Erasmus, Luther och Loyola såsom den västerländska fromhetens huvudtyper, går enligt Katz tillbaka på de gästföreläsningar, som Nathan Söderblom 1922 var inbjuden att hålla vid Münchens katolska universitet. Till sin huvuddel är emellertid texten verbalt övertagen från Söderbloms äldsta framställning av ämnet, skriven redan 1914, före utnämningen till ärkebiskopsämbetet, och tryckt på engelska 1915 i *The Constructive Quaterly* (= C. Q.) (318) och på svenska 1916 i *Svenska kyrkans kropp och själ* (322). (Jfr förordet, s. V). Vissa dokument från de följande årens praktiska mödor äro först sammanställda i den översikt över »Kyrkans fredssträvanden», som Söderblom i augusti 1918 skrev för Samfundet De Nios' årsbok »Vår tid» (s. 236—252) (359) och — med tillägg s. 148, 153—160 — omtryckte 1919 i boken »Enig kristendom» i Olaus-Petri-stiftelsens serie (382) (Jfr Sv. T. Kv. 1932, s. 164). Framför allt utgöres emellertid själva grundstommen i hans standardverk på de båda världsspråken 1923 och 1925 av den i samma volym ingående uppsatsen »Evangelisk katolicitet» (382), en första klassisk utformning av det Söderblomska lösensordet. Från år 1919 ha, som ovan nämnts, vissa kärnställen om den lidande Guden ur Vadstenaföredraget »Kristi församlings väg i denna tid» (385) fått komma med. En artikel från St. T. 3/II 1920: »Var går gränsen i kristenheten?» (410) ingår också till större delen i utvidgad översättning. Samlingsverket inledes av den berömda predikan om »De kristnas plikt att vara ett», som Söderblom 1921 höll på svenska i Uppsala domkyrka, på engelska i katedralen i Peterborough efter sammanträdet med exekutivkommittén för »Life and Work» och på tyska inför »World Alliance» vid kyrkodagen i Stuttgart (415, 428). Även i Söderbloms andra ekumeniska samlingspubli-

1923 Chr. Fell. <448> s.	1925 Ein. d. Chr. <448> s.	Ur- sprungs- år	1915 C. Q. <318> p.	1916 Sv. k. kr. o. sj. <322> s.	1918 Vår tid <359> s.	1919 En. krist. <382> s.	1922 Chr. L. u. A. Gem. <431> s.
9-19	1-13	1921					1
19-34	13-28	1923?					
38-50	30-43	1919				67-77	
42, 44-45	34, 36-37	1914	517, 518	35-36			
51-55, 56-57,	44-49, 50-51,	1914	506-512,	26-30			
57-59	51-53	1923?					
60, 60-62,	54, 55-57,	1914	514, 511- 512	32, 30-31			
63	58, 59		515	33			
64-65	59-60		514-515	32-33			
65	60		510	29			
65	60		515-516	34			
65-72	61-68	1919				77-83	
73-83	69-78	1923?					
83-85	78-79	1919				83-85	
85-86	80-81	1919				111-112	
87-92	81-87	1919				105-111	
92-93	87-88	1923?					
94	89	1918			238	132-133	
94-95	90	1919				112-113	
95-111	91-107	1923?					
107-109	103-105	1918			250-251	151-153	
115, 119-125	108, 113-115,	1922					1-7
	122, 123-127						
129, 130-131	130-131, 132						
—	115-122	1919				86-93	
—	122-123	1919				97	
126-129	127-130	1923?					
129-130	131-132	1923?					
131-133	132-135	1923?					
133-137	135-139	1920					2
138-140	140-143	1919				98-100	
140-141	143-145	1923?					
—	143-145	1923					3
142-149	146-152	1919					4
149-155	153-160	1923?					
155-162, 164-	160-168, 169-	1922					7-15
165, 168-171	171, 174-177						
171-183	177-188	1923?					
184	189	1914			240-241	136-137	
184-185	190	1918			242	139	
186	191-192	1917			242-243	140-141	
186-188	192-194	1923?					
189-193	194-199	1918			243	141-142,	
		1917			244-246	143-144, 115-118	
193-199	199-207	1923?					
203-204	208-210	1919				118-119	
204-212	210-220	1923?					
—	215-216						Jfr 17-18

<sup>1</sup> N. st. v. o. skr. IV, 1921 <415>, s. 146-156.    <sup>2</sup> St. T. <sup>3</sup>/<sub>11</sub> 1920 <410>.

<sup>3</sup> Jfr Baron Friedrich von Hügel's andliga självdeklaration (Studier tillägnade Magnus Pfannenstill, 1923) <452>, s. 170-171.    <sup>4</sup> Rel. o. t., 1919 <385>, s. 73-80.

kation på tyska, den mera speciella, mot den påvliga encyklikan 1928 riktade skriften »Christliche Einheit!» (585) ingår denna predikan (s. 75—80), men i ny översättning av E. Ohly, eftersom tilläggen i den äldre engelska (s. 12—14, 16) och tyska texten (s. 5—7, 9) nu saknas. Ett huvudparti i standardverket, behandlande de tre vägarna till kyrklig enhet återger slutligen i starkt utvidgat men tämligen obeskuret skick den inträngande ekumeniska vädjan, som Söderblom hade tillfälle att frambära till den tyska kristenheten i Wittenbergs stadskyrka vid firandet av fyrahundraårsminnet av Luthers *Invocavit*-predikningar, måndagen den 6 mars 1922: »Christliche Lebens- und Arbeitsgemeinschaft (Kircheneinheit im Sinne Luthers)» (431).

Så exakt och överskådligt som det i tabellform är möjligt återges dessa invecklade textöverensstämmelser i vidstående översikt.

Härmed äro en rad av de observationer sammanställda, som kunna göras vid ett samvetsgrant studium av Nathan Söderbloms tryckta skrifter och som i många fall äro ägnade att skingra det intryck av bristande klarhet och bristfällig konsekvens, som de i sin föreliggande form ofta kunna inge. Formell ojämnhet i framställningen och sakliga glidningar och språng i tankegångens logiska fullföljande ha sin grund icke blott i författarens konstnärliga kompositionssätt och forskarebegåvningsens intuitivt sammanskådande typ, utan kunna ofta helt enkelt förklaras med att han ej givit sig tid att ge en enhetlig avslipning åt de block från skilda perioder, av vilka han byggt samman texten i dess nya form.

Så synes den textkritiska detaljprövningen och den exakta datering, som därigenom ibland blir möjlig, kunna upplösa en rad irriterande skenproblem och på många punkter giva en ny och korrekt bild av den utveckling »den ekumeniske kyrkofadern» genomgått. Det blir en uppgift för framtida metodisk Söderblomforsknig av biografisk, kyrkohistorisk, idéhistorisk och systematisk art att omsider arbeta fram den kritiskt sovrade bild av mannen och verket, till vilken dessa bibliografiska notiser velat bidra att bana väg.

FOLKE HOLMSTRÖM.



## DEN KRISTNA KÄRLEKSTANKEN.

ANDERS NYGREN: *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape, II. Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1936, 603 sidor. Pris: häft. kr. 14: 50, inb. kr. 16: 50.*

Den med spänning motsedda fortsättningen på första delen av Anders Nygrens undersökning om den kristna kärlekstanken är sedan tre fjärdedels år tillgänglig i bokhandeln. Det är på tiden, att den blir föremål för en anmälan i denna tidskrift. Både på grund av författarens position i svensk teologi och problemställningens utomordentliga aktualitet har denna undersökning väckt mer än vanlig uppmärksamhet och framkallat diskussion även utanför det direkt teologiska lägret.

Första delen avsåg att utgöra dels en orientering angående principerna för framställningen och en precisering av innebörden i begreppet motivforskning, dels en bestämning av utgångsläget för den långa tvekamp mellan eros- och agapemotiven, som Nygren i den nu utkomna andra delen närmare skildrar. Där ställdes i skarpa konturer emot varandra N. T:s agapeuppfattning och platonismens eroslära. Där klargjordes ock, att de inom kristendom och platonism verk samma grundmotiven tillika äro uttryck för tvenne artskilda religiösa inställningar, som Nygren karakteriserat med motsatsparet teocentrisk-egocentrisk.

När man med andra delen i sin hand får följa författaren genom den kristna idéhistorien från fornkyrkan fram till reformationen, förundrar man sig över att det här avhandlade problemet inom den hittillsvarande dogmhistoriska forskningen så föga beaktats eller så oklart fattats i sikte. För varje nytt kapitel man läser förstärkes övertygelsen, att det här icke — såsom man på sina håll velat göra gällande — är fråga om en utifrån och tvångsvis på det historiska förloppet applicerad aspekt, icke om en spekulativ älsklingsidé, som våldför sig på det faktiska materialet, utan att vi ha att göra med en betraktelse av centralaste vikt, som åter och åter får vitsord av de historiska akterna själva genom att skänka dem liv och talande tunga. Först verkligheten själv kan ju vederlägga eller bekräfta riktigheten av den frågeställning, som användes. Dess vittnesbörd borde i detta fall icke vidare ge rum för någon skepsis. Nygren har genom att upptaga och klarlägga ett i det kristna tänkandets och fromhetslivets historia högeligen betydelsefullt problemkomplex på viktiga punkter spritt ett

nytt ljus över dunkla och komplicerade sammanhang. Man torde tryggt kunna våga det påståendet, att kristen dogmhistoria hädanefter icke skall kunna skrivas utan ingående hänsynstagande till den Nygrenska undersökningen i detta stycke. Naturligtvis komma härvid accenter att förskjutas och omdömen att modifieras eller korrigeras, men själva problemställningen kan förvisso icke vidare negligeras. Dess fruktbarhet är alltför uppenbar. Min övertygelse är ock, att det resultat, vartill Nygren kommit vid teckningen av idéutvecklingen under denna synvinkel, *i stort sett* skall hålla måttet inför kommande prövning.

Att ingående referera ett arbete av de dimensioner, som det här är fråga om, låter sig helt naturligt icke göra inom ramen för en enkel anmälan. Jag inskränker mig till några korta antydningar om undersökningens gång. Nygren låter oss som nämnt följa brottningen mellan eros- och agapemotiven från den gamla kyrkan fram till Luther. Att gränsen sättes här betyder icke något godtyckligt avklippande av tanketråden, utan motiveras av den historiska problematikens egen inre gestaltning. I och med Luther har utvecklingen genomlöpt en serie faser av egendomlig kontinuitet och immanent samhörighet. Luther betecknar slutet på en särpräglad, enhetlig utvecklingsepok. Utifrån sett kan visserligen det förlopp, som författaren skildrar, te sig såsom ett godtyckligt fram-och-tillbaka mellan växlande meningar och ståndpunkter, men tränger man bakom skeendets yttersida, så foga sig enskildheterna samman till ett helt, där personer och strömningar var för sig få en betydelsefull plats i sammanhanget. Den historiska dynamik, som författaren sålunda upptäckt, har han givit uttryck åt i den yttre uppbyggnaden av sitt arbete. Den angives redan genom rubrikerna till bokens trenne huvuddelar, som lyda: »Syntesen förberedes», »Syntesen genomföres», »Syntesen spränges».

I den första huvudavdelningen klargöres, huru agapemotivet med en viss ursprunglig kraft gör sig gällande under kampen mot platoniserande omtolkningar av kristendomen. I de apostoliska fädernas och apologeternas uppgörelse med gnosticismen och Marcion blir motsatsställningen mot erosfromheten i flera hänseenden bestämt medveten. Framför allt träder åskådningarnas inbördes spänning i dagen vid försvaret för de tre urkristna dogmerna om världsskapelsen, inkarnationen och »köttets» uppståndelse. Vad författaren på denna punkt utvecklar — delvis under kritik av den Harnackska historietolkningen — är visserligen icke alltigenom nytt, men får i kraft av den anlagda nya aspekten ett utförande, som låter de drivande motiven klarare än

föret träda i dagen. Det visar med full tydlighet, att den gamla kyrkans dogmatiska formuleringar i det angivna hänseendet äro uttryck för en oförtydbar strävan att tillvarataga det teocentriska agapemotivet. Detta faktum kan ej fördunklas av den omständigheten, att kristendomstolkningen i övrigt under denna epok ter sig starkt påverkad av judisk legalism.

Vid framställningen av den följande epoken få vi följa författaren till teologer som Origenes, Ireneus, Athanasius, Gregorius av Nyssa. Ehuru man beträffande flertalet av två- och trehundralets förgrundsmän måste fastställa mer eller mindre starka koncessioner åt erosfromheten, kunde man likväl icke minst med tanke på Ireneus' medvetna agapeorientering och hans dominerande ställning inom kyrkan vänta ett relativt gynnsamt resultat av den kraftmätning mellan de båda motiven, som nu ägt rum. Författarens överslag över situationen vid 400-talets ingång utmynnar emellertid i konstaterandet av ett bredvidvartannat av eros och agape, som snarare kan karakteriseras såsom en oreflekterad kompromiss mellan båda än såsom en klart fattad samsyn.

Till en verklig syntes kommer det först genom Augustinus, i och med hans caritaslära. Hos honom ha hellenska och kristna element flätats samman till en i många hänseenden beundransvärd, skarpsinnig konception, som skulle bliva av avgörande betydelse för kärleksuppfattningen under ett helt årtusende. Ät denne den mest betydande bland kyrkans fäder ägnas med rätta ett mycket omfattande parti av undersökningen. Det sätt, varpå Nygren samlar de ofta ytterligt komplicerade tanketrådarna i Augustini åskådning, utgör i min tanke höjdpunkten i hans framställning. Jag känner icke någon så inträngande och så kongenial tolkning av den store kyrkofaderns idévärld som den författaren här givit. Att Nygren nödgas flytta Augustinus på stort avstånd från Luther och fastställa hans djupa förankring i erosfromheten har på intet sätt stått hindrande i vägen för en rättvis uppskattning av hans dimensioner som personlighet och tänkare. »Augustinus blir icke mindre därigenom att man ser hans dubbelställning och förstår det vanskliga i den uppgift han ställt sig. Tvärtom får man först härigenom blick för storheten i hans gärning och den universella räckvidden av hans inflytande. På den punkt i utvecklingen där han stod var en dylik syntes utan tvivel historiskt nödvändig.» Så summerar Nygren på s. 373 sin syn på Augustini betydelse.

Ett synnerligen givande parti utgör författarens framställning av den medeltida kärleksläran. Kärleksmotivet möter oss under denna epok i större rikedom av nyanser och uttryck än någonsin förut i kyrkans historia. Augustini caritassyntes är väl hela tiden grundval och utgångspunkt för problemets bemästrande, men därtill sälla sig starka impulser från nyplatoniskt håll, förmedlade framför allt av Dionysios Areopagita. Den medeltida mystiken lever och andas i den förtätade erosatmosfär, som på denna väg strömmar in över kristenheten. Såsom en särskild förtjänst må antecknas det ingående studium, författaren ägnat den omfattande litteratur, som bär Areopagitens stämpel. Här har material framdragits av stort intresse för evangelisk teologi.

Speciell omsorg ägnar författaren — såsom naturligt är — åt framställningen av det för medeltidsteologien så viktiga problemet om den »osjälviska kärleken». Arbetet härmed framstår för Nygren såsom denna epoks viktigaste bidrag till kärlekstankens klarläggande. Här fastställer författaren en betydelsefull fortbildning av augustinismen. Denna fortbildning betecknar emellertid också det moment, vilket mer än något annat bidragit till att inifrån spränga den syntes de motstridiga motiven emellan, som Augustinus med sådan konst uppbyggt. Genom att stegra kravet på kärlek hän emot det absoluta har medeltidsteologien i verkligheten ådagalagt det ohållbara i sin egen frälsningsväg och såtillvida utfört ett direkt förarbete för reformationen. Det var ju också just på budet om osjälvisk kärlek, som Luther med sina försök att vinna en nådig Gud strandade. I ljuset av det skärpta kravet visade sig uppåtstigandets väg omöjlig att gå. När Luther klart insåg detta och i reservationslös misströstan om den egna kraften visade hän på Guds gärning för oss i och genom Kristus, då hade en helt ny situation inträtt, av Nygren betecknad såsom ingenting mindre än en kopernikansk omvälvning i kärlekstankens historia. Den urkristna synen på Guds agape såsom den makt, som erövrande sänker sig ned till vårt plan, har därmed åter intagit sin rätta plats i den kristna frälsningsläran och klart hävdats gentemot varje tanke på möjligheten att genom uppåtstigande, genom sedlig eller religiös träning av vad slag det vara må, kvalificera sig inför Gud.

För var och en som med oförvillat omdöme och sinne för innebörden av äkta forskning sysslar med Nygrens arbete borde det stå klart, att vi här ha att göra med ett verkligt *opus magnum*. Allt avlägger i detta stycke enahanda vittnesbörd. Den imponerande lär-

domen, bevisad både genom omfattande litteraturkännedom och minutiöst samvetsgrant källstudium, det suveräna behärskandet av det väldiga materialet, den säkra tankeföringen och den genomskinligt klara framställningsformen: det ena såväl som det andra tillförsäkrar detta verk en förblivande hedersplats inom evangelisk teologi.

---

Jag skulle helst vilja sluta här. Men den diskussion, som utspunnit sig kring Nygrens undersökning, frestar mig till några avslutande randanmärkningar.

I de flesta fall synes mig den mot Nygren riktade kritiken bottna i bestämda missförstånd beträffande författarens tankegång och intentioner. Så har man t. ex. menat, att Nygrens skarpa antites mellan eros och agape skulle ha lett honom till abstraktioner, som ej förmå göra rätt åt det kristna livets konkreta rikedom. En lust för konstruktiv typologi skulle här driva sitt spel. Gentemot dylika förebråelser må framhållas, att det för Nygren framför allt kommer an på att fixera det för de olika typerna *karaktäristiska och avgörande*. Författaren har i denna bok icke ställt sig en religionspsykologisk, utan en teologisk uppgift. Vad han velat skriva är icke en det religiösa livets fenomenologi, utan han efterspanar vad som bakom all psykologi är den religiösa *inriktningens* egenart. Här blir det fråga om vad som ger »förtecknet» åt fromheten i ena eller andra fallet. Som exempel vill jag peka på en punkt. När det gäller att tala om *vår* kärlek till Gud, kan jag visserligen icke dela Nygrens försiktighet (del I: 92 ff.) — såsom stöd härför kan icke åberopas N. T. i stort, ej heller Luther — men jag vill fästa uppmärksamheten på, att det härvid för Nygren närmast rör sig om en terminologisk fråga. Det gäller att genom de använda begreppen så klart som möjligt bringa till uttryck, hurusom vår hängivenhet till Gud har karaktären av *svar* på mottagen kärlek. »Naturligtvis — säger Nygren själv (ib. s. 95) — är det hos Paulus icke fråga om att borteliminera den andliga realitet, som betecknas med uttrycket 'kärlek till Gud', utan blott om att giva den dess rätta namn. Och detta finner han i trosbegreppet, men under betonande av dess karaktär såsom svar, såsom genkärlek.» Vi äro icke gentemot Gud i första hand spontant handlande och aktiva, utan receptiva. Nygren vill alltså icke förjaga värmen och intensiteten från det kristna livet, blott trygga förbindelsen med den rätta energikällan. Att tron i sig sluter »en uppåtstigande

rörelse» är ju en självklar sak, men tron får vingar först genom blicken på Guds utgivande kärlek. Att Nygren skulle vilja utmönstra upplevelsemomentet i den kristna fromheten är ej möjligt att belägga ur hans skrifter. Till denna höra för honom självfallet både evighetslängtan och hängivenhet. Vad som där uteslutes är blott varje tendens att på upplevelser och fromma erfarenheter basera någon förtröstan inför Gud.

Håller man det ovan sagda i sikte, reduceras också det påståendet till sitt rätta värde, att författaren ej skulle ha rum för personligt-etiska kategorier vid beskrivningen av kärlekens tillägnelse, utan tänka sig saken halvt opersonligt, mekaniskt, i ensidig anslutning till Pauli ord om kärleken såsom »utgjuten» i våra hjärtan. Nygren har i sitt verk icke ställt sig uppgiften att giva en uttömmande psykologisk teckning av trosakten, blott att angiva *den översta synpunkten* för det rätta förståendet därav, nämligen att den primärt betyder ett Guds handlande och ett vårt mottagande. Den religiösa psykologien är med nödvändighet en högeligen variabel storhet alltefter olika individers lägen och egenart, men i *detta* hänseende är den rätta tron trots all växling sig lik hos alla.

Det hade enligt anmälares förmenande varit välbetänkt, om Nygren något tydligare markerat det nu nämnda. Särskilt på en punkt hade ett dylikt klargörande varit nyttigt. Jag syftar på Nygrens tes om agapefromhetens »kausala» motivering av kärleken till nästan till skillnad från erosfromhetens »teleologiska». Med tanke på de vändningar i N. T., där det är tal om lön för kärlekens gärningar, hade någonting härutinnan bort sägas. Tolkar jag Nygren rätt, kunna hithörande ord aldrig tänkas isolerade från Jesu utsagor i övrigt för att i denna isolering angiva den översta aspekten på det kristna handlandet. I grunden är det även i dessa sammanhang fråga om Guds fritt skänkande kärlek, aldrig om någon rationell vedergällning. Löftena om lön måste alltså konsekvent inordnas under agapes synvinkel, så fattad att Gud tar hänsyn till våra svaga villkor och vill hjälpa oss att hålla ut i vedermodans och kampens tid. Det måste nämligen ihågkommas, att agapetanken på intet sätt utesluter mänsklig aktivitet och ansträngning. Försåvitt sedligheten står under detta förtecken äro särskilda psykologiska incitament av nöden. Vi behöva också ställas inför bilden av Gud, som i överflödande godhet ger hundrafalt igen och låter oss vinna vårt liv just när vi mista det. Här är det dock icke fråga om att frammana ett beräknande lönesinne, utan

att rätt göra oss Guds godhet klar. Den kausala huvudaspekten altereras härav på intet sätt. Ty Gud såsom bonitas är något helt annat än Gud såsom ett bonum. Det förra hör samman med sedlighetens kausala, det senare med dess teleologiska motivering.

En norsk kritiker (N. A. Dahl i majnumret av Kirke og Kultur) beklagar, att författaren kunnat skriva en så tjock bok om kärlekstanken utan att säga något som helst om dess konkreta utslag. Anmärkningen är mycket dunkel. Skulle manne den »tjocka boken» ha utökats också med en den kristna etikens historia? Det borde dock vara uppenbart, att Nygren på varje punkt förutsätter kärlekens gärningar såsom något självklart. Vad som intresserar honom och vad som genom hela undersökningen är föremål för hans uppmärksamhet är den religiösa *motiveringen* för det sedliga och dennas olikhet inom de båda behandlade fromhetstyperna. Håller man detta i sikte, undgår man också de ständigt återkommande missförstånden ifråga om författarens inställning till den mänskliga »idealiteten». Denna hör för Nygren uppenbarligen med till kristendomen. Tron innebär både sedligt allvar och evighetslängtan. Huru skulle, dessa ting förutan, Guds agape kunna bli vår personliga egendom? Men både skriften och den djupgående kristna erfarenheten förbjuda varje sådan värdering av den mänskliga idealiteten, som skulle den i något hänseende kvalificera oss inför Gud. Så snart idealiteten får en sådan innebörd, förvandlas den till ett hinder för tron. Det är alltså icke idealiteten såsom sådan, som är av ondo, utan — för att tala med Luther — den falska »Zusatz», som förbinder sig därmed, nämligen föreställningen om dess värde för saligheten. Nygren är förvisso redo att med hänsyn till idealiteten ö. h. underskrivna Luthers distinktion beträffande sedligheten, att denna väl är den »materia» (vi kunna säga »miljö»), i vilken frälsningen kommer till stånd, men icke »grund» för densamma. De goda gärningarna äro causa materialis ifråga om saligheten, men icke causa efficiens.

Medan nu erosfromheten godtager den på vår ideella strävan grundade självförtröstan och menar, att den rätlinigt kan utvecklas och ombildas till verklig gudsförtröstan, fasthåller kristendomen nödvändigheten av en klar brytning med den egocentriska inställningen. Den åberopar sig härvid på Jesu ord om bättringens ofrånkomlighet. Kristendomens sträva omvändelsepredikan och tron på den mänskliga idealitetens möjligheter kunna omöjligen förlikas med varandra. Jesu omvändelsekrav och hans syn på de mänskliga resurserna är den

yttersta grunden för den distinktion mellan eros och agape, som Nygren arbetar med. Den må te sig aldrig så anstötlig, på dess upp-rätthållande beror dock möjligheten icke blott att hävda kristendomens egenart gentemot skilda former av allmän religiositet, utan även att rätt förstå dess historia.

Naturligtvis betyder en sådan syn på mänsklig kraft och gudomlig agape på intet sätt ett förnekande av människans gudomliga kallelse och hennes därav betingade företräde framför den övriga skapelsen. Att människan är skapad till Guds beläte innebär, att hon har möjlighet att lyssna till Guds ord. Inför ordet kallas hon till ansvar. Den som talar om Nygrens förnekande av människans religiösa anläggning läse hans »Religiöst apriori», icke minst vad som på sid. 255 ff. säges om »religiös trosplikt». Allt som allt synes det mig klart, att Nygrens människouppfattning befinner sig på samma linje som både vår kyrkas fäder och N. T. Tanken att ansvaret skulle få starkare accent genom att reservera någon »rest» av gudsbelätet, som skulle å vår sida betyda en »anknytningspunkt» för nåden — d. v. s. en möjlighet till initiativ i frälsningssaken — är förvisso alldeles falsk. Skall ansvaret baseras på ett kvarstående ideellt »anlag» i vår natur, gives städse rum för ursäkter. Då kan skulden till att jag är den jag är alltid i sista hand skjutas över på Gud. Det är därför en omistlig kristen tanke, att allt hänger på Guds kärlek, sådan den möter i hans uppenbarelse, och på vårt ställningstagande inför densamma. Blott Gud själv kan kasta om den egocentriska rörelseriktningen och upprätta ett verkligt guds-förhållande.

GUSTAF LJUNGGREN.

RUBEN JOSEFSON: *Andreas Knös' teologiska åskådning med särskild hänsyn till försoningsläran. Akademisk avhandling. Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. Uppsala) 1937. 281 sid. Pris kr. 6:—.*

En undersökning av Andreas Knös' åskådning erbjuder närmast teologihistoriskt intresse. Men ur denna synpunkt har en analys en påtaglig även aktuell betydelse, emedan vår tids teologiska diskussion i så hög grad har sina rötter i sjuttonhundratalets. »Under detta århundrade ställdes för det teologiska arbetet ett flertal av de problem, som alltjämt äro aktuella och bilda själva utgångspunkten för den moderna teologien. I de allra flesta fall ha väl de av sjuttonhundratalet givna lösningarna övergivits, men de under denna tid framvuxna frågeställningarna angå och sysselsätta ännu det teologiska tänkandet»



(s. 1). Det är därför helt naturligt att själva undersökningens anläggning och utgestaltning ger uttryck åt ett dubbelt intresse. Å ena sidan måste det rent historiskt beskrivande och förklarande intresset tillgodose, å andra sidan kan man knappast undgå att fångas av och i viss mån själv deltaga i den diskussion, som föres mellan Knös och hans olika meningsmotståndare. Diskussionen har så pass stort aktuellt intresse, att den gärna kommer att skildras som en debatt inom systematisk teologi, där även för oss aktuella åskådningar äro engagerade.

Därmed är inte sagt, att förf. har lockats frångå ett rent objektivt förfarande. Ett sådant är för honom i hög grad utmärkande. Men i den antydda dubbelheten torde ligga en av förklaringarna till den form och utgestaltning hans undersökning har fått. Den är på samma gång historisk och systematisk och kommer på grund därav att på ett mycket lyckligt sätt framhäva såväl det tillfälliga och tidsbetonade som de mera bestående tankar, i vilka något för den kristna försoningsuppfattningen väsentligt blivit träffat och riktigt uttryckt.

Utgångspunkt för den egentliga analysen är en framställning av ortodoxiens teologi, som torde vara betydelsefull framför allt av tvenne skäl. Å ena sidan ger den ett intryck av hur pass sammansatt den ortodoxa teologien är och hur svårt det är att i en schematisk formel ange dess huvudtendens. Man kan visserligen anse begreppet »satisfactio» som den ortodoxa försoningslärans centrum, men då detta begrepp har fått en annan betydelse än i den katolska skolastiken, går det icke utan vidare att tolka ortodoxernas lära utifrån skolastiska förutsättningar och därigenom utvinna en rationellt enhetlig formel. Icke heller kan man med gängse distinktioner, enligt vilka Gud göres till objekt eller subjekt i försoningen, ange det för ortodoxien karakteristiska. »Gud är ... både satisfaktionens subjekt och dess objekt. Försoningen är ett inomtrinitariskt skeende. Den tankesvårighet, som ligger i försoningslärans bestämning av Gud såsom på en gång satisfaktionens subjekt och objekt, söker man bemästra genom hänvisningen till trinitetsläran. Detta betyder emellertid, att man faller tillbaka på mysteriet» (s. 80). Eller som förf. med anförande av J. Victorin uttrycker det: »I trinitetsläran uttryckes just att Gud försonar och försonas, 'att Fadren tilstått och antager försoningen; att Sonen utfört och verkställt densamma och att den Helige Ande uppenbarar och tillägnar försoningen'» (ib.).

Därmed beröres också den andra av de synpunkter som antyddes, nämligen ortodoxiens förhållande till Luther. Författarens arbete

torde äga en av sina största förtjänster i belysningen av detta, även om det hade varit önskvärt, att Luther själv i större utsträckning kommit till tals. I vilket fall som helst har sakligt sett kontinuiteten med Luther blivit starkt framhävd och på ett förtjänstfullt sätt belyst. Det torde höra till det program forskningen närmast har att genomföra, att här vidare fullfölja de angivna riktlinjerna. »Ortodoxins tolkning av Kristi verk kan överhuvudtaget ej förstås, om man icke tager Luther med i räkningen. Redan det förhållandet, att det anselmska alternativet satisfactio aut poena är främmande för ortodoxin, vittnar om en viss divergens mellan katolsk och protestantisk skolastik» (s. 68).

Med analysen av ortodoxien efter här antydda riktlinjer ha de förutsättningar angivits, som möjliggöra en helhetsbild av Knös' åskådning, vilken icke blott berör försoningsläran som ett isolerat stycke av dogmatiken utan visar den vara ett led i en helhetsåskådning betingad av en från ortodoxiens avvikande uppfattning av Guds väsen — särskilt uttryckt i en kritik av treenighetsläran — och av den kristna trons innebörd. För Knös är satisfaktionsläran en av de viktiga punkterna. »Satisfaktionen i den ortodoxa utformningen är en i grunden gudlös tanke, därför att den förutsätter hos Gud en vrede, som skall blidkas, och en straffvilja, som skall omstämmas, egenskaper, som äro Gud ovärdiga, då man tillägger Gud en hårdhet och en föränderlighet, som en kärleksfull jordisk fader icke äger» (s. 117). Men bakom denna kritik ligger ingenting mindre än en av Knös' bibeluppfattning, hans teoretiska utredningar särskilt av Guds väsens enhet och hans praktiskt religiösa, kring helgelsen koncentrerade, strävanden betingad helhetsåskådning av annan typ än den ortodoxa. De organiska sammanhangen framträda här på ett övertygande sätt, så att både Knös' åskådning och ortodoxernas rättvisligen framträda som starkare genomtänkta och trots allt enhetligare än en ytlig undersökning kan ge vid handen.

Bland de kritiska synpunkter Knös anför höra väl åtskilliga till de gängse och ofta upprepade. Så gör vad han har att anföra till framhävande av pånyttfödelsens nödvändighet knappast intryck av att skilja sig från vad man i allmänhet från pietistiskt håll gjort gällande. Temat är städse förändringens nödvändighet. »Om människan med oförändradt sinne och hjerta kunde för Christi skuld komma in i himmelen, skulle sjelwa himmelen blifwa för henne et hälwite» (s. 236, Knös). Icke heller i hävdandet av Guds kärleks oföränderlighet ligger väl synnerligen mycket som icke är allmängods.

Knös' synpunkt är här den, att föreställningen om Guds kärleks oföränderlighet hos Victorin och ortodoxien blir betydelslös »då denna kärlek icke sättes i relation till försoningsverket och satisfaktionen alltfört betraktas såsom riktad mot Gud och hos honom verkar, att vreden och straffviljan omstämmas» (s. 126). Men däremot torde i den mycket levande framställningen av hur treenighetslära och kristologi fungera som förutsättningar för försoningsläran finnas åtskilligt av större intresse. Ty häri blir själva det sammanhang levande, som råder mellan de dogmatiska centralbegreppen, trosåskådningen och de praktiska intressena. För Knös är den ortodoxa läran om de tre gudomspersonerna »farlig för den kristna trons renhet, enär den leder tankarna på triteistiska banor» (s. 211) och han ser sig därför nödsakad till en kritik av själva begreppet »person» i ortodox mening. »När ordet person i sådant förstånd lämpas till Guddomen, gifwer thet naturligen och egenteligen intet annat begrep, än tre alsmächtige och ewige Herrar och Gudar» (ib., Knös). »Därigenom gynnas den populära fördelning av de gudomliga egenskaperna på de olika personerna, vilken låter Fadern svara för vreden och Sonen för kärleken. Människan kan undkomma Faderns straff genom att fly till Sonen och få del av den straffbefrielse, som denne utverkat» (s. 212). Det inre sammanhanget anges härvid så: »Då Knös ej förmår att acceptera den ortodoxa trinitetsläran, har detta sin grund framför allt däri, att han ej kan godtaga den ortodoxa försoningsuppfattningen» (s. 219).

Av de många problem förf. ytterligare berör eller behandlar kan här nämnas endast några få. Knös' wolffianism och övergång till herrnhutismen hör till de intressantare. Här tycks det dock fattas åtskilligt innan den inre gången blir fullt begriplig. Måhända tillåter materialet icke en verkligt genomgripande förståelse. Vad författaren har att säga om swedenborgianismens roll förefaller åtminstone en lekman på området övertygande. Den har helt naturligt gärna överdrivits. Slutligen har behandlingen av pietismen i dess olika schatteringar ett mycket stort intresse. Icke minst här visar sig det, som överhuvud är författarens styrka: en systematiserande karakteristik, som ger klara helhetsbilder utan att låta nyanserna försvinna eller den historiska kontinuiteten brytas.

HARALD EKLUND.

G. O. ROSENQVIST: *Det liturgiska arbetet i Finland efter skilsmässan från Sverige. I (Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar XXXVIII: 1). Åbo 1936. 463 sidor.*

Dekanus vid teologiska fakulteten i Åbo, professor G. O. Rosenqvist, har i sitt ovannämnda arbete gjort en banbrytande insats på ett forskningsområde, som hittills blott föga uppmärksammas i Finlands kyrka, då han i detta vitt planlagda verk tagit upp frågan om den liturgiska utvecklingen i Finland efter skilsmässan från Sverige år 1809. Detta ämne är av speciellt intresse därför, att Finlands kyrka på 1800-talet fick många karakteristiska särdrag, både i sitt fromhetsliv och i sin författning. Med tanke härpå uppstår frågan, huru mycket dessa särdrag gjort sig gällande även i den liturgiska utvecklingen, som ju på ett märkbart sätt brukar återspegla det säregna i en kyrkas psyke. Här tarvades en grundlig utredning.

De svenska kyrkohandböckerna utkommo i finska översättningar åren 1549, 1614 och 1694, och de avvikelser från den svenska texten, som i dem observerats, äro utan väsentlig betydelse. Ett av grunddragen i finska kyrkans senare liturgiska utveckling består däruti, att 1693 års svenska kyrkohandbok användes i Finland ända till år 1886, och att sålunda denna gamla liturgi levde här över den märkliga epok på 1800-talet, då Finlands kyrka så djupt påverkades av en mäktig andlig folkväckelse. Detta sakläge blev å ena sidan ett resultat av det andliga livets fördjupande genom konservativ luthersk pietism, å andra sidan påverkade det själva den inre strukturen i Finlands kyrka för framtiden på ett betydelsefullt sätt. Men det som skett i stillhet, vilka stämningar under brytningsåren gjort sig gällande, på vilka reformkrav man yrkat och vad man gjort för att driva dem igenom, har ej tidigare på ett ingående sätt belysts. Här griper Rosenqvists arbete in.

Rosenqvist inleder sin på rikt nytt material bjudande framställning med att påvisa, huru man redan i slutet av 1700-talet i Finland hade framställt likadana reformkrav i handboksfrågan som i Sverige. Den ändring i den allmänna religiösa och kyrkliga atmosfären, som upplysningstiden hade åstadkommit, märktes även i Finlands kyrka bl. a. just däruti, att kyrkohandboken hade börjat kännas otidsenlig — i synnerhet dess formulär för kyrkliga handlingar, som ju kommo allmänheten på ett särdeles personligt sätt nära. En generation, som lösgjort sig från den lutherska ortodoxiens gamla och märgfulla, men samtidigt tunga och dogmatiska religiositet, och tillägnat sig upplysningstidevar-

vets mera humana, men samtidigt tunna rationalistiska tänkesätt, kände sig besvärad av den gamla handbokens ålderdomliga innehåll och arkaistiska uttryckssätt. Dessutom saknades formulär för sådana viktiga kyrkliga handlingar som t. ex. för konfirmationen. Författaren belyser tidens reformkrav omsorgsfullt och detaljerat. De starka intryck, som man i Finlands kyrka vid denna tid mottog från Sverige, trädde klart fram, och intresset koncentreras snart kring den dåvarande biskopen i Åbo, sedermera den första ärkebiskopen i Finlands kyrka, Jacob Tengström, som av kejsar Alexander I år 1817 fick i uppdrag att stå i spetsen för en kommitté, som skulle utarbeta ett förslag till ny kyrkohandbok för Finlands evangelisk-lutherska kyrka.

Ärkebiskop Tengström står som en kyrkoman av ovanliga mått vid gränsen mellan två sekler och mellan två riken. Hans insats inom Finlands kyrkliga, kulturella och politiska liv var av synnerligen stor betydelse. Även han var anhängare av 1700-talets liberala riktning, och upplysningstidens antisupranaturalistiska tendens lämnade förblivande spår i hans tänkande. Tengström var dock aldrig någon radikal neolog, och i synnerhet som biskop närmade han sig den ortodoxa riktningen. Redan under den svenska tiden hade han stått nära det arbete, som mynnade ut i 1811 års nya handbok; han hade givit ett eget utlåtanden över förslag till densamma och redan tidigare under riksdagen i Norrköping 1800, där han företrädde Åbo stift, varit medlem i den kommitté, som ägde att granska handboksförslaget av år 1799. Men intryck kommo även från ett annat håll. I Ryssland hade nämligen de finska och svenska lutherska församlingarna år 1808 fått en ny kyrkohandbok som var genomträngd av en radikal neologi. Huvudförebilden för Tengströms blivande kyrkohandboksarbete blev i alla fall Sveriges handbok av år 1811. Den yttre anledningen till kyrkohandbokens förnyelse i Finland gavs av reformationsjubileet år 1817, och handbokskommittén som då utnämndes, fick en representativ sammansättning; medlemmarna voro framstående universitetsprofessorer och kyrkoherdar. Arbetet resulterade i ett förslag, som i manuskript förvarats i Åbo domkapitels arkiv och som nu ställes till den liturgiska forskningens förfogande genom Rosenqvists arbete. Den tengströmska kommitténs arbete avstannade nämligen närmast på grund av ärkebiskopens många andra offentliga värv och fortsattes först år 1853 av nya män och under helt och hållet förändrade omständigheter. Det oaktat, att Tengströms förslag i praktiken rann ut i sanden, har det som tidsbild ett förblivande liturghistoriskt värde.

Rosenqvist har vinnlagt sig om att med stor omsorg granska det tengströmska handboksförslaget i alla dess detaljer samt att sätta det i dess rätta historiska sammanhang. Han anser att dess uppställning hade stora företräden framför 1693 års kyrkohandbok. »Även språkbehandlingen är ofta tilltalande, om än tidens uppstyltade retorik fördärvar många partier och den liturgiska smaken ingalunda alltid fyller måttet. Icke så litet av det, som man uteslutit ur den gamla handboken, förtjänade sitt öde. Men svagheter äro betydande och därtill av mycket ödesdiger art: tidens brist på verkligt skapande religiös kraft gör sig tydligt förnimbar. I stället för de moment i den liturgiska traditionen, som man offerar, förmår man i regel ej sätta in något nytt, som fyller berättigade krav i fråga om religiöst djup och liturgisk stil.» Rosenqvist kritiserar förslagens deistiskt präglade gudsbild samt dess vaga uttryck för människans syndafördärv, hennes ånger och Guds dom. Vad förhållandet till den viktigaste och ledande förebilden, 1811 års svenska handbok beträffar, ser Rosenqvist förslagens största självständighet framträda i kapitlet om dopet. Men även här har förslaget en neologisk prägel som är betydligt starkare än i den svenska handboken. »De tengströmska förslagen gå frimodigt längre.» Alla de ställen uteslutas eller förändras, som tala om en nyfödelse i dopet eller över huvud i starkare ord framhäva en real och omedelbar verkan av dopet. Även andra förtjänster hos förslaget betonas av författaren. Kommitténs strävan att ge omväxling åt gudstjänstlivet genom alternativa formulär med särskilt beaktande av högtidsdagarna, ådagalägger enligt hans mening god liturgisk känsla. Överhuvud ser författaren i flere moment av högmässoritualen rätt goda uppslag. Författaren ger även erkännande åt den tengströmska kommittén för dess strävan att låta kyrkans liturgi tala tidens språk och han framhåller även det som en förtjänst att kommittén ådagalägger »en aktningvärd tendens att uttala sig blygsamt om det, som innerst sker i förhållandet mellan Gud och själen, likaså en ärlig strävan att välja ärliga, sanna liturgiska uttryck och att nå fram till en handlings verkliga innebörd». I sitt slutomdöme om förslaget säger författaren: »I Tengströms handboksförslag äga vi ett ytterst intressant tidsdokument, värdefullt såsom belysande den anda och åskådning, som var rådande bland våra kyrkomän under neologins dagar. Vi se detta förslag i några viktiga och symptomatiska moment följa neologins väg längre och konsekventare än Sveriges handbok gjort det. Men om vi jämföra det med ett av den radikala rationalismen så genomträngt arbete som den — litur-

giska ordningen för Ryssland av 1805, få vi ett starkt intryck av huru moderat den rationalistiska tidsriktningen var hos oss. Även de kyrkmän, som voro starkt påverkade av tidsströmningarna, besjälades av positiva religiösa syften och hade starka rötter i vår kyrkas tradition. Men samtidigt röjde de en anmärkningsvärd oförståelse för vissa centrala värden i denna tradition.» (sid. 378—379). Så vitt jag inser kunde kritiken härvidlag ha varit skarpare. Då man t. ex. jämför allokutionen för högmässan i det tengströmska förslaget med 1693 års allokution, som grundad på Olaus Petris inledningsallokution allt fortfarande, fastän i omarbetad gestalt, mest användes vid vanliga söndagsgudstjänster den dag som är i Finlands kyrka, måste man säga att en förflockning hotat genom Tengströms förslag. Hans allokution kan anföras som ett lämpligt prov på hans liturgiska smak: »I Guds Faders och Sons och den Helige Andes Namn. I Ditt Namn, Treenige Gud, barmhertige Fader, hafva vi svage dödellige åter i dag vågat nalkas Dig i Din Helgedom, för att prisa och tillbedja Dig, tacka Dig för alla Dina välgärningar, och anropa Dig om förnyad godhet och nåd till fremjande af vårt sanna väl; men Herre, svage äre vi af oss sjelfve, att rätt dyrka och ära Dig, Du Oändlige i Majestät och Helighet, om Du ej leder och helgar oss, i Din Sanning. Uppllys derföre vårt förstånd med Din kunskap, lifva vår andakt och lär våra hjertan att bära Dig offer af en sann barnslig vördnad och lydaktighet. Bekymrade och ångersfulle under känslan af våra brister, nedfalle vi i stoftet inför Dig, och bedje Dig om tillgift och förbarmande. Du Gud, vår Fader och Förlössare! värdes i Nåder höra Ditt folks bön och de förenade suckar, som här höjas till Din Barmhertighets Thron, för vår dyre Frelsares Jesu Christi skull!» (sid 86—87). Finlands kyrka är säkert mycket enig därom, att det var en lycka, att den gamla »trohjärtade, enkla och innerliga» (Rodhe) allokutionen bevarats i vår liturgi. Med sitt karga, djupa allvar och sina gripande enkla uttryckssätt går den även bättre ihop med den västerländska liturgiens koncisa, traditionella stil. Att kommittén i hög grad saknade sinne för urgamla liturgiska traditioner synes bl. a. av sådana detaljer, som att församlingens svar i nattvardsmässans liturgiska växelhälsning ändrats till: »Med oss vare Herren» eller alternativt »Med oss vare hans anda». Likaså hade litanians gamla inledningsord ändrats och gamla hävdvunna ceremonier t. ex. i biskopsvigningsliturgien avlägsnats eller moderniserats. Flere exempel kunde härvidlag anföras. Huvudvikten i den kritik, som blott dryga trettio år efter förslagets tillkomst mötte det som en ganska

enhällig opinion i Finlands kyrka, låg dock framför allt däri, att förslaget förtunnat kyrkans centrala religiösa budskap. De liturgiska texterna skulle ju ge ett fullödigt uttryck åt detta budskap och här handlade det ju icke närmast om den enskildes upplevelser mellan Gud och människosjälen utan om den kristna församlingens tro och bekännelse, och fastän de liturgiska texterna ej i allo kunde motsvara de enskildas inre tillstånd, utförde de även då sitt verk som skapande gudsord, som genom sitt djup framkallade en ny trosverklighet, hos de enskilda. Härvidlag hade församlingen i Finland ett sensibelt sinne. Och då det senaste århundradets mäktiga andliga väckelse just på 1830- och 40-talen gick över landet och dess inflytande snart kändes vida utöver väckelserörelsernas egna kretsar såg man på det tengströmska förslaget med nya kritiskt skärpta ögon. År 1851 skrev t. ex. biskopen i Borgå C. G. Ottelin om detsamma: »Tiden denna mäktiga domare öfver människors åsichter har helt och hållet kullslagit det luftsloft förståndet i förra seklet för sig uppförde af sin maktfullkomlighet i religionssaker, och vilket ännu år 1819 beundrades eller åtminstone godkändes. Då nu Guds ord mera allmänt anses såsom den enda källan för kristna läran, vore det hårdt att icke få ändra beslut, som äro den grad skefva, att t. ex. dopet ej framstår annorlunda än en invigningsakt till gemenskap i den yttre församlingen, men icke som ett meddelande och emottagande af Guds synnerliga nåd.» Då det gällde att förnya den gamla handboken, skulle detta verk utföras självständigt, så att ej heller 1811 års handbok skulle slaviskt kopieras, tvärtom den borde utnyttjas så »att all rationalism och all släpighet skulle försvinna». Och kyrkoherden i Vörå, dr Estlander, som senare kom att göra en mycket betydelsefull insats i det liturgiska arbetet i Finlands kyrka i mitten av århundradet, uttryckte sig i ännu skarpare ord anående det tengströmska förslaget, då han efter att ha beskyllt kommittén för pelagianism, skrev: »Ett sådant snömos, äfven öfverströdt med strösocker af andeliga talesätt och phraser, kan hvarken vara tjenligt såsom mjölk åt christendomens barn eller såsom stadig mat för dess vuxne.» Men uppfattningen hade med tiden förändrats så, att samtliga nya medlemmar i handbokskommittén nu år 1851 voro eniga däruti, att Tengströms förslag ej kunde utgöra grunden för den nya handboksrevisionen. I stället fortsatte man på den beprövade grund, som år 1693 års svenska handbok hade lagt. Härigenom bevarades åt Finlands kyrka den svenska reformationskyrkans gamla liturgiska tradition. Detta måste onekligen anses vara en vinst, i synnerhet som den så inslagna linjen



säkert bäst motsvarat det finska folkets läggning. Dessutom närmade man sig ju samma linje både i Sverige genom 1856 års handboksförslag och i Rysslands lutherska församlingar genom 1834 och 1835 års handbok, som även den anslöt sig närmare den gamla svenska handboken.

Rosenqvist har på ett mycket förtjänstfullt sätt utfört sitt arbete, som krävt mycken omsorg och flit. Hans värdefulla bok bjuder på rikt, förut opublicerat material, då det gäller att jämföra den liturgiska utvecklingen i Sverige och Finland. Stundom har man dock det intrycket, att onödigt mycket detaljmaterial medtagits och att framställningen hade vunnit genom en större koncentration. Då Rosenqvist nu belyst det liturgiska arbetet i Finland till år 1850, emotser man med stort intresse fortsättningen på verket, som i sin helhet kommer att utgöra en fullständig historia av den liturgiska utvecklingen i Finland efter landets skilsmässa från Sverige.

ALEKSI LEHTONEN.

EVELYN UNDERHILL: *Worship. London, Nisbet & Co, 1936; 350 sid. (10 sh. 6 d.).*

Under det sista årtiondet har litteraturen om gudstjänslivet fått många värdefulla tillskott. Strassburgprofessorn R. Will började 1926 utgivandet av sitt monumentala arbete *Le Culte*. Detta har fullföljts i tre mäktiga volymer, men hittills föga uppmärksamrats i nordisk litteratur. Man kan känna sig något undersam inför den starkt systematiserande behandlingen av ämnet, men författarens lärdom och materialets rikedom inger den största respekt. Inom den tyska kyrkan ha andra frågor än liturgiska stått i förgrunden. Dock har den nyväckta hänförelsen för ordets förkunnelse medfört ett ökat intresse även för denna sida av gudstjänsten, varom t. ex. Trillhaas' här tidigare anmälda homiletik vittnar. Huvudparten av produktionen faller dock på det engelska språkområdet, och därvid kan man, som i en anmälan i *Kvartalskriftens* första häfte för i år påpekats, konstatera ett ökat intresse för liturgiska frågor även inom frikyrkorna och Skottlands presbyterianska kyrka. Som ett anglikanskt motstycke till Maxwell's där anmälda bok kan man kanske betrakta ett nyutkommet arbete av O. Hardman, *A History of Christian Worship*, som icke varit mig tillgängligt, men som av en anmälan att döma ger en god sammanfattning av gudstjänstens utveckling.

Miss Evelyn Underhill avser icke att öka antalet av dylika översikter. Hon vill snarare ge en religiös analys av gudstjänstens innebörd och

olika huvudformer: »My object has been rather to explore those primary realities of man's relation to God which our devotional action is intended to express.» Hon medför från de tidigare arbeten över mystiken, som gjort hennes namn känt, särskilda förutsättningar för en sådan uppgift. Hon äger en ganska enastående förtrogenhet med de stora mystikernas skrifter och ett fint sinne för det kristna andaktslivets nyanser. Till sin kyrkliga inställning är hon anglikan, av måttfull anglo-katolsk typ. Men hennes religiösa uppfattning har tydligen i hög grad bestämts av hennes lärjungeskap till baron F. von Hügel. Ingen författare citeras oftare i denna bok än denne store katolske tänkare och teolog, som brukat räknas som en av modernismens främsta representanter, ehuru han själv städse tog avstånd från dennas ytterligheter. Man igenkänner hos miss Underhill icke blott von Hügel's vittfamnande förståelse för alla det religiösa livets uttryck, utan också flera av hans älsklingsuttryck.

Framställningen utgår från en undersökning av gudstjänstens väsen, eller snarare från en utveckling av den definition av gudstjänsten, som genomföres i hela boken: »Worship, in all its grades and kinds, is the response of the creature to the Eternal.» De följande kapitlen handla om gudstjänstens olika element och grundformer: »Ritual and symbol»; »Sacrament and sacrifice». Det hör med till den grunduppfattning, som präglar arbetet, att de symboliska uttrycken, riter och sakrament ställas i förgrunden, och att nödvändigheten av materiella vehiklar för andaktslivet starkt betonas. Men icke minst betonas offret : »Worship, the response of the human creature to the Divine, is summed up in sacrifice.» Den framställning av offertanken i gudstjänsten, som ges i flera olika sammanhang, kan ge anledning till åtskilliga reflektioner. Så som den här fördjupas, är den förvisso icke åtkomlig för de vanliga protestantiska invändningarna, men knappast har å andra sidan förf. fattat hela djupet i den protestantiska teologiens ömtålighet på denna punkt. Den fortsatta undersökningen av gudstjänstslivets grundformer rymmer många fina iakttagelser och visar en djup förtrogenhet med ämnet. Denna avdelning når sin höjdpunkt i behandlingen av nattvarden. Denna tar framför allt sikte på »the Eucharist» som det kristna gudstjänstlivets medelpunkt och utför, hur den heliga handlingen har en förmåga som ingen annan liturgisk form att svara mot olika religiösa behov. Som väsentliga moment i denna handling behandlas: 1) Tillbedjan och tacksägelse; 2) det historiska elementet, korsåminnelsen; 3) oblationen och conse-

krationen; 4) kyrkans böner i samband med oblationen; 5) »the mystery of Divine Presence»; 6) »the food of Eternal Life». Vad man här saknar är en mer energisk konfrontation med de kritiska problemen ifråga om nattvardens uppkomst och ursprungliga innebörd. Visserligen är det sant, att varje försök att framkonstruera en normativ urtyp lätt leder till ensidig förträngning, men en djupplöjande undersökning kan dock icke undgå att i evangeliet finna en norm, efter vilken kultens senare utveckling kan bedömas: i denna framställning är denna synpunkt alltför mycket undanträngd, och förf. synes bedöma de historiskt givna kultformerna allenast efter deras förmåga att tjäna andaktslivet.

Bokens första, principiella del avslutas med en framställning av »the principles of personal worship». Här präglas framställningen i väl hög grad av tankegångar och uttryckssätt från mystikens värld. Det talas om »the union of the created spirit with the uncreated God», som sker i »this deep ground of our metaphysical being (or 'apex' or 'fine point of the spirit')» och som är det personliga andaktslivets mål. Det talas om »the ascents of the loving spirit in pure acts of adoration», om »the pure intuition of the absolutes». Här framträder det tydligt, i hur hög grad miss Underhill's hela tanke och uttrycksvärld hämtat sin näring från de katolska mystikerna, samtidigt som hon icke är blind för deras överdrifter och söker gardera sig mot deras förvillelser. Det ligger kanske mer av ett avståndstagande än hon själv inser i följande definition: »Understood in the deepest sense personal worship is man's return-movement of charity to the inciting Charity of God.»

En luthersk läsare, som finner åtskilliga anledningar att sätta frågetecken i den principiella framställningen och står något undrande inför det mystiska tungotalandet, har kanske på det hela större behållning av den senare delens framställning av olika gudstjänsttyper, begynnande med judendomen, fortsättande över fornkyrkan, österländsk och västerländsk katolicism till luthersk, reformert och anglikansk kult. De karakteristiker, som här ges, äro fint och kunnigt tecknade och ge en mera levande bild av de framställda huvudtyperna än de gängse handböcker, där detaljernas mångfald lätt skymmer den levande verkligheten. Förf. visar här sin sällsynta förmåga av sympatisk inlevelse, som måhända endast kunnat vinnas genom det avstående från kritisk och teologisk värdering, som annars ter sig som en brist. Hon är fullt medveten om att hon här har att bereda sig på kritik från olika håll.

En protestantisk läsare kan förvisso icke undgå att förvåna sig över hennes förståelsefulla tolerans gentemot t. ex. den romerska kyrkans Mariakult — vars delvis vidskepliga överdrifter icke få bortskymma »the deep spiritual truth which it enshrines». Hon finner också ord till försvar för den senare romerska mässfromheten och för kulten av det reserverade sakramentet. Men å andra sidan förnekar sig ingalunda hennes fina sensorium för det andliga livets uttrycksformer, då hon kommer till de protestantiska gudstjänsttyperna. Luthersk kult känner hon förnämligast dels genom min bok om nattvarden i dess engelska bearbetning, dels genom egen iakttagelse av gudstjänsten i en norsk landskyrka, av vars »touching simplicity and homeliness» hon ger en vacker teckning. Men då hon sammanfattar sitt omdöme om lutherskt gudstjänstliv i den mångtydiga termen »humanistic», så kan en luthersk kristen svårligen acceptera en sådan karakteristik.

Av särskilt intresse är den kortfattade teckningen av anglikansk kult. Man finner här visserligen en naturlig tendens att något överbetona kontinuiteten mellan tiden före och efter reformationen, ehuru framställningen är underbyggd med fina och kunniga iakttagelser. Fängslande är särskilt jämförelsen mellan den medeltida mystikern Richard Rolle med hans för all institutionell kyrklighet ganska främmande individualism och bröderna Wesley's djupt sakramentala fromhet: gemensamt för båda är den kristocentriska inställningen och den evangeliska nitälskan för själarnas välfärd, men metodisterna framstå i flera avseenden som mera katolska än eremiten från Yorkshire. Behandlingen präglas av djup sympati med den kultförnyelse, som blivit en frukt av Oxfordrörelsen, men blicken riktas från dennas yttre sida till de djupast verk samma faktorerna: förf. dröjer särskilt vid återupptäckten av det inre livets verkligheter. För den extrema anglo-katolicismens överdrifter har hon ingen sympati, men hon förbiser måhända, att dessa ofta motiveras just därmed, att de visat sig tjäna andakten och det inre livets vård, och att deras utveckling är en frukt just av ett tänkesätt, som står hennes eget mycket nära. Den sobra typ av en engelsk katolicism, som svarar mot hennes smak, behöver till sitt försvar mot överdrifter och smaklöshet just en sådan kritisk princip för kristet gudstjänstliv, som förf. — till synes av princip — icke velat uppställa.

Men till sist måste det understrykas, att miss Underhill skänkt oss en fin och värdefull, delvis fängslande bok, som skänker den uppmärksamme och kritiske läsaren rik behållning.

YNGVE BRILIOTH.

## EN BESLAGTAGEN BOK.

OTTO DIBELIUS und MARTIN NIEMÖLLER: *Wir rufen Deutschland zu Gott. Berlin 1937, Verlag von Martin Warneck. III Sid.*

Det är ett tidsdokument av ganska gripande art från den stora uppgörelsen mellan kristendomen och de antikristliga rörelserna, som med alltjämt stegrad intensitet pågår i våra dagars Tyskland. Inför det målmedvetna och på bred front pågående avkristningsarbetet och i känsla av det ansvar som i detta läge påvilar kyrkan ha här tvenne av den tyska evangeliska kyrkans mest bemärkta män, den under kyrkostridens första dagar från sitt ämbete avlägsnade Generalsuperintendenten Otto Dibelius och den icke mindre kände Pfarrer Martin Niemöller i Dahlem, gemensamt tagit till orda. Av allt att döma hade denna skrift haft de största förutsättningar att bli hörd i vida kretsar i Tyskland. Under första veckan såldes den i omkring 13,000 exemplar. Men då kom det statliga ingripandet. Såsom farlig för den samhälleliga ordningen blev boken förbjuden och återstoden av upplagan beslagtagn.

Vad innehåller då denna »samhällsfarliga» bok? Den begynner med att peka på den andliga oro, som råder icke blott i Tyskland, utan i vår andliga värld överhuvud. Hela kristenheten befinner sig i en ödestimma, i en tid som kräver avgörelse. Inför denna avgörelse hjälper det icke med en allmän religiositet. »Gud är icke den obekante, som vi måste ana i natur och blod och historia. Han är den Gud som har uppenbarat sig. Hans uppenbarelse heter Jesus Kristus. I ingen annan finnes frälsning.» Varje gudstro, som ej bygger på Guds själv-uppenbarelse i Kristus, är haltlös. Den är blott en den mänskliga fantasiens önskedröm, just såsom Feuerbach menade. I själva verket är det intet annat än detta man uppnår, då man tror på en »artgemässen Gott», som yttrar sig i det egna »blodet». Vad allt kommer an på är till sist, att kyrkan förblir kyrka och ej ger sig i någon främmande tjänst. Hennes uppdrag är att förkunna evangeliet, detta och intet annat. Men därför är det också nödvändigt, att hon får frihet att utföra detta sitt uppdrag. Men därav följer då ock, »att staten måste avstå från att själv vilja vara kyrka och att proklamera en egen religion». Även det tyska folket behöver evangelium sådant som det är. Det behöver Jesus Kristus. Här ligger kyrkans uppgift. En kyrka, som sviker denna uppgift, och förkunnar något annat, som anses mera tidsenligt eller artenligt, saknar existensberättigande. Det är härom

kampen för närvarande står. »Denn es geht dabei um die Entscheidung, ob die Kirche den wirklichen Gott verkündigt, der seinen eigenen Willen hat, seine eigenen Wege geht und sein eigenes Wort redet, oder ob sie einen Gott menschlicher Illusionen predigt, mit dem der Mensch umspringen kann nach eignem Belieben. In diesem Kampf gibt es kein Kompromiss.»

Att en bok sådan som den här anmälda ej får läsas i Tyskland, är det mest ovedersägliga bevis på den tyska statsmaktens kristendomsfientliga inställning och på det andliga tyranni, som råder i Tyskland av idag. Propagandan söker övertyga oss om att kyrkan äger sin fulla frihet. Men *gärningarna* tala ett alltför tydligt språk i motsatt riktning.

ANDERS NYGREN.

# D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

## EROS OCH AGAPE.

NÅGRA VÄRDEPSYKOLOGISKA RANDANMÄRKNINGAR TILL  
PROFESSOR NYGRENS ARBETE.

I sin storstilade undersökning av den kristna kärlekstanken utgår professor Nygren från en tämligen populärt avgränsad distinktion mellan begreppen eros och agape, vars hållbarhet han icke närmare prövar. Att hans synpunkter visat sig fruktbarande vid konfrontationen med den kristna idéhistorien bevisar icke utan vidare, att utgångspunkten är oanfäktbar. Det är ingen lust att vilja helt rasera det stolta byggnadsverket, som gett anledning till efterföljande anmärkningar, men väl en övertygelse om att en filosofisk grundförstärkning är högeligen av nöden för dess framtida bestånd. I detta syfte ville jag här peka på några framträdande brister i den grundläggande begreppsutredningen.

När prof. Nygren i första delen av sitt arbete söker bestämma agapes begrepp till skillnad från eros, så sker det huvudsakligen genom följande distinktioner (s. 49 ff.). Agape är till skillnad från eros »spontan och omotiverad». Den motiverade kärleken är enligt kristendomen mänsklig, den spontana och omotiverade däremot gudomlig. Agape är »värdeindifferent»; varje tanke på värdering över huvud måste förklaras som förfelad, då den uppträder i sammanhang med gudsgemenskapen. Först när varje tanke på föremålets värde är utplånad, vet man, vad agape är. Agape är »värdeskapande»: den gudomliga kärleken älskar icke det som redan i sig självt är värt kärlek, utan tvärt om: vad som i sig självt icke har något värde, får just därigenom, att det blir föremål för den gudomliga kärleken, sitt värde. Agape konstaterar icke värde utan skapar värde.

Uppgiften blir här att undersöka, huruvida prof. Nygrens bestämningar av agape i dess motsats till eros verkligen förmå ge en motsägelsefri bild av den gudomliga kärlekens väsen till skillnad från alla andra slag av kärlek. Vi utgå därvid i två punkter från prof. Nygrens positiva bestämningar av agape såsom dels spontan och omotiverad, dels värdeskapande och värdeindifferent, i en tredje från hans syn på eros såsom den egocentriska kärleken. I de båda förra punkterna är problemet: är den så bestämda kärleken något specifikt gudomligt? I den senare är frågan: är den så bestämda kärleken något för människan »naturligt»?

### 1. *Den spontana och omotiverade kärleken.*

Spontan kärlek och motiverad kärlek inställas av Nygren i motsatsen gudomlig — mänsklig. Den omotiverade kärleken anses med

andra ord helt och hållet tillhöra uppenbarelsens sfär — medan den motiverade anses såsom någonting fullt naturligt, som ej behöver närmare förklaras.

Vi komma under de följande punkterna till frågan om motivets art. Vi antaga emellertid, att det här icke är fråga om en sådan theologia gloriae som att undersöka Guds egna motiv, resp. brist på motiv, utan frågan gäller givetvis en undersökning av den gudomliga kärlekens art sådan denna framstår hos människor, som blivit indragna i agapes livssfär. Bildar då denna en emot all naturlig livsföring klart avgränsad ny upplevelseart? Denna fråga vilja vi i detta sammanhang icke gå in på, vi nöja oss med att konstatera, att de av prof. Nygren valda termerna för att bestämma detta specifikt kristna äro så långt ifrån att uttrycka något supranaturalt, att de fast mera närmast karakterisera det mest naturliga hos oss: det ohämmade instinktlivet. När vi utan att tänka på följderna endast lyda våra naturliga instinkter, då handla vi om någonsin »spontant och omotiverat» (vilket givetvis icke är liktydigt med ändamålslost, men ändamålet är satt av en oss utomstående vilja och ingår ej som motiv i vårt handlande). Djurens handlingar fylla alltså framför allt kvalifikationerna för att betecknas som agape. Kattens lek med råttan och barnets diande vid modersbrösten — går det icke spontant och omotiverat? Och om också den mänskliga eros i egentlig mening alltid skulle vara besudlad med den egocentricitet, som skalden uttryckt med orden: »Vart band är själviskt, som hjärtat binder; den kyss som bränner på brudens kinder . . . », så må man dock fråga sig, om detta gäller även »den kärlek som intill döden, står oförändrad i alla öden» — moderskärleken. Eller skulle det verkliga vara så, att modern först överväger, om det lönar sig att älska barnet, innan hon besluter sig för att göra det? Konstaterar hon ett värde hos den skrikande köttmassan — eller skapar hon icke snarare genom sin kärlek ett värde, som ingen annan är i stånd att till fullo kunna konstatera såsom något objektivt? Moderskärleken synes sålunda i varje fall fylla fordringarna för att bli betraktad som agape. Men har det måne varit prof. Nygrens mening att räkna den dit?

Vi komma längre fram åter in på frågan om det kristna och det naturliga. Prof. Nygrens definition av agape som spontan och omotiverad ställer den i analogi med människans naturliga böjelser och i kontrast mot Kants sedliga vilja, som hävdar sig just i strid mot de naturliga böjelserna. I detta hänseende är Nygrens agapetanke antiidealismisk. Men denna antiidealism höjer sig icke eo ipso över naturalismen. Något specifikt gudomligt är icke utsagt därmed, att agape är spontan och omotiverad.

## 2. *Den värdeindifferentia men värdeskapande kärleken.*

Antiidealismisk är också teorien om kärleken såsom värdeskapande. Denna tanke passar även förträffligt i en naturalistisk ram. Den innebär ju nämligen ingenting annat än ett förnekande av värdenas objektivitet: vi älska något, icke därför att det är gott, utan gott blir det, eme-



dan vi älska det. Enligt denna åskådning är värderingen en funktion av driften. Det är visserligen egendomligt, att kärleken kallas på en gång värdeindifferent och värdeskapande. I vilket avseende är den värdeskapande kärleken indifferent? Den bestämmer ju själv suveränt över värdena, visserligen indifferent gent emot andras bestämningar av samma sak. Men prof. Nygren menar: indifferent gent emot den *objektivt giltiga* värderingen. Vad som menas med objektivt giltig värdering och vad en sådan förutsätter, har han dock icke på något sätt analyserat. Men därför att kärleken icke är beroende av andras sätt att värdera eller av en till äventyrs förefintlig objektiv värdering, kan man väl knappast säga att den är värdeindifferent. Kan jag vara indifferent gent emot vad jag själv skapar? Det blir detsamma som att säga att målaren är färgindifferent — därför att han icke frågar efter vilken färg duken har, innan han börjar måla på densamma. Om prof. Nygren hade nöjt sig med att förklara att kärleken älskar det värdelösa utan att förläna det något värde, så hade satsen om den värdeindifferentia kärleken åtminstone varit *formellt* oantastlig. *Sakligt* hade problemet om det såsom objektivt ponerade värdeets grund kvarstått olöst. Men då nu kärleken tillskrives egenskapen att vara värdeskapande, så är det åtminstone för vanligt sunt förnuft svårt att fatta, att den tillika skall kunna sägas vara värdeindifferent.

I sin iver att överbjuda idealismen märker icke prof. Nygren, att han i stället — underbjuder densamma och hamnar i den krassaste naturalism. Detta är emellertid blott den ena sidan av saken. Den verkliga svårigheten och motsägelsefullheten i resonemanget kommer därav, att han *samtidigt* utgår ifrån en idealistisk förutsättning såsom något utan vidare självklart, nämligen i sitt ponerande av en objektivt giltig värdeordning. Såsom antipod till den värdeindifferentia men värdeskapande agape tänker han sig nämligen en eros, som sålunda är bestämd av objektiva värden och strävar efter att komma i besittning av dem. Det värdeindifferentia hos agape skall ju nämligen ligga däri, att den icke frågar efter vad som *i sig självt* är värdefullt. Då agape i stället själv framskapar värden, måste vi tydligen skilja mellan två slag av sådana, nämligen dels värden, som vila i sig själva, dels värden, som härröra från en skapelse av agape. Men huru skall ett värde kunna vila i sig självt? Denna viktiga fråga ställes aldrig. Det objektiva värdet skall tydligen kunna konstateras som en kvalitet hos objektet, och detta konstaterande måste i eros-kärleken *föregå* kärleksakten, eftersom den senare skall motiveras av det förra. Eros-älskaren måste först konstatera: detta är värdefullt, innan han beslutar sig för att älska. Ställer man nu frågan: för *vem* är det värdefullt, eftersom det bör älskas av mig, så kan svaret ej gärna bli annat än: för *mig*, enär jag ej kan inse, varför jag skulle älska något, som vore värdefullt för en annan eller värdefullt blott för sig självt. Men därför att något är värdefullt för mig, är det givetvis icke sagt, att det måste vara något *i sig värdefullt*.

Härav kan jag nu draga två slutsatser: 1) *Antingen* är det i sig värdefulla en chimär, det finnes inga objektiva värden. Detta är den

konsekventa *naturalismens* ståndpunkt. 2) Eller också måste det i sig värdefulla såsom ett allmängiltigt värde förutsätta ett allmängiltigt värderande subjekt; det är den väg, på vilken *idealismen konsekvent leder över till teologi*. En objektiv värdeklära lär icke kunna uppställas utan att antaga ett överindividuellt subjekt för värderingen av det »i sig» värdefulla. Det i sig värdefulla är då endast en omskrivning av *det för Gud värdefulla*. Jag kan icke göra mig något begrepp om vad det i sig värdefulla skulle innebära utan att förbinda det med mitt gudsmedvetande. Som empirisk individualitet i naturalistisk mening kan jag värdera mångt och mycket såsom för mig värdefullt, som står i strid med vad mitt gudsmedvetande erkänner såsom *verkligt värde*, värde »i sig». Men jag kan icke få någon rimlig psykologisk förklaring till huru ett sådant begrepp som värde i sig kunnat uppkomma annorledes än genom ett samvetande — i samvetet — med ett överindividuellt och ändock på något sätt i mig inhererande subjekt, vari denna värdering har sin grund. Det blir dock i ty fall naturligtvis orimligt att med prof. Nygren kontrastera mot varandra *det i sig värdefulla* och *det för Gud värdefulla*, enär de i själva verket äro identiska. Får icke idealismens överindividuella värden förankras i Gud, är naturalismens slutsats ofrånkomlig: det finnes ingen möjlighet att tala om något i sig värdefullt, och kvar står endast det *för mig* i olika situationer värdefulla. Skall idealismen kunna överbjudas, vilket prof. Nygren som teolog givetvis åsyftar, så kan jag icke se någon annan väg än att påvisa dess rotlöshet utan förankring i gudsmedvetandet.

Det ligger nära till hands att antaga, att prof. Nygren i detta sammanhang icke reflekterat över frågan om »objektiva värden» i strängare mening. Han har måhända snarast tänkt på de värden, som inom vår kulturkrets *faktiskt* tämligen allmänt eftersträvas. Han torde ha utgått från föreställningen om en mera vagt fattad kollektivvärdering, i vilken även moraliskt och religiöst färgade ferment ingå. Enstaka religiösa genier visa sig ha ett annat sätt att värdera än den stora massan — skulle då icke detta i allra högsta grad vara fallet med Gud själv? Deras kärlek är större, därför upptäcka eller »skapa» de värden, där ingen annan kan finna några sådana — alltså, sådana är även Gud. Mot en sådan bakgrund skulle jag kunna förstå prof. Nygrens syn på Guds agape såsom något nytt, som bryter mot och revolutionerar vår borgerliga genomsnittsmoral. Nu kan man naturligtvis, om man har lust, uttrycka detta så, att Gud älskar i strid mot de »verkliga», d. v. s. allmänt omfattade värdena, men då har man upphöjt den empiriska människan till värdenas norm i stället för Gud. Det är svårt att förstå, att detta skulle vara att »ge Gudi äran». Om Guds värdering är en annan än vår värdering, göra vi då icke Gud större ära med att erkänna hans värdering som den riktiga, den normgivande? Är det icke, om jag får tala efter människosätt, Guds värdering och Guds värden jag som människa bör eftersträva att upptäcka och komma i samklang med? Jag vill minnas att Augustinus beskrivit det äktkristna sinnelaget såsom innebärande en konformitet med Jesu sätt att värdera:

att uthärda vad han uthärdade och förakta vad han föraktade. Jesus = människan med den normala värderingsfunktionen — är icke detta en kristologi så god som någon? När jag hör Jesus framställa liknelsen om den förlorade sonen, så tänker jag mig att denne son från borgerligt moralisk synpunkt icke var så mycket värd men att Gud Fader såg saken på ett annat sätt och att han hade rätt däri. Men stundom kan det ha sina svårigheter att avgöra, huruvida en värdering är sund eller icke. Med rationella grunder går det i varje fall icke. När Tor Andr  i *Mystikens psykologi* (s. 563) i motsats till den franske religionspsykologen Pacheu förklarar sig fullkomligt oberörd av den heliga Catharinas av Siena sista k rleksg rning mot den dödsdömde Nicolo Toldo, vars avhuggna huvud hon på avr ttsplatsen mottog i sina händer, så stå vi  ter inför två fullkomligt olika sätt att värdera. Vad den ene finner helgonligt, betraktar den andre som hysteri. I färre fallet visade Catharina en hög grad av agape, i det senare blott en perverterad eros. Fallet torde ådagalägga, att en klassifikation av k rleksarterna  r i hög grad beroende av bedömarens eget sätt att värdera. Att Catharina handlade i enlighet med sitt sätt att värdera, få vi väl taga för givet. Men då detta avviker från det genomsnittliga, finner den ene däri något himmelskt, den andre något hysteriskt.  ro prof. Nygrens distinktioner h r tillräckliga för att med visshet träffa ett avgörande? Jag tror det knappast. Skulle vi försöka med slagrutan »spontan och omotiverad», så torde skäl kunna anföras både för och emot. Från vår »normala» synvinkel tyckes ju denna handling förutsätta ett otroligt kraftuppb d hos en kvinna, således vara långt ifrån spontan och omotiverad. Men om nu denna kvinnas instinktliv — av godo eller ondo — var så förvandlat, att hon faktiskt kände lust vid en handling, som f r en »normal» like skulle ha varit i högsta grad motbjudande, då kan ju hennes handling ha varit helt spontan — och omotiverad? Det senare blir tydligen en annan fråga, beroende på huruvida ifrågavarande lustkänsla varit reflekterad som ett motiv för handlingen eller icke. I färre fallet kan ju möjligen även spontaneiteten sättas i fråga. Men om man nu ger sig in på dylika »motivforskningar», hur skall man då med säkerhet kunna konstatera, var ren agape föreligger? Till *formen* tyckes ju agape påminna om den naturliga instinkten, till *innehållet*  r den till äventyrs något helt annat. Hur förhåller sig egentligen det kristliga till det naturliga? Runestam har en gång tagit upp frågan i *Festskriften till Söderblom*, där han säger: »Gränsen går icke längre mellan förnuft och böjelse; den g r mitt igenom förnuftet och mitt igenom b jelsernas härskara» (s. 445). Orakelm ssiga ord, som likväl beröra ett f r etiken centralt problem, vars negligierande endast kan komma alla andra försök att bestämma kristendomens grundmotiv att hänga i luften.

Av vad som hittills anförts torde det stå klart, att prof. Nygrens positiva bestämningar av agapes väsen äro alltför vida för att kunna tjäna det avsedda ändamålet. Kanske lyckas han bättre i sin bestämning av eros såsom egocentrisk kärlek, till vilken vi nu övergå.

3. *Den egocentriska kärleken.*

Eros skall enligt prof. Nygren kännetecknas som begärande kärlek i motsats till utgivande kärlek, som människans väg till Gud i stället för Guds väg till oss, och den är slutligen en egocentrisk kärlek (s. 138 f.).

På denna punkt skall jag söka fatta mig jämförelsevis kort. Jag skall icke ge mig in på frågan huruvida en absolut osjälvisk kärlek är tänkbar eller icke. Sådana diskussioner äro fullkomligt hopplösa, så länge man icke kommit fram till en klar distinktion mellan självet och jaget eller till ett bejakande av paradoxen, att absolut självuppföring kan vara lika med absolut självhävdelse.

Jag skall endast ett ögonblick stanna inför begreppet »egocentrisk kärlek» och den realitet, som kan ligga bakom detta. Såvitt jag förstår, måste det betyda detsamma som Luther menade med att vara »inkrökt i sig själv», *incurvatus in se*. Man är ur stånd att värdera ett objekt utan att dess referens till jaget är på något sätt medtänkt. Det primära värdet är i detta fall det egna jaget, och allting annat blir värdefullt endast såsom *medel* för jagets självhävdelse eller njutning. Som jag i min avhandling *Den religiösa funktionen i människosjälen* (s. 51—55) med stöd av Kuno Mittenzwey och Max Scheler sökt visa, är detta sätt att värdera att betrakta som en neurotisk perversion, visserligen endast av alltför vanlig art. Må vara, att den rent av skulle kunna identifieras med arvsynden och sålunda nästan kunna betraktas som något för människan under jordelivets villkor »normalt». Men jag är mycket betänksam mot att identifiera den egocentriska kärleken med eros, allrahelst om däri skall inläggas betydelsen av riktning på objektiva, d. v. s. gudomligt grundade värden. Ty i sådant fall måste ju, såsom ovan ådagalagts, eros fastmera betraktas som en yttring av en *justitia originalis*, ett ursprungligt samvetande och samvärderande med Gud som de objektiva värdenas källa och ursprung.

Som resultat av nu framställda granskning synes ju närmast framgå, att prof. Nygrens skenbart så utomordentligt klara uppläggning av begreppen eros och agape snarare synes vara ägnad att förvirra än att klarlägga de båda termernas innebörd. Men i den mån arbetet varit ägnat att uppspåra den egocentriska tendensen i det kristna fromhetslivets historia, har det säkerligen icke varit förgäves. Den religiösa egoismens historia är ännu oskriven. Att identifiera den med den religiösa eros' historia förefaller mig dock oberättigat, även med all uppskattning av agapedraget såsom något för kristendomen utmärkande. Jag tar härvid termerna i den betydelse, vari de användas av L. Grünhut, nämligen eros såsom väsenskärlek och agape som personkärlek (jämför *Svensk Kyrkotidning* n:r 47/1936, s. 812 ff.). Som praktiskt verksam präst vågar jag icke ens tänka på den förvirring, som skulle uppstå i sinnena, om prästerna enligt prof. Nygrens teologi skulle börja utdöma vad Jesus kallar det yppersta och främsta budet i lagen som ett uttryck för underkristen erosfromhet.

IVAR ALM.

## SVAR.

Beträffande mitt arbete »Den kristna kärlekstanken genom tiderna» fällde en recensent (i »Svensk Tidskrift» 1937, sid. 146) det yttrandet, att det inom den dogmhistoriska och systematiska forskningen säkerligen på visst håll skulle komma att betraktas som halvt kanoniskt, på annat håll åter bli till ett tecken som skall bliva motsagt. Det vore beklagligt, om denna förmodan skulle gå i uppfyllelse. Ty det finns knappast något, som kan mer fördärva en vetenskaplig diskussion än om den förvandlas till en partifråga med det för dylika frågor karakteristiska oreserverade känslö- och viljemässiga ställningstagandet för och emot. För den som har intresse för det sakliga klarläggandet av ett betydelsefullt sammanhang är det lika litet önskvärt att få oreserverade anhängare som oreserverade motståndare. Strängt taget höra kategorierna anhängare och motståndare icke hemma på vetenskapens område. Det enda värdefulla där är samarbete på gemensamma sakliga uppgifter. Och då kan understundom just kritiken vara det mest positivt befordrande. Det är ju icke teorien som sådan som intresserar oss, utan teorien i den mån den troget kan återge en viss verklighet. Om kritiken då kan påvisa vissa svagheter i en framställd teori, blir detta en hjälp att komma verkligheten närmare, eventuellt en anledning att förfina teorien eller ock att uppge den till förmån för en annan teori, som visar sig bättre kunna komma till rätta med verkligheten.

Med tillfredsställelse må därför konstateras, att D:r Ivar Alm i sina ovanstående »randanmärkingar» varken vill framträda såsom oreserverad anhängare eller oreserverad motståndare till mitt arbete. Hans uppfattning tar sig fastmer uttryck i yrkandet på en »filosofisk grundförstärkning». Min uppgift skulle alltså i detta läge närmast bestå i tvenne ting: dels att med hjälp av den framställda kritiken granska de svaga punkterna i min framställning, dels att tillse vad som vore att åtgöra i och för den föreslagna »grundförstärkningen».

Går man i detta syfte till ovanstående »värdepsykologiska randanmärkingar», upptäcker man emellertid snart nog, att därifrån ej kan påräknas någon sådan hjälp och ledning. D:r Alms framställning visar sig nämligen i sin helhet vila på en fatal missuppfattning av min undersöknings innebörd, vilket gör att hans resonemang från början till slut gå fullständigt på sidan om saken. Vari består då denna grundläggande falska förutsättning? Vi behöva icke göra oss mödan att framanalysera den ur de gjorda uttalandena. Den ligger där öppet och oförtäckt inför våra blickar. D:r Alm har själv uttryckligen formulerat den. Alldeles vid början av sin behandling av frågan om den gudomliga kärlekens spontana och »omotiverade» art säger han nämligen: »Vi antaga emellertid, att det här icke är fråga om en sådan theologia gloriae som att undersöka Guds egna motiv, resp. brist på motiv, utan frågan gäller givetvis en undersökning av den gudomliga kärlekens art sådan denna framstår hos människor, som blivit indragna i agapes livssfär» (sid. 297). Det är religionspsykologen Alm, som

här talar. Genom långvarig sysselsättning med psykologiska problem har den psykologiska frågeställningen gått honom så i blodet, att han icke längre har sinne för betraktelsesätt som behärskas av andra synpunkter, utan helt ovillkorligt omtolkar dessa andra frågeställningar som om de »givetvis» måste vara psykologiskt menade. Häremot måste nu fastslås: den uppgift som jag ställt mig är icke en psykologisk, utan en teologisk uppgift. Vid utredningen av agapetankens innebörd är det *givetvis* fråga om Guds egen kärlek och dennas art, men däremot icke primärt fråga om »en undersökning av den gudomliga kärlekens art sådan denna framstår hos människor, som blivit indragna i agapes livssfär». På denna punkt trodde jag, att min bok hade lämnat tillräckligt tydligt besked, så att en dylik missuppfattning skulle vara utesluten. Agapetanken i pregnant mening är en Nya testamentets skapelse. Vill man vinna klarhet över dess innebörd, måste man därför i första rummet gå till Nya testamentet. Men där möter agape just såsom Guds egen kärlek, uppenbarad i Kristus.

Som var och en märker, är det här fråga om två fullkomligt skilda sätt att tala om Guds kärlek. För mig har utgångspunkten varit att rätt och slätt söka klargöra, i vilken mening Nya testamentet talar om Guds kärlek. Sålunda har jag t. ex. haft att framställa, huru Paulus vid Kristi kors ser den högsta manifestationen av Guds kärlek och huru denna kärlek där avslöjar sig såsom en spontan och av vår beskaffenhet icke motiverad kärlek. Enligt Paulus bör man, för att tala rätt om Guds kärlek, ta sin utgångspunkt i Guds gärning vid Kristi kors. Guds kärlek framträder såsom korsets agape. D:r Alm förordar ett annat tillvägagångssätt. Enligt honom bör man ta sin utgångspunkt i iakttagelsen av det mänskliga själslivet. Påträffa vi där hos några människor en kärlek av så egenartad natur, att vi om den kunna säga, att den bildar »en emot all naturlig livsföring klart avgränsad ny upplevelseart»? Från denna utgångspunkt skall man alltså få möjlighet att tala om en »supranatural», gudomlig kärlek och bestämma dess art.

I detta sammanhang kan jag icke underlåta att påtala det terminologiska missbruk, till vilket D:r Alm gör sig skyldig, då han använder den från Luther hämtade termen »theologia gloriae». Det är något karakteristiskt för den medeltida teologien, att den från vissa iakttagelser rörande det mänskliga själslivets och världens beskaffenhet vill höja sig upp till kännedom om Gud. Alla dylika försök att »klättra upp till det gudomliga majestätet» avvisar Luther. Det är en falsk teologi, en »theologia gloriae». Gud känna vi endast och allenast därigenom att han kommit till oss i Kristus. Vid Kristi kors har han uppenbarat sin kärlek. Därför finns det endast *en* sann teologi: »theologia crucis». Men vad mening få under sådana förhållanden D:r Alms ord: »Vi antaga, att det här icke är fråga om en sådan theologia gloriae som att undersöka Guds egna motiv, resp. brist på motiv, utan frågan gäller givetvis en undersökning av den gudomliga kärlekens art sådan denna framstår hos människor, som blivit indragna i agapes

livssfär»? Det tillvägagångssätt, som han här anbefaller, är ju just detsamma som det Luther avvisar såsom en falsk »theologia gloriae». Det går verkligen icke för sig, att på detta sätt vårdslöst slänga med termerna, så att de än betyda en sak, än raka motsatsen. Att D:r Alm råkat ut för denna omkastning av termernas betydelse hos Luther, torde ha sin grund däri att han överhuvud taget icke räknar med den art av teologi, som Luther kallar theologia crucis, den på Guds uppenbarelse i Kristus grundade teologien. Kvar står för honom alltså blott alternativet: *antingen* en spekulativ teologi, som fritt spekulerar över Guds väsen, *eller* en psykologisk teologi, som via det mänskliga själslivet stiger upp till Gud. Det är då lätt att förstå, att han fattat Luthers ord om theologia gloriae såsom riktat blott emot den rent spekulativa teologien. Det har undgått honom, att det i lika mån vänder sig mot hans egen psykologiska teologi.

När nu D:r Alm söker tolka mitt arbete med utgångspunkt från denna sin psykologiska uppfattning, så är det icke underligt, att mycket i detsamma kommer att te sig ganska egendomligt och obegripligt. Snarare kan man förvåna sig över att han lyckats finna så pass mycket mening i min framställning som han verkligen gjort. För egen del skulle jag under samma förutsättningar knappast finna någon som helst mening i mitt arbete. Men detta vill med andra ord säga, att D:r Alms resonemang såsom byggande på denna falska förutsättning totalt kommer att sakna relation till min framställning.

Egentligen skulle jag kunna sätta punkt här. När man väl kommit till insikt om den Almska framställningens πρώτον ψεύδος, så följa de övriga felen av sig själva därur. Att punkt för punkt tillbakavisa dem vore därför en både överflödig och ovanlig handling, då däri-genom intrycket skulle väckas, att D:r Alms resonemang från början till slut vore en väpnad av fel och meningslösheter, under det att det i själva verket blott är fråga om konsekvenser av ett vid utgångspunkten begånget kardinalfel. Då emellertid vissa utsagor lätt kunna framkalla en falsk bild av min uppfattning, måste jag i det följande helt kort dröja vid ett par huvudpunkter.

1. Det här sagda gäller emellertid icke den första punkten. Här möter oss nämligen ett tankefel, som är fullkomligt fristående i förhållande till den ovan omtalade grundläggande missuppfattningen. Gentemot mitt framhållande av att agape i Nya testamentet framställes såsom spontan kärlek, genmäler D:r Alm: kattens lek med råttan är också spontan; alltså är kattens lek med råttan agape. — Det är överraskande, att den som reser kravet på en »filosofisk grundförstårkning» kan göra sig skyldig till ett så elementärt felslut. Människan har två ögon; även katten har två ögon; men därav följer dock icke, att katten är en människa.

2. Hela partiet om »Den värdeindifferent men värdeskapande kärleken» är ett enda stort missförstånd. Med termen »värdeindifferent» skall uttryckas, att själva värdekategorien ej är användbar i detta

sammanhang. Detta oaktat använder D:r Alm just värdekategorien för att tolka min uppfattning, och ordar mycket ur egen fatatur om »objektiva värden»; men samtidigt ger han skenet av att detta skulle återge min mening: »Prof. Nygren menar: indifferent gent emot den *objektivt giltiga* värderingen.» — Nej, det menar jag alls icke. Och något längre fram yttrar D:r Alm: »Det blir dock i ty fall naturligtvis orimligt att med prof. Nygren kontrastera mot varandra *det i sig värdefulla* och *det för Gud värdefulla*» (sid. 298 f.). Också detta är totalt gripet ur luften. Jag har aldrig kontrasterat dessa mot varandra, icke *kunnat* kontrastera dem, alldenstund jag varken talat om det ena eller det andra: 1. det i sig värdefulla eller det objektiva värdet har jag icke talat om, emedan det, såsom jag annorstädes påvisat, blott är en metafysisk dimbildning; 2. om »det för Gud värdefulla» har jag icke talat, då det just är en av grundtankarna i min framställning, att det vid talet om Guds kärlek *icke* är fråga om »det för Gud värdefulla».

3. Av det anförda framgår ock, att jag ej kan erkänna D:r Alms alternativ: naturalism—idealism som konsekvent leder över till teologi. Och när han vidare tillfogar: »Skall idealismen kunna överbjudas, vilket prof. Nygren som teolog givetvis åsyftar, så kan jag icke se någon annan väg än att påvisa dess rotlöshet utan förankring i gudsmedvetandet» — så måste jag på det bestämdaste tillbakavisa denna sats. Jag har ingen åstundan och icke heller någon möjlighet att överbjuda idealismen. Trappstegskonstruktionen naturalism—idealism—kristendom saknar för mig varje intresse. Problemet om idealismens överbjudande överlämnar jag helt åt D:r Alm och hans »*theologia gloriae*», där det har sin rätta hemort. Beträffande min ställning till idealismen kan jag ytterligare hänvisa till min uppsats »Kristendom och idealism» i närmast föregående häfte av denna tidskrift.

4. I lika hög grad gripet ur luften är D:r Alms försök att rekonstruera min uppfattning med utgångspunkt från en »kollektivvärdering» och enstaka religiösa geniens därifrån avvikande sätt att värdera. I min bok har jag uttryckligen avvisat denna tanke. Det heter där (del I, sid. 51): »Det är icke blott så, att Jesus värderar på ett sätt som är motsatt det vedertagna och håller syndarna för 'bättre' än de rättfärdiga ... Här är det nämligen fråga om att *varje tanke på värdering överhuvud* måste förklaras såsom förfelad, då den uppträder i sammanhang med gudsgemenskapen.» Icke förty tilltror sig D:r Alm att kunna återge min uppfattning på följande sätt: »Han torde ha utgått från föreställningen om en mera vagt fattad kollektivvärdering, i vilken även moraliskt och religiöst färgade ferment ingå. Enstaka religiösa genier visa sig ha ett annat sätt att värdera än den stora massan — skulle då icke detta i allra högsta grad vara fallet med Gud själv? Deras kärlek är större, därför upptäcka eller 'skapa' de värden, där ingen annan kan finna några sådana — alltså, sådan är även Gud» (sid. 299). Då jag säger: det är *icke* fråga om en annan



värdering än den vedertagna, utan om ett avförande av allt vad värdering heter, då återgives detta som om jag hade sagt: det *är* här fråga om en annan värdering än den vedertagna. Hur skall man bära sig åt för att undgå sådana uppenbara vantolkningar, då de tydligaste och mest uttryckliga förklaringar ej respekteras? — Vad kan då vara anledningen till att D:r Alm så gör våld på min uppfattning? Återigen är det den (värde-)psykologiska inställningen, som skymmer hans blick. Min förklaring, att »varje tanke på värdering överhuvud» måste avföras, innebär ju, att frågan ställes utanför värdepsykologiens område och ej kan besvaras av densamma. Men D:r Alm, som ej vill veta av något annat än psykologi, måste då för att överhuvud få någon mening i min uppfattning antaga, att jag »torde» mena motsatsen till vad jag uttryckligen förklarat mig mena.

5. »Jesus = människan med den normala värderingsfunktionen — är icke detta en kristologi så god som någon?» frågar D:r Alm. Enligt min mening är en dylik kristologi den svagaste tänkbara, såtillvida som den knappast har någon relation till Nya testamentets Kristus. Men jag förstår ock, att saken för D:r Alm måste te sig annorlunda. Denna kristologi har ju nämligen det företrädet framför varje annan, att den helt otvunget låter sig infogas i det värdepsykologiska schemat.

6. Om någon önskar veta, vad jag menar med »motivforskning», kan jag hänvisa till min utredning därom i »Den kristna kärleks-tanken» I, sid. 8—24 samt i »Svensk teologisk kvartalskrift» 1933, sid. 38—49. Däremot har detta intet som helst att göra med de psykologiska funderingar, som D:r Alm under namn av »motivforskningar» (märk pluralformen!) anställer över vilket motiv som kunnat driva Catharina av Siena att i sina händer mottaga Nicolo Toldos avhuggna huvud (sid. 300).

7. Sin kulmen nå D:r Alms frihandskonstruktioner i själva slutorden. Här upphör han att fungera som vetenskapsman och framträder i stället som »praktiskt verksam präst» — men med demagogiska åthävor. »Som praktiskt verksam präst vågar jag icke ens tänka på den förvirring som skulle uppstå i sinnena, om prästerna enligt prof. Nygrens teologi skulle börja utdöma vad Jesus kallar det yppersta och främsta budet i lagen som ett uttryck för underkristen erosfromhet.» Är D:r Alm verkligen naiv nog att tro, att jag vill utdöma budet om kärleken till Gud som underkristen erosfromhet? I motsatt fall — varför ställer han sig som om han trodde det? Varifrån har han då fått denna orimliga tanke? Uppenbarligen från mitt försök att tolka det för varje exeget välkända förhållandet, att Paulus undviker att för kärleken till Gud bruka termen *agape*. Förklaringen är enkel: Guds vid Kristi kors uppenbarade *agape* hade för honom blivit en så skakande verklighet, att han helt naturligt ryggade tillbaka för att använda samma höga ord om sin fattiga kärlek till Gud. Huru skulle jag nu enligt D:r Alms mening göra för att »undvika förvirring i sinnena»? Skulle jag förneka det påtagliga faktum, att Paulus i detta

sammanhang undviker termen agape? Eller skulle jag för de svagas skull dölja undan, vilken väldig realitet Guds agape var för Paulus? Om »underkristen erosfromhet» har jag i detta sammanhang aldrig yttrat ett ord. D:r Alms motsatta påstående kan icke längre betecknas som »dikt och sanning»; det är ren dikt. Det skulle icke ens falla mig in att förorda, att vi skulle iakttaga försiktighet med vårt svenska ord »kärlek» för vårt förhållande till Gud, såsom Paulus gör det med det grekiska agape. För oss ligger svårigheten icke däri, att Guds kärlek skulle vara en så skakande verklighet, att ordet kärlek bleve svårt att använda om vårt förhållande till Gud, utan svårigheten ligger på rakt motsatt håll: ordet »kärlek» har blivit så deprecierat, att det endast med största risk för urvattning kan användas om Guds förhållande till oss. — För att undvika »förvirring i sinnena» har jag blott ett råd att ge: skräm icke upp församlingen i onödan — framför allt icke med sanningslösa påståenden. Det skapar ej en gynnsam grundval för teologiskt samarbete.

8. Omedelbart före slutorden röjer D:r Alm grundvalen för hela sin kritik. Han skriver: »Jag tar härvid termerna i den betydelse, vari de användas av L. Grünhut, nämligen eros som väsenskärlek och agape som personkärlek». Felet i min framställning ligger alltså däri, att jag icke använt denna avgränsning som utgångspunkt för mitt arbete. Nu verkar det ju redan i och för sig överraskande, att en rent spekulativ åskådning sådan som Grünhuts, som går ut på att uppställa en »metafysisk kategorilära», skulle vara en särskilt lämplig utgångspunkt, då man vill förstå den kristna kärlekstanken genom tiderna. Låt mig blott anföra ett par exempel på huru det skulle ta sig ut att in concreto tillämpa schemat om eros som väsenskärlek och agape som personkärlek. Origenes gör gällande, att man med samma rätt kan säga: »Gud är agape» och »Gud är eros». Vad mening få dessa satser om man för eros och agape substituerar väsenskärlek och personkärlek? Av vilken anledning skulle Origenes säga, att man med samma rätt kan beteckna Gud som personkärlek och väsenskärlek? Eller vad skulle Dionysius Areopagita mena med att väsenskärleken är gudomligare än personkärleken? Han säger ju nämligen att eros är gudomligare än agape. De anförda exemplen äro redan nog för att visa vad som hade blivit följden, om jag gått tillväga så, som D:r Alm förordar. Jag hade kunnat räkna på bifall från Grünhut och D:r Alm och möjligen ytterligare från någon enstaka teolog, som anslutit sig till Grünhuts metafysik. Men i gengäld hade hela den kristna idéhistorien blivit blott en anhopning av meningslösa ord. Med den utgångspunkt jag valt i de andliga makter som gestaltat den faktiska historien framträder åter uppgörelsen mellan de olika motiven som ett högst meningsfullt och högst intressant samtal, som sträcker sig genom århundraden och årtusenden. Under sådana förhållanden borde det icke vara svårt att se, vilken av dessa båda utgångspunkter som är den rätta. Nu säger visserligen D:r Alm: »Att hans (Nygrens) synpunkter visat sig fruktbarande vid konfrontationen med den kristna idéhisto-

rien bevisar icke utan vidare, att utgångspunkten är oanfäktbar». Här måste jag erkänna, att jag icke förstår hans resonemang. Den enda verkliga legitimeringen för en distinktion, som är gjord för att förstå ett givet historiskt material, består däri, att materialet därigenom verkligen blir meningsfullt. Om jag äger en rad texter på ett för mig okänt språk och jag tror mig hava gissat innehållet i en av dem, men alla de övriga texterna under denna förutsättning bli meningslösa, så drar jag omedelbart den slutsatsen: denna tolkning kan icke vara den rätta. Lyckas jag åter finna en tolkning, som gör alla på detta språk avfattade texter meningsfulla, så säger jag: nu har jag lyckats finna den rätta tolkningen. Så ock här. Därigenom att D:r Alm synes villig medgiva, att mina synpunkter visat sig fruktbärande för förståelsen av den kristna idéhistorien har han — låt vara mot sin vilja — medgivit att den av mig valda utgångspunkten är den riktiga.

ANDERS NYGREN.