

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 10

1934

HÄFTE 4

INNEHÅLL

	Sid.
JENS NØRREGAARD: Tre Augustin-ord	315
HUGO ODEBERG: Gamla testamentet i våra dagar	328
ERNST NEWMAN: Tegnér och prästmötet i Växjö 1836	335
YNGVE BRILIOTH: Isolering och gemenskap i kyrkans liv	357

Teologisk litteratur:

WOLFGANG SCHMIDT: Die Kirche bei Irenäus, av <i>Olof Linton</i>	371
TONI SCHMID: Sveriges kristnande. Från verklighet till dikt, av <i>Yngve Brilioth</i>	376
SIGURD NORMANN: Viljefrihet og forutbestemmelse i den lutherske reformasjon inntil 1525, av <i>Gustaf Ljunggren</i>	380
Gåva och krav. Till Manfred Björkquist på hans femtioårsdag, av <i>Ragnar Bring</i>	383
JOHANNES SUNDWALL: Die Zusammensetzung des Markusevangeliums, av <i>Hugo Odeberg</i>	387
EINAR MOLLAND: Das Paulinische Euangelion, av <i>Hugo Odeberg</i> ...	390

LUND

C. W. K. GLEERUPS FÖRLAG

TRE AUGUSTIN-ORD

AV PROFESSOR JENS NØRREGAARD, KÖPENHAMN

»Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te«. Det er en Mystiker, der taler. Er det en kristelig Mystiker, eller er det en Nyplatoniker? I det mindste nogle Forskere har hævdedet, at en Nyplatoniker udmærket kunde have talt disse Ord.

»Ego Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae auctoritas commoveret« — det er aabenbart en overbevist Katolik, der har Ordet.

»Roma locuta est, causa finita est« — hvem andet end en Papalist taler saaledes?

Er virkelig alle disse tre Ord talt af en og samme Mand? Ja, de er alle af Augustin, det sidste Ord ganske vist ikke efter Ordlyden, men dog efter sin Mening. Hvorledes gaar dette til, fører de tre Ord ikke ind i helt forskellige Verdener? Vi vil betragte disse Ord noget nærmere i den Sammenhæng, i hvilken de staar.

Adolf Harnack har i sin smukke Afhandling »Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen«¹ bedre end nogen anden gjort Rede for Betydningen af Inledningskapitlet i første Bog af Konfessionerne, hvor det første Ord staar: en Forfatter af Augustins Rang, siger han, skriver ikke tilfældigt løs, naar han begynder et Skrift som Bekendelserne; han ved nøje, hvad han vil. Han har netop i dette første Kapitel in nuce givet en lille Religionsfilosofi, en Besvarelse af Spørgsmaalet, hvorledes Mennesket kommer til Gud. Som Helhed giver Harnack en meget fin Analyse af Kapitlet; det er egentlig kun med Hensyn til nogle Smaating, forekommer det mig, at der kunde foretages nogle Korrekturer. Men det er mærkeligt, at han slet ikke har draget de følgende Kapitler med ind i Undersøgelsen. Den lille Religionsfilosofi omfatter i Virkeligheden alle de første fem Kapitler — først med Kapitel 6 begynder Augustin sine »Bekendelser« i egentligste Forstand — og den har følgende Indhold:

¹ Reden und Aufsätze, Neue Folge III, S. 69 ff.

1) Hvorledes kommer man til Gud? 2) Gud og Sjælen. 3) Gud og Verden. 4) Hvorledes er Gud? 5) Hvad kan Gud være for Mennesket?

I. *Hvorledes kommer man til Gud?*

Først stilles Gud og Mennesket overfor hinanden. »Stor er du, o Herre, og saare værd at prise, stor er din Kraft og din Visdom uden Maal». Men hvad er et Menneske overfor Gud? »Mennesket vil prise dig, en ringe Del af din Skabning, Mennesket, der slæber om med sin Dødelighed, slæber om med Vidnesbyrdet om, at du staar de hovmodige imod; og dog vil Mennesket prise dig, en Del af din Skabning som det er».

Dette videreføres nu gennem de berømte Ord: »Du vækker i os Glæden ved at prise dig; ti du har skabt os til dig, og vort Hjerte er uroligt, indtil det finder Hvile i dig». I denne Sætning er paa ejendommelig Maade et nyplatonisk og et kristeligt Element smeltet sammen: den iboende Uro, der af sig selv fører opad til Gud, og Guds forekommende Naade. Her er Augustins Opfattelse samlet. Der er noget i Mennesket, der peger opad, fordi det er skabt af Gud. Men dette er ikke nok. Guds Kald, Guds Handlen maa virke sammen med denne iboende Længsel, om der skal komme noget ud deraf. Det religiøse Anlæg og Aabenbaringen virker sammen.

Efter dette stiller Augustin to Spørgsmaal, der først virker en Smule skolastisk-spidsfindige: »Giv mig, Herre, at vide og forstaa, om Paakaldelsen af dig gaar forud for Lovprisningen af dig, og om man maa kende (scire) dig, førend man paakalder dig, eller maaske snarere omvendt». Ejendommeligt nok synes Augustin nu ikke i egentlig Forstand at besvare disse Spørgsmaal. Men Harnack har vist, hvorledes man faar et Svar frem, naar Kapitelet læses omhyggeligt igennem bagfra, idet man derved faar en fuldstændig Beskrivelse af Sjælens Vej til Gud.

Fra det tidligere er Forudsætningen i Mennesket underforstaaet: Mennesket har en bunden *Længsel*, en indre Uro, men denne udløses kun ved, at Gud selv bøjer sig ned til Mennesket og gør den levende. Det første er derfor *Prædikenen* om, at Guds Søn er blevet Menneske (*humanitas filii tui*). *Troen* tager imod dette Budskab, men den er ogsaa selv en Gave fra Gud (*fides, quam dedisti mihi*). Troen giver

sig Udslag i *Paakaldelse* og i en ivrigere *Søgen* efter Gud. Og den, der paakalder Gud og søger ham, *finder* ham, og den der har fundet ham, han kan virkelig *prise* ham.

Det første af de to Spørgsmaal, der var rejst, besvares da saaledes: Lovprisningen følger efter Paakaldelsen; den er det sidste, højeste Trin i Gudsforholdet. Paa sit Højdepunkt er Religionen Lovprisning af Gud. Det andet Spørgsmaal synes ikke besvaret; indirekte er det dog sket. Den, der har hørt Forkyndelsen og har troet den, han er begyndt at vide noget om Gud; men det er kun en Begyndelse. Troen fører til Paakaldelse, Paakaldelsen fører til, at man finder, d. v. s. at man faar en langt mere dybtgaaende Viden. Altsaa kan man besvare Spørgsmaalet om Forholdet mellem Kundskaben om Gud og Paakaldelsen af ham paa dobbelt Maade. Paa en Maade gaar Kundskaben forud. Men paa en anden Maade følger den efter. Dette svarer nu ejendommeligt nok til, at medens det første Spørgsmaal var stillet kun paa een Maade, var det andet rejst paa dobbelt Maade, hvori det vel er antydnet, at Svaret egentlig kunde gives paa to Maader.

II. *Gud og Sjælen*. Selve det religiøse Forhold, Paakaldelsen, rejser imidlertid de vanskeligste Problemer. Det er de Spørgsmaal, der knytter sig til Begreberne Transscendens og Immanens.

Den, der paakalder Gud, vil jo dermed bevæge Gud til at komme til sig. Men er det ikke en urimelig Tanke, at der ligesom skulde være et Sted i Mennesket, som den transscendente Gud kunde komme til, han som dog har skabt Himmelen og Jorden? Kan man virkelig tænke den Tanke, at der er noget i Mennesket, der kan rumme Gud? Mennesket er jo blot en lille Del af Guds Skabning, og kan maaske Himmelen og Jorden tilsammen rumme deres Skaber, endsige da Mennesket?

Bedre end gennem Transscendenstanken løses Problemet da maaske gennem Tanken om Guds Immanens. Er det ikke netop saaden, at det, der er til, kan rumme Gud, fordi det slet ikke vilde være til uden Gud? Men herved dukker et nyt Problem frem. Hvorfor beder et Menneske saa overhovedet om, at Gud skal komme, da det jo slet ikke vilde være til, hvis Gud ikke allerede var i det — eller rettere burde man vel sige: hvis det ikke var i Gud, han fra hvem, ved hvem og i hvem alt er.

Hvorledes kan da et Menneske paakalde Gud, naar det allerede er i ham, eller hvorfra skulde han komme? Ti man kan jo ikke gaa noget Sted hen udenfor Himmel og Jord, hvor saa Gud, der fylder Himmel og Jord, kunde bevæge sig hen.

III. Spørgsmaalet om Gud og Sjælen fører i Virkeligheden over til det andet og videre Spørgsmaal om *Gud og Verden*. Naar Gud fylder Himmel og Jord, vil det saa sige, at Himmel og Jord kan rumme ham (ren Immanens)? Eller er det saadan, at der er noget af Gud, som de ikke formaar at optage i sig (Immanens og Transscendens)? Men hvor er da det af Gud, der ikke rummes i Verden, i det skabte? Er det ikke et taabeligt Spørgsmaal? Er det ikke netop saadan, at den, der holder alle Ting sammen, han rummes selv ikke af noget? Det, der er opfyldt af Gud, bidrager jo nemlig aldeles ikke til at give Gud Stabilitet, han er ganske uafhængig af, om det brydes itu, som man sønderslaar et Kar. Naar Gud udgydes over Mennesker, betyder det jo ikke, at der sker noget med ham, men kun det, at han oprejser os og samler os. Den Side af Spørgsmaalet kan man altsaa skyde til Side. Tilbage bliver den, at Gud fylder Himmel og Jord.

Men hvorledes fylder Gud alting? Fylder han det saadan, at han nu helt er deri? Eller kan det skabte kun optage en Del af Gud? Er det saa den samme Del, de alle optager? Eller optager hver Del sin Del af Gud, de mindre en mindre Del, de større en større? Men kan man virkelig tale om mindre og større Dele i Gud? Er Forholdet ikke snarest saadan, at Gud overalt er helt til Stede, men intet skabt formaar at rumme ham helt?

Det sidste er stillet som et Spørgsmaal, men giver dog uden Tvivl den endelige Formel, hvori Augustin sammenfatter hele Spørgsmaalet om Forholdet mellem Gud og Sjælen.

IV. Men inden Augustin uddyber det sidste nærmere, rejser han selve Spørgsmaalet om Gud. *Hvad er Gud?* Det besvares først rent religiøst. Hvad er Gud andet end min Herre? Men derefter søger Augustin at give en mere teoretisk Udredning, der er et af de klassiske Steder for hele hans Gudsopfattelse. Det viser, i hvor høj Grad han rent teoretisk kan anvende nyplatonisk Begrebsmateriale, men hvorledes det personlige kristne Gudsbegreb idelig slaar igennem og uden Spørgsmaal er Dominanstonen.

»Du højeste, bedste, mægtigste, almægtigste, barmhjertigste og retfærdigste, du mest fordulgte, du mest nærværende, du skønneste og stærkeste; du er urokkelig og dog ufattelig, uforanderlig, men forvandler alle Ting, aldrig ny, aldrig gammel, og dog fornyer du alle Ting og fører de hovmodige ind i Forgængeligheden, uden at de ved af det; du er altid handlende, men altid i Ro, du samler uden at være i Trang, du bærer og fylder og beskytter, du skaber og opholder og fuldender; du søger, skønt du intet mangler.

Du elsker, men uden Lidenskab; du vredes, men uden at komme i Oprør; du angrer, men uden Smerte; du harmes, men bevarer dog din Uforstyrrethed; du ændrer dine Handlinger uden at ændre Plan; du modtager det, du finder, skønt du ikke har mistet det; du trænger aldrig til noget og glæder dig dog ved Vinding. Uden at være have-syg kræver du Renter. Dig gives der i overflødigt Maal, saa du bliver en Skyldner, men hvem har noget, som ikke er dit? Uden at være i Gæld giver du, hvad du skylder; du taber intet, naar du eftergiver, hvad de andre skylder dig.

Men hvad har vi udtalt, du min Gud, mit Liv, min hellige Glæde, eller hvad udtaler nogen, naar han siger noget om dig? Dog ve dem, der intet siger om dig, ti selv de, der siger meget, er dog at regne, som om de var stumme».

Burde man ikke egentlig tie helt stille om Gud? Drager man ikke Gud ned Støvet, om man om ham siger andet end, hvad han ikke er? Augustin nærmer sig undertiden til denne plotinske Gudstanke. Men det er ham dog ikke nok. Man maa udtale noget positivt, selv om man nok ved, at det kun er som Barnets Stammen. Man maa sige noget, »non ut hoc diceretur, sed ne omnino taceretur».

Paa andre Steder prøver Augustin ofte med abstrakte filosofiske Begrebsbestemmelser at give en Forestilling om Gud. Gud er den højeste Væren, den absolut usammensatte og uforanderlige, hvis Væsen er eet med hans Egenskaber — der i Virkeligheden kun er forskellige Maader at sige det samme udsigelige paa. I dette Kapitel slaar Augustin ind paa en lidt anden Vej. Han potenserer en Række af de højest tænkelige Begreber, han borteliminerer alle Antropomorfismer og sammenstiller Prædikater, der virker paradøksalt ved deres Mod-sætning. Og naar man saa lader det hele passere sig forbi, saa kan

man nok vise, at meget heraf er overtagne nyplatoniske Udtryksmaader — ikke mindst naar det drejer sig om den absolute Uforanderlighed og om de æstetiske Kategorier. Men gennem det alt lyser det frem, at hans Gud dog ikke er et abstrakt Begreb, men en personlig Vilje, den kærlige, barmhjertige, der ønsker at gøre vel og at meddele, og som bøjer sig ned til Mennesket for at drage det til sig. Tonen ligger ikke saa meget paa, at Gud er »semper quietus», som paa, at han er »semper agens, creans, perficiens».

Harnack¹ har fuldstændig Ret, naar han siger: »Das summum öv ist das als almächtige Liebe auf den Willen wirkende Gute», og Troeltsch², naar han siger, at Grundtonen i hans Gudsbegreb er »Viljen og den levende bevægede Kærlighed», en irrationalistisk Voluntarisme.

V. Dette understreges yderligere, idet Augustin nu atter vender tilbage til Spørgsmaalet om Forholdet mellem Gud och Sjælen, men nu set under Frelsens Synspunkt: *hvad kan Gud være for Mennesket?*

In mente maa man naturligvis beholde Resultatet af det tidligere. Gud er nok helt i alt, men intet kan helt fatte og rumme ham, heller ikke Mennesket. Og det er Menneskets Elendighed, at det rummer saa lidt af Gud, og dets eneste Haab, at det fuldere kan komme til at rumme ham — derfor Paakaldelsen og Bønnen, der saa langt fra at være en Urimelighed tværtimod er det mest naturlige af alt.

Her stilles nu frem, alt hvad der skulde naaes. Hvilen i Gud; Gud skulde fylde Hjertet saadan og beruse det, at Mennesket glemte alle Ulykker og Smarter. Augustin beder om at kunne finde Ord for alt, hvad Gud er for ham.

Men i samme Øjeblik man begynder at tænke Tanken igennem, aabenbarer hele dens Paradoksalitet sig. Hvad er et Menneske? Har det virkelig nogen Betydning overfor Gud, siden han befaler det, at det skal elske ham, og i modsat Fald truer det med den største Elendighed? Den største Elendighed er netop det ikke at elske Gud. Ti Gud er den eneste Frelse, og det trænger Mennesket til at faa sagt saa eftertrykkeligt, at det ikke længere overhører det.

»Ve mig! Sig mig i din Barmhjertighed, Herre min Gud, hvad du er for mig. Sig til min Sjæl: jeg er din Frelse. Sig det saadan, at jeg

¹ Dogmengeschichte III⁴, S. 115.

² Augustin, 1915, S. 78.

hører det. Se, Herre, mit Hjertes Øren er vendt mod dig. Luk du dem op og sig til min Sjæl: jeg er din Frelse . . . Skjul ikke dit Ansigt for mig: lad mig kun dø, for at jeg kan faa det at se, at jeg ikke virkelig skal dø».

Saaledes kan Gud være det højeste, ja, alt for Mennesket. Og hele det religiøse Forhold bestaar i, at dette bliver en Realitet. Det er det, Bønnen stræber efter. Ti saadan som et Menneske er, kan Gud alene selv berede det til at tage imod ham. Han alene kan udvide Sjælsens snævre Bolig og genopbygge det i den, der er brøstfældigt. Han alene kan rense den.

»Til hvem anden end til dig skal jeg raabe: rens mig, Herre, fra mine skjulte Fejl og skaan din Tjener imod hans Fjender. Jeg tror, derfor taler jeg ogsaa».

Fra det almene gaar Augustin derefter over til det rent personlige.

»Har jeg ikke overfor dig anklaget mig selv for mine Synder, du min Gud, og du har forladt mig mit Hjertes Ugudelighed. Jeg strides ikke med dig, du som er Sandheden. Og jeg vil ikke skuffe mig selv, at ikke min Uretfærdighed skal lyve for mig selv. Jeg vil ikke procedere med dig, ti hvis du er nøjeregnende med vore Misgerninger, Herre, hvem kan saa bestaa?»

Efter dette kan Konfessionerne i egentlig Forstand begynde. Prologen er til Ende.

Naar man første Gang gennemarbejder disse første Kapitler af Konfessionerne, vil de fleste vist være tilbøjelige til at synes, at der kun gives lidt til Svar paa de mange Spørgsmaal, der oprulles; ofte ender Kapitlerne ligefrem med Spørgsmaal. Og hermed vil Augustin sikkert udtrykke saa meget, at i disse store afgørende Spørgsmaal naar man aldrig til Bunds. Der er altid Plads for nye Spørgsmaal, og der bliver altid ved at blive Paradokser tilbage. Men han giver dog sine Svar. Der er en ganske bestemt Vej til Gud. Gudsforholdet er vel et Paradoks, men det er dog en Realitet, villet af Gud. Anlæg og Aabenbaring rækker hinanden Haanden. Ti vel er alt i Gud, men Gud er saa uendelig rig, at der er stadig nyt at øse af hos ham. Lovprisningen af ham er derfor det højeste i Gudsforholdet. Vi maa vogte os for at ville udtømme ham med vore fattige Ord. Men han er dog noget uendelig positivt, ikke blot noget, vi længes efter og stræber op imod, men en

Vilje, der netop vil træde i positivt Forhold til os og kræver os helt. Derfor er det religiøse Forhold noget, der stiller et absolut Krav. Gud maa være alt for Mennesket, for han er dets eneste Frelse.

Kun eet Sted er *Kristi Person* nævnet i hele denne Udvikling. Og alligevel er hans Plads fundamental. Gud vil Mennesker. Det har han vist i Kristus. Gud er den højeste Aktivitet. Det har vi mærket i Kristus. Derfor er der ingen Vej udenom ham.

I hele denne Indfatning er det altsaa, at vi har Ordet om Sjælens Uro til Gud, og herudfra maa det forstaaes. Det er talt af en Mystiker, men af en kristen Mystiker, for hvem Guds Handlen er det afgørende.

Om *Kirken* staar der saa godt som intet i disse Kapitler. Der bruges i Kapitel 1 Udtrykket »per ministerium praedicatoris tui», og det er vel det rimeligste herved at forstaa, at det er gennem Kirken, at Kristus forkyndes, saa at altsaa ogsaa den har sin Plads i hele Sammenhængen. Men ingen vilde kunne paastaa, at det er en dominerende Plads, og hvorledes den virker, staar der intetsomhelst om.

Saa meget er i hvert Fald klart, at den, der har skrevet Prologen til Konfessionerne, er en, der har tænkt over en Række af Religionens og Kristendommens dybeste Problemer og søgt at give sin velovervejede, selvstændige Løsning af dem.

Hvor ganske anderledes lyder nu ikke det andet Augustinord, jeg har fremdraget: »Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas». Det er en Sætning, der synes at vise, at Augustin, naar det kom til Stykket, dog helt igennem var vulgærkatolsk bestemt. Ofte har da ogsaa Sætningen fra katolsk Side været benyttet til at vise, at Augustin helt igennem var behersket af et rent katolsk Kirke- og Autoritetssynspunkt. Og for Protestanten, der er vant til hos Augustin at fremhæve andre Sider af hans Tankegang, har Sætningen voldt en tilsvarende Forlegenhed. Allerede Luther og Calvin havde store Vanskeligheder ved at forlige sig med, at Augustin kunde udtrykke sig saa katolsk, og søgte at finde en plausibel »protestantisk» Tolkning.

Om der nu laa en lang Tidsafstand mellem Konfessionerne og Skriftet »Contra Epistolam quem vocant Fundamenti», hvori Sæt-

ningen forekommer, kunde man naturligvis maaske sige: Augustin bliver jo med Aarene mere og mere katolsk. Den mere filosofiske, overlegne Maade, paa hvilken han i Konfessionerne drøfter Problemerne, viger derfor efterhaanden for en mere bunden, katolsk, hvor det er Kirkeautoriteten, der afgør alle Spørgsmaal.

Denne Vej til en Harmonisering er imidlertid udelukket. »Contra Epistolam Fundamenti» er nemlig skrevet samtidig med Konfessionerne. Og ser man nu endvidere paa Augustins Fremstilling i Konfessionerne af sin egen Omvendelse, saa svarer den lige saa lidt som Prologen til dette Skrift til den nærmestliggende Opfattelse af Ordene: »Ego vero Evangelio etc.» Augustin har netop ikke selv bøjet sig blindt for Autoriteten, da han blev Kristen. En Tid tænkte han ganske vist paa det. I Rom og Milano følte han sig fristet i Retning af filosofisk-religiøs Skepsis. Overfor den overvejede han en Tid, om det eneste ikke netop var det at bøje sig blindt under en Autoritet; og havde Kirken ikke her alt paa sin Side? Men det blev alligevel ikke den Vej, der førte Augustin til Kristendommen. Han gik om ad Nyplatonismen. Nyplatonismen greb ham som den sandeste og højeste Filosofi, han endnu havde mødt paa sin Vej. Den kom saa til at trække Kristendommen med sig, fordi der var saa store Overensstemmelser, at Kristendommen maatte siges at være filosofisk holdbar. Og Kristendommen fik saa til sidst Overtaget, dels fordi Augustin stadig personligt havde følt sig draget til den, dels fordi den positivt havde noget mere at byde og praktisk ganske anderledes gav Kraft til at leve. Saaledes var det ad en ganske personlig Vej, hvor ogsaa Ræsonnementet spillede en stor Rolle, at han blev ført til Kristendommen, ikke gennem det blindt at bøje sig under en fremmed Autoritet.

Dette forekommer mig at være afgørende for, at man maa stille sig afvisende overfor en »katolsk» Tolkning af Sætningen »Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas». I det samme Aar kan Augustin ikke have udtalt sig saa forskelligt.

Man kan saa forsøge at presse noget ind i Ordene, der giver en taalelig Tankegang: den katolske Kirkes Autoritet er ikke den rent ydre, men den indre Autoritet. I Kirken møder man Evangeliet med en saadan Kraft, at man maa bøje sig derfor. Kirkens Vidnesbyrd

om Gud er af en saadan Art, at man kan se, det ikke blot er Ord, men en Realitet. Mens Platon kun formaaede at faa nogle ganske enkelte i Tale, har Kirken vist, at den kunde faa Masserne til at bøje sig for det højeste¹. Jeg har selv i lang Tid prøvet at tolke Ordet omtrent paa denne Maade, og det kan jo ogsaa lyde meget godt; men er det alligevel ikke mere Indlægning end Udlægning?

Hvad skal man da gøre med det mærkelige Ord? Der er ikke andet at gøre end det ganske simple at se, om ikke Sammenhængen i det Skrift, hvor det staar, skulde give et Fingerpeg.

»Contra Epistolam, quem vocant Fundamenti» er et Stridsskrift imod Manikæismen. Augustin lover at gendrive Manikæismen uden Voldsomhed, da det maaske mere er Uforstand end ond Vilje, der har vildledet dens Tilhængere.

Fremgangsmaaden er nu den, at der fingeres en Disputation mellem en Manikæer og en Kristen. I og for sig vilde det være det bedste, om de mødtes som Folk, der ikke paastod, at de havde fundet Sandheden, men paa bar Bund drøftede for og imod for Manikæisme og Kristendom. Men da der ikke er Sandsynlighed for, at Manikæeren vil gaa med til dette, saa kan man ogsaa lade dem møde overbeviste hver for sig om at have Sandheden og saa diskutere løs. Hvad maatte der saa kræves af den Kristne, for at han skulde lade sig overbevise?

Augustin tager med Forsæt en jævn Kristen, der staar paa Autoritetsstandpunktet; selv en saadan har de allerbedste Grunde til ikke at lade sig rokke fra sin Kristendom. Han kan henvise til, at Kristendommen er udbredt overalt og har vundet Folkeslagene for sig, til de Mirakler, der har bevidnet den i Begyndelsen, til at den er saa gammel, at den har givet Mennesker et levende Haab og fyldt dem med Kærlighed; overfor Manikæernes Paastand om at bringe den sande Kristendom kan han henvise til den ubrudte Række af Biskopper fra Apostelen Peter, der har vogtet Sandheden, og til det enkle Faktum, at ingen kættersk Kirke eller Samfund har formaaet at tilrane sig Navnet *Ecclesia catholica*.

Manikæeren har intet at stille ved Siden heraf. Han nøjes da ogsaa med stadig at paastaa, at han har Sandheden, og love, at han nok skal

¹ Jfr. f. Eks. H. L. Martensen, Til Forsvar mod den saakaldte Grundtvigianisme, 1863, S. 69.

bevise den. Det maa man da ogsaa kræve af ham. Han kan ikke slippe billigere. Hvis det nu virkelig skulde lykkes ham at give rationelle Grunde, der maatte kaldes overbevisende, ja, saa maatte hans Standpunkt foretrækkes for Katolikens foreløbig tilsyneladende velbegrundede Autoritetsstandpunkt. Men kan han ikke, saa staar den autoritetstroende Katolik meget bedre end han og kan roligt erklære sig for ubesejret.

Efter denne Inledning begynder Diskussionen. Hvad vil Manikæeren sige? Han vil netop ikke give rationelle Grunde, men kun Autoritetsgrunde — og saa staar den Kristne langt stærkere. Af denne Art er nemlig Begyndelsen paa det manikæiske Skrift »Epistola Fundamenti», som der gøres saa meget Væsen af. Det hedder heri: »Mani, Jesu Kristi Apostel ved Gud Faders Forsyn; dette er frelsende Ord fra den evige og levende Kilde».

Hertil vil den Kristne svare, at han ikke tror, at Mani er Kristi Apostel og følgelig ikke kan føle sig overbevist af hans Ord. Hvordan vil Manikæeren nu godtgøre, at Mani var Kristi Apostel? Han kan i Virkeligheden slet ingen Vegne komme. Han vil maaske forsøge ud fra Evangeliet at godtgøre sin Paastand og indtolke Mani deri. Ja, men det fører ikke til noget. En, der staar helt udenfor, vil sige: »Jeg tror ikke paa Evangeliet. Selv om Evangeliet altsaa skulde tale om ham, saa er det for mig det samme». Og den Kristne vil afvise Paastanden om, at Mani findes i Evangeliet. Den samme Kirke, paa hvis Autoritet han har troet Evangeliet, siger ham nemlig, at han ikke skal tro Mani, og saa har han mere Grund til at følge sin Kirkes Autoritet end Manikæernes, der intet betyder for ham. Det er altsaa i denne Sammenhæng, at det berømte Ord »ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas» staar.

Tanken føres nu videre paa følgende Maade: hvis Manikæeren nu siger: tro kun Katolikerne, saa betyder det, at jeg ikke tror ham; siger han, tro ikke Katolikerne, saa betyder det, at jeg heller ikke tror Evangeliet, ti jeg har jo faaet det fra Katolikerne. Og saa kan Manikæeren altsaa ikke beraabe sig paa Evangeliet. Og uden at give Grunde kan Manikæeren ikke faa en til at tro dem i eet, men ikke i et andet. Hvis Manikæeren i sin Begrundelse vil holde sig til Evangeliet, kan han ingen Vegne komme. Skulde det virkelig lykkes ham at vise, at Mani

ifølge Evangeliet var Apostel, saa vilde han derved svække den katolske Autoritet, der har givet ham Evangeliet samtidig med, at den bekæmpede Mani.

Men der kan nu slet ikke gives saadanne Grunde for, at Mani var Jesu Apostel. Han findes jo ikke i Apostellisten, og Parakletstederne handler ikke om ham.

Længere behøver vi ikke at følge Tankegangen. Nu fremtræder det kendte Ord med fuldstændig Tydelighed.

1) Det er ikke en dogmatisk eller religionspsykologisk Sætning, men det er en enkelt Sætning i en længere polemisk Udredning.

2) Ego er ikke Augustin, men den autoritetsbundne Katolik, der optræder i den tænkte Dialog med en Manikæer. Sætningen gælder altsaa ikke alment, men kun i et vist Tilfælde.

3) Selv som Sætningen staar, er det ikke en »blind» Autoritetstro, den er Udtryk for, men en »rationel» Autoritetstro. Selv den enfoldige Kristne kan give gode Grunde for, at han følger den kristne Autoritet.

4) Og endelig fremhæver Augustin netop i hele denne Sammenhæng, at i Virkeligheden gives der en langt højere Begrundelse for Kristendommen, men den har han her helt set bort fra, fordi det kun er enkelte, der hæver sig til den. Kristendommen kan nemlig fremstilles som en »sincerissima sapientia», saaledes at man erkender den uden nogen Tvivl, selv om Erkendelsen kun er stykkevis, fordi vi Mennesker aldrig naar det fuldkomne. Og kun faa aandelige naar saa vidt.

Alt dette vil altsaa sige, at Sætningen »ego vero Evangelio non crederem, nisi me me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas» aldeles ikke har den Rækkevidde, som man ofte har tillagt den og aldeles ikke behøver at komme i Strid med de religionsfilosofiske Tanker i Prologen til Konfessionerne eller med Augustins egen Fremstilling af sin Vej til Kristendommen i samme Skrift. Det er kun en Sidetanke.

Og det vil igen sige, at man skal være uhyre forsigtig med at løsrive en Sætning fra en Forfatter som Augustin, hvis man ikke meget nøje har undersøgt, i hvilken Sammenhæng den staar.

»Roma locuta est, causa finita est«. Ikke ordret, kun efter sit Indhold finder man dette berømte Ord hos Augustin. Men Meningen er tilsyneladende klar nok.

»Jam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam: inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est: utinam aliquando error finiatur«!¹ Det drejer sig om Pelagianismen. Sagen er nu afgjort, ti Rom har fordømt Kætteriet.

Reuter² indrømmer, at Augustin med dette Ord egentlig synes at tilskrive den romerske Biskop den højeste Afgørelse i Stridigheder om Læren, selv om han paa andre Steder og meget hyppigere udtrykker sig meget mindre bestemt. Derfor lyder Ordet paafaldende i Augustins Mund. Reuter behandler Udtalelsen rent filologisk. Men hvis vi tager hele den historiske Baggrund med ind i Overvejelsen, synes en paafaldende enkel og overraskende Fortolkning at frembyde sig.

Under Biskop Zosimus vilde en Anerkendelse af Coelestius fra Roms Side som bekendt have været en nærliggende Mulighed. Man tænke sig nu, at dette virkelig var sket. Vilde Augustin saa have kunnet udtrykke sig, saadan som han gør det i de anførte Ord? Det er simpelthen umuligt. Han vilde have ført Kampen videre.

Men nu havde Rom udtalt sig imod Pelagianismen, og dermed var Sagen ganske vist bragt til en Afslutning — ti nu havde Rom definitivt erklæret sig for den af Augustin og de afrikanske Koncilier forsvarede Sandhed. Dermed var alt godt. Af Papalisme er der ikke saa meget som en Tøddel.

Den tilsyneladende saa dybe Modsigelse mellem de tre markante Ord forsvinder altsaa, naar man læser dem i deres litterære og historiske Sammenhæng. Hovedordet er det første. I det er det en kristen Mystiker, der taler.

¹ Sermo CXXXI, 10.

² Reuter, Augustinische Studien, 1887, S. 322 ff.

GAMLA TESTAMENTET I VÅRA DAGAR¹

AV PROFESSOR HUGO ODEBERG, LUND

När man fäster blicken på Gamla Testamentets aktuella läge — och då närmast i vårt land, — är det två saker, som tilldraga sig uppmärksamheten. För det första den kraftiga, ja, katastrofala tillbakagången i förtrogenhet med GT, dess innehåll och gestalter. För det andra den växande tendensen att sätta ifråga GTs värde eller berättigande såsom urkund i den kristna kyrkan eller för den moderna kristendomen. Dessa bägge hänga delvis tillsammans.

Den minskade förtrogenheten med GT är ett fenomen, som kan iakttagas såväl hos den stora allmänheten, kyrkfolket i vidare och trängre bemärkelse, som hos de olika utomkyrkliga religiösa samfundens medlemmar. Det vore för djärvt att mena sig kunna ange de djupast liggande orsakerna till detta förhållande. De närmast liggande orsakerna äro däremot tydliga nog. Det är först och främst sekulariseringen av skolundervisningen, nedbrytandet av den av kyrkan uppbyggda och av kyrkan och dess tjänare hägnade fostran av barnen i hem, skola och konfirmationsundervisning i den kristna kyrkans urkunder och tro. Denna sekularisering drabbar icke endast GT utan även NT och kyrkans övriga trosurkunder. Man kan här tydligt se, att det i avseende å förtrogenhet med våra urkunder går en gränslinje mitt igenom de nu levande släkterna. Hos de äldre generationerna, även hos sådana som lösgjort sig från all förbindelse med kyrka och kristendom, finnes ännu den under barndom och ungdomstiden inplantade kunskapen kvar. Hos de yngre generationerna, upp till ungefär trettio år, är förhållandet ett helt annat. Naturligtvis finnes det gradationer. Det är ju för en församlingspräst på landet ännu möjligt att finna åldringar, som kunna hela sin bibel liksom i synnerhet sin psalmbok praktiskt taget utantill. Och det är hos dem ingen död kunskap, en ren minneskunskap, utan en kunskap som har relation till livet.

¹ Föredrag vid Lunds stifts prästsällskap.

De kristna urkunderna ha format deras tänkande, deras reflektioner över tillvaron och det egna livets erfarenheter, ordet har varit och är en ledsagare på deras väg, en lykta på deras stig. Och även hos dem, som lösgjort sig från kyrka och kristendom, kan man märka, att icke minst GT's ord och gestalter ofta få forma tänkandet, ge pregnans åt idéer och tankar, ofta omedvetet. Ett citat ur Gamla Testamentet väcker oftast igenkännande hos den som tillhör en äldre generation, vilken krets han än eljes må tillhöra.

Omvänt hos den yngre generationen. För den äldre generationen rent förbluffande illustrationer kan man påträffa. För något år sedan stod i en litterärkritisk essay att läsa följande passus: Bernhard Shaw har en gång präglat den sentensen »Fåfänglighetens fåfänglighet, allt är fåfängligt. Det finnes ingen hågkomst av forna ting. Ej heller skola kommande släkten minnas vad nu ligger framför oss.» Här har alltså ett citat av Berhards Shaw ur Predikaren fattats som ett uttalande av denne nu levande engelske författare. För övrigt finnas otaliga exempel på detta just i översättningar av engelska böcker, då ju engelska författare synnerligen ofta använda sig av gammaltestamentliga uttryck, så mycket mera förrädiskt för översättaren, som dessa sällan sättas inom citationstecken. Eller en annan illustration. En radikal tidnings ledareskribent hade i något sammanhang använt uttrycket Bileams åsna. En studerande får av sin tentator frågan, varifrån detta uttryck hämtats. Varvid det visar sig, att den studerande icke kunde erinra sig ha hört talas vare sig om Bileam eller hans åsna. Ingen kan här förhäva sig. Samma bristande förtrogenhet med vårt GT ja med bibeln överhuvud förmärkes hos åhörarna vid varje kristen förkunelse, den må äga rum i kyrkan eller hos utomkyrkliga religiösa samfund. När väckelsen gick fram över vårt land och ännu så sent som under det första tiotalet av vårt århundrade kunde predikanten späcka sin predikan med citat ur bibeln och med anspelningar på bibliska ställen och gestalter. Och han behövde icke tala om, att det var citat eller anspelningar. Tvärtom gävo de välbekanta och förtrogna orden åt åhörarna en förvissning, att det verkligen var Guds ord de hörde, att det var den Helige Ande, som talade genom predikantens mun. Åhör man en predikan i dessa kretsar i våra dagar, torde man snart märka, att predikanten icke är säker om att med bibelordet

ge något för alla hans åhörare förtroget eller kärt vordet. Läsare av bibeln äro, jämfört med äldre tid, få, även i de uppriktigt frommas kretsar. Man torde mera läsa sina olika religiösa veckotidningar än bibeln.

Av det redan sagda torde framgå, att man som orsak till den minskade förtrogenheten med Gamla Testamentet icke får överdriva den vetenskapliga, s. k. radikala bibelkritikens roll. Även de kretsar som principiellt stå på verbalinspirationens grund, ha icke längre samma kunskap om bibeln som deras fäder. Dock har även bibelkritiken haft sitt inflytande. Och det negativa, till synes upplösande i denna kritik har därvid fortare blivit bekant och fått göra sig gällande än det positiva. Detta kanske icke minst på grund av oppositionen mot bibelkritiken, vilken just tagit sikte på dess negativa sida. Och som detta negativa moment i många sinnen efterlämnat det koncentratet: man vet icke vad som är Guds ord i GT, så har man mist intresset för GT överhuvud. Det positiva, som den gammaltestamentliga exegetiken, velat ge, framför allt den nya insikten i uppenbarelsens historia, har man aldrig ställts inför eller icke mäktat acceptera.

Och härmed sammanhänger nu den andra iakttagelsen, man kan göra rörande GTs aktuella ställning, nämligen den växande tendensen att sätta ifråga GTs värde eller berättigande såsom urkund i den kristna kyrkan eller för den moderna kristendomen. Vi stå här inför en ganska komplicerad samverkan av olika motiv. Först och lägst som orsak kommer just okunnigheten eller den bristande förtrogenheten med och inlevelsen i GT. En aktuell sådan orsak är antisemitismen, vilket är en term för judehatet. Ursprunget sökes ju i det aktuella läget utanför vårt land. Och där det sökes är anledningen till sammankopplingen av antisemitismen med avvisandet av GT uppenbarligen att härleda ur den bristande förtrogenheten med GT. Ty här identifierar man utan vidare den judendom, som man bekämpar, med den judendom, som står bakom GT. Men den judendom, man bekämpar, är i själva verket icke GTs judendom eller ens den efterkanoniska judendomen. Ty den judendom, man bekämpar, den judendom, som förgiftat den germanska eller nordiska anden, är precis den judendom, som bekämpas jämväl såväl av GT som av den rättrogna judendomen, d. v. s. den judendom, som lösgjort sig från sin religiösa sam-

hörighet och blivit rotlös. Antisemitismen har mera rätt än som vanligen erkännes i sitt påstående att denna judendom verkar förgiftande och upplösande på den samhällskropp inom vilken den lever. Ty rotlös, och därigenom själlös, som den är, renodlar den ett knivskarpt intellektuellistiskt, kallt rationalistiskt tänkande, som med nödvändighet för till upplösning av såväl religion som moral. Det enda den tager med sig såsom arv ifrån sin släkttillhörighet är den för judendomen kännetecknande klarsynta ärligheten och konsekvensen, vilken emellertid nu kommer att ställas i förstörelsens tjänst. Men med denna judendom har GT intet att skaffa. Var det icke redan Ezra, som så obönhörligt bekämpade den i exilen uppkomna tendensen hos judar att assimilera sig med omvärlden, uppge sitt religiösa arv, bli denationaliserade och rotlösa? Och allt sedan har den rättrogna judendomen kämpat mot förrädarna, mot *meshummadim*, mot *mithbolelim*. När man identifierar den tros- och moralupplösande judendomen med GTs judendom, begår man ett kapitalt misstag. Avståndet mellan dess bägge ytterligheter är större än avståndet mellan motsvarande riktningar inom ett nutida autoktont folk, just beroende på judarnas begåvning för radikal konsekvens.

Det absurda i denna inställning emot GT kommer särskilt skarpt till synes när man beaktar, vad som framställes som ersättning för vårt GT. Det talas om »den nordiska litteraturens hjältedater i sägen och saga». Men dessa hjältedater, där de icke äro kristligt påverkade, äro ganska tvetydiga. Det finnes föga av det friborna hjältesinne, om vilket man drömmer. List och bakslughet, råhet och grymhet är det mest karakteristiska för den litteratur man vill sätta i stället för GT. Den heroism, vilken man dyrkar, är i själva verket inspirerad från det GT, som man förkastar. Var har väl en heroism funnits som hos detta lilla folk, som höll fast vid sin Gud gentemot en hel övermäktig värld?

Man kan emellertid fråga sig, om inte den antisemitiska stämningen i våra dagar är den starkast verkande orsaken till oppositionen mot GT. Ty den påtalade okunnigheten om GTs verkliga innehåll låter andra, tidigare framförda och allvarligare invändningar mot GT sjunka i bakgrunden. Ty dessa invändningar voro grundade på studium av GT. Naturligtvis brukas de dock som stöd för angreppen på

den judiska kanon, i det man åter och åter hänvisar till framstående forskares eller andliga ledares kritiska uttalanden mot det. En utomordentligt klar och instruktiv sammanfattning av dessa allvarliga anmärkningar jämte bemötande av dem äga vi i professor Johannes Lindbloms artikel »Det Gamla Testamentets bestående värde», publicerad i Kristendomen och vår Tid 1933. Vi citera: »GT har fått skulden för mångt och mycket av det onda som tiden upplevat. Pacifisterna peka på den gammaltestamentlige guden såsom krigsgud och befrämjare av hat och blodsutgjutelse, den kosmopolitiskt inställda internationalisten på den gammaltestamentliga religionens gränslösa nationalism och chauvinism. Pedagogen pekar på de sedligt anstötliga berättelser, som föra ungdomens fantasi på villovägar. Även den vanlige fromme kristne bibelläsaren har mycket att övervinna, när han sätter sig ned för att läsa sitt Gamla Testamente till uppbyggelse, mycket som strider mot hans gudstro, mycket som strider mot elementär kristen etik». Så långt professor Lindblom. Man skulle nog kunna skilja mellan två slag av kritik mot GT, en väsentligen *etiskt* inriktad och en väsentligen *religiöst*. Den etiska kritiken måste väl anses på de avgörande punkterna ha varit felriktad. För det första torde man få leta efter sådana berättelser i GT, där etiskt anstötliga handlingar eller tänkesätt direkt framställas som förebilder eller som gudomliga befallningar. Som bekant är det i stället utmärkande för den Gtliga berättarkonsten att oförblommerat och ärligt skildra vad som enligt traditionen verkligen ägt rum. Och i sådana skildringar framträder så mycken djupgående människokännedom, så mycken skarpsynt karaktärsskildring, så mycken realism, att de såsom litteratur äro oöverträffade även efter moderna mått. Och de karaktärsskildringar som givas äro av sådant allmänmänskligt innehåll, att de alltid förbli aktuella. Det är livsöden och erfarenheter, som icke blott höra en svunnen tid till utan ha sina motsvarigheter alltfört i levande livet. Och vidare, när det anmärkes att de etiskt anstötliga berättelserna, även om de icke direkt framställas till föredöme, skulle »föra fantasin på avvägar», d. v. s. verka suggererande, så kan man med rätta därtill invända, att de göra detta mycket mindre än den litteratur, som står ungdomen till buds i tidskrifter och böcker i våra dagar, och som icke kan undanhållas den. I själva verket är det väl påfal-

lande, hur fri GT är från sådan mellan raderna dold suggestion som eljes är så välbekant från realistisk eller påstått realistisk litteratur. Om man kunde göra en undersökning av hur GT verkat etiskt, skulle man nog finna, att förtrogenheten med GTs berättelser och gestaltar tvärtom fostrat ett moraliskt sunt och kärvt släkte. För den kristne bibelläsaren har GT framstått såsom en Herrans tukt och förmaning, icke som en förledare till synd. Ty det verkligt suggestiva i GT, etiskt besett, det möter oss i denna urkunds etiska höjdlägen. Och ingen torde bestrida, att den gammaltestamentliga religionen så som ingen annan oupplösligt förbundet gudsfruktan och de högsta etiska krav. Förtröstan på Gud, rätt och rättfärdighet, rätt och barmhärtighet, »varen heliga såsom Herren eder Gud är helig», äro centralpunkterna i gudsmännens och profeternas mun och i den av dem inspirerade förkunnelsen. Den kristne måste också alltid minnas, huru Jesus själv på frågan »hur skall jag leva för att leva rätt?» hänvisade till Gamla Testamentets bud. De ha icke för honom överlevat sin tid. De äro alltjämt det första rättesnöret.

I själva verket torde den kritik, som företrädesvis tog sikte på det undermåliga i GT, redan ha förlorat mycket av sin kraft, sedan, icke minst genom den gammaltestamentliga exegetiska forskningen, GTs unika karaktär i världslitteraturen allt klarare framträder. GT har satts i sitt rätta perspektiv. Det var en psykologiskt förklarlig företeelse, när inför forskningens framtröllande av nya världar i Israels omvärld, de urgamla stora kulturrikerna, Egypten, Babylon, Perserväldet, det lilla Israel och därmed dess litteratur syntes reduceras till ett obetydligt moment i världshistorien, vars betydelse kommit att tillfälligt och alldeles oberättigat få en plats i det västerländska tros- och kulturlivet, därför att det släpats med av den segrande kristendomen. Detta förstärktes av den ända sedan humanismens tid aldrig slumrande, tvivlande frågan, huruvida icke GT vore mindrevärdigt i jämförelse med de klassiska hellenska tänkarnas mästerverk. Det kan frågas, om icke GTs unika karaktär i våra dagar hos dem som äga historiskt perspektiv är föremål för ett erkännande, som knappast någonsin förut. Och om detta har den gammaltestamentliga exegetiken, den vetenskap, som kanske bredvid naturvetenskaperna utfört de största vetenskapliga bragderna under de senaste hundra åren, inlagt den allra

största förtjänst. Vilken oerhörd betydelse har t. ex. icke den gammaltestamentliga forskningens framdragande av profeterna haft! Men denna insikt har ännu icke nått en större allmänhet. Vi veta ännu icke, vilken verkan det kan få, när den nya bilden av profetismen i Israel tränger ut till en större allmänhet. Vi hälsa därför med glädje det stora arbete av professor Lindblom om »Profetismen i Israel», som just i dagarna utkommit.¹

Den djupast träffande kritiken är emellertid den, som ifrågasätter eller förnekar Gamla Testamentets *religiösa* hemortsrätt inom kristendomen. Det är en uppfattning som närmast kan karakteriseras sålunda: Gamla Testamentet representerar en icke blott uppenbarelsehistoriskt utan till sitt väsen lägre religion än kristendomen, en religion, som i själva verket är destruktiv för det högsta inom kristendomen. En sådan kritik kan uppenbarligen icke bemötas med en hänvisning till Gamla Testamentets historiskt besett unika karaktär. Icke heller träffas den av det ofta framförda argumentet, att förtrogenhet med Gamla Testamentet är nödvändig för förståelsen av de nytestamentliga skrifternas föreställningsvärld och uttryckssätt. Det som man måste vara förtrogen men för att förstå Nya Testamentets innehåll behöver uppenbarligen icke vara något för kristendomen heligt.

Gamla Testamentet är nu emellertid något för Jesus själv och för urkristendomen heligt. Och ju djupare vi tränga in i Nya Testamentets värld, desto tydligare blir det för oss, att dess syn på den gammaltestamentliga uppenbarelsen icke kan betraktas såsom något historiskt tillfälligt och betingat, som icke berör dess egentliga väsen och egenart. Det går icke att »översätta» Jesu och Nya Testamentets religiösa budskap till en nyare tids på ett förment »högre» utvecklingsstadium stående religiösa uppfattningsvärld, så att den gammaltestamentliga uppenbarelsens skulle befinnas djupast sett innebära något annat, med vilket den kunde ersättas. En sådan »översättning» innebär i själva verket att även Jesus och Nya Testamentet ersättas med något annat, nämligen med översättarens eget »högre utvecklade» religiösa medvetande. Ett krav på Gamla Testamentets utmönstring ur kristendomen innebär i realiteten ett krav på utmönstring även av Nya Testamentet och av Jesus själv.

¹ Joh. Lindblom, Profetismen i Israel. Sv. Kyrkans Diakonistyr:s Bokförl. 1934.

TEGNÉR OCH PRÄSTMÖTET I VÄXJÖ 1836¹

AV PROFESSOR ERNST NEWMAN, ÅBO

Då Clerus wexionensis i dessa dagar samlas till i kyrkolagen föreskrivet prästmöte, så ligger det nära tillhands att låta tankarna gå tillbaka till tidigare sammankomster av liknande slag och då framför allt till det märkliga möte, som hölls här i Växjö år 1836. Detta möte, som fick glans från det mest lysande namnet bland Sigfridsstadens många framstående biskopar, ger oss icke blott en bild av Tegnér på höjdpunkten av hans kyrkliga bana utan också en rad inblickar i småländskt kyrko- och kulturliv för hundra år sedan, vilka ännu i dag äro av ett icke ringa intresse.

Genom 1686 års kyrkolag och ett kungligt brev till domkapitlen 1696 hade det föreskrivits, att biskoparna varje år skulle samla sitt prästerskap till möte i stiftsstad. Denna bestämmelse upphävdes först 1855, då den alltjämt gällande ordningen med möten minst vart sjätte år infördes (Kungl. Maj:ts nådiga förordning d. 7 mars 1855), men långt dessförinnan hade påbudet om årliga sammankomster blivit så betungande för både biskopar och präster, att man funnit det lämpligt och lovligt att frikostigt dispensera sig från föreskriftens åttlydnad.

I Lunds stift hölls det sålunda under 1800-talets förra hälft inte mer än två prästmöten. Det var åren 1814 och 1826. Tio år senare — samma år som Tegnér höll sitt möte här i Växjö — skulle klerus åter ha samlats i Lund, men då den konservative biskop Faxé kom underfund med att en liberal falang bland det yngre prästerskapet ämnade utnyttja den planerade sammankomsten till propaganda för sina reformidéer, så drog han sig icke för att helt enkelt inställa mötet några dagar innan det skulle ha öppnats. I motiveringen hette det, att biskopen en veckas tid »varit besvärad af ett icke obetydligt sjukdomsfall», men alla visste nogsam, att det egentliga skälet var ett

¹ Föredrag vid prästmötet i Växjö den 25 juni 1934.

annat. Sedan blev det inte något prästmöte av förrän 1858, och då var det icke Faxe utan Thomander, som satt vid styret.

I Växjö stift var det icke bättre ställt. Frånsett biskop Mörners prästmöte 1817, som synes ha gått tämligen spårlöst förbi, står Tegnér's koncilium 1836 som en isolerad företeelse, vilken icke vann någon efterföljd förrän den åldrige biskop Heurlin 1859 höll sitt första och enda möte med stiftets prästerskap. Att Tegnér liksom Faxe och andra biskopar fann det på sitt sätt förmånligt med dessa långa mellanrum, framgår bl. a. av ett uttalande vid 1836 års prästmöte. I anslutning till Växjö domkapitels några år tidigare avgivna utlåtande om det 1828 framlagda kyrkolagsförslaget säger Tegnér här uttryckligen, att detta förslag med rätta förlänger tiden mellan prästmöten, »hvilkas årliga hållande var öfverflödigt, och därför också sällan eller aldrig blifvit iakttaget». (Handlingar hörande till Prestmötet i Wexjö 1836, s. 24; jfr i Växjö domk. cirk. n:r 314 kallelsen till prästmöte 1832).

Hur illa anskreven hela prästmötesinstitutionen på många håll var, framgår bl. a. av ett brev till Tegnér från Erik Gustaf Geijer. Växjömötet 1836 skulle egentligen ha hållits redan 1832 men måste då på grund av biskopens sjukdom uppskjutas. Meddelandet härom gav Geijer anledning till följande nog så respektlösa reflexioner: »Att prestmötesceremonien uppsköts kan ej skada. Vi ha haft en dylik här [i Uppsala]. Af hvad jag såg och hörde var jag föga uppbygd; ehuru jag kan intyga att presterna ej glömt sin latin. De förstodo ock mästerligt att knappa ut sitt förråd, så att det räckte. Det finnes vissa talareknep, ganska oskyldiga, som man af dem kan lära sig, t. ex. att till hvarje substantivum foga så många adjektiva som i hast dertill kunna lämpas, för att emellertid hinna i tankarna hjälpligt sammansätta hela perioden till slut. Lägg härtill en ogemmen värdighet i afleverandet af dessa perioder. Jag försäkrar det låter. Nå! att hvarje disputation är en ceremoni, förstås af sig sjelft. Men det synes som de så kallade öfverläggningarne om församlingens bästa också hörde till den ceremonialiska lagen... De flesta läto efter det dagliga kalasandet i ärkebiskopsgården (dit kalfvar, gäss, ankor, lax m. m. såsom djuren i Noaks ark med presterskapet inströmmade) propositioner och tal sig

tålmodigt öfvergånga under matsmältningen» (brev ²⁶/₈ 1832; Ur Esaias Tegnér's papper, Sthlm 1882, s. 339).

Det är i detta raljeri en sak, som förtjänar att uppmärksammas. Det är den betydelse, som man vid denna tid tillmätte prästernas kunskaper i de klassiska språken, enkannerligen i latin. År 1794 skrev biskop Wallquist till dåvarande studenten vid Åbo Akademi, sedermera komministern i Ljuder, Håkan Sjöström: »Jag väntar i Er en braf karl, och en sådan måste vara välgrundad i [de klassiska] Språken» (L. G. Rydén, Minnesord... vid prestmötet i Wexjö den 18 Juni 1867, s. 11 f.). De orden kunde lika gärna ha skrivits av Tegnér eller Heurlin. Under hela förra hälften av 1800-talet förblev latinkunskapen i själva verket en av de viktigaste värdemätarna, när det gällde att avgöra om en präst var »en braf karl» eller icke. Ja, även under senare hälften av århundradet äro minnestecknarna vid prästmötena synbarligen angelägna om att framhäva de verkligt »brafva» karlarnas tidigt förvärvade förtrogenhet med det ädla romarespråket. Om teol. lektorn Anders Norbeck säges det t. ex., att han vid 8 års ålder kunde nästan lika mycket latin, som då han blev student (F. Thelander, Minnesord öfver Aflidne Embetsbröder, Wexjö 1874, s. 10). Den »snillrike» kontraktsposten och dubbeldoktorn Carl Emanuel Bexell i Rydaholm, som vid prästmötet 1859 framträdde med en sådan lärdom och slagfärdighet i debatten, att biskopen ägnade honom en särskild offentlig tacksägelse (Handlingar rörande Prestmötet i Wexjö 1859, s. 15), kunde redan vid 10 års ålder »läsa sin Livius och skrifva en enkel latin» (Thelander, a. a., s. 22), och om sedermera biskopen H. G. Hultman berättas det, att han av fadern — som, inom parentes sagt, på 1790-talet studerat vid Åbo Akademi — fått en så tidig och grundlig undervisning i latin, att han t. o. m. före det tionde året »skref ganska bra stilar» (S. I. Kronblad, Minnestal öfver Biskopen... Henrik Gustaf Hultman, hållet vid prestmötet i Wexjö 1881, s. 14 f.).

Först vid 1859 års prästmöte fick den vid dylika sammankomster obligatoriska disputationsakten på latin vika för en överläggning på svenska språket (jfr medgivandet i Kungl. förordningen d. 7 mars 1855). Det var inseglet på en ny tids genombrott — en tid, då det klassiska bildningsidealet trängdes tillbaka och nya, praktiskt och

demokratiskt inställda samhällsklasser började sätta sin prägel på den kulturella utvecklingen. Med biskop Heurlin bävade många av kyrkans ledande män för en förändring, som ersatte den traditionella latinövningen i solenn akademisk form med — som Heurlin uttrycker det — »en fri discussion, som närmar sig en parlamentarisk debatt» (Handlingar rörande Prestmötet i Wexjö 1859, s. 15). Men i det borgerliga lägret noterades förändringen med påtaglig tillfredsställelse. Hur vanligt enkelt folk såg på saken, förstår man kanske bäst av en artikel i den norrländska tidningen Norden, skriven av dess redaktör, den originelle handelsmannen, skeppsredaren och seperatistledaren Jonas Bodell i Luleå. »Hvem kunde annat tänka», heter det, »än att de högwördige Prelaterna woro besatta af djup lärdom, så länge de talte latin, men nu får den stora allmänheten så wäl weta, att våra Theologer icke leda sina anor ifrån krutets uppfinning samt att Trollkarlarnas tidehwarf är förbi. Biskopsskruden, Doctorshatten, kaftanen och sidenkappan woro i den latinska tiden någonting wördnadsbjudande ibland sämre folk; men hwar är nu wördnaden för det 'heligt' är?» (Norden 1858, n:r 38, art. »Prestmötet i Lund»).

Det rådet intet tvivel om att latinets tillbakaträngande verkligen betydde ett minus i nimbus för det svenska kleresiet. I den mån denna nimbus bara var ett tomt sken — det nyss citerade brevet från Geijer till Tegnér tyder onekligen på att detta ibland var fallet — så var förlusten icke att beklaga. Men både i Småland och annorstädes fanns det dock på Tegnér's tid ett stort antal präster, vilka genom studiet av de klassiska språken förvärvat en synnerligen aktningsbjudande humanistisk bildning. Och då denna bildning ofta gick väl samman med en stor duglighet i praktiska värv, blevo dessa präster var och en i sin bygd kulturbärare i en utsträckning och med ett inflytande, varom vi numera knappast kunna göra oss en klar föreställning. De voro på ett märkvärdigt sätt mångsidiga och massiva och monumentala, dessa häradsprostar för hundra år sedan, som talte med bönder på bönders vis och med lärde män på latin, som stenrödjade åkrar och utdikade sankmarker och producerade spannmål och grundade skolor och byggde kyrkor och mödade sig med hela kontraktets affärer — ibland med statens också — och ändå alltid visste att till det enkla folket

i Tolg eller Villstad eller var det nu var förmedla något av den oförligneliga charmen i bildningsarvet från Hellas och Latien.

Men var det tidsskede, som Bodell och andra föraktligt kallade för »den latinska tiden», sålunda en ypperlig groningsgrund för präster och biskopar med en nästan makalös kulturell resning och spännvidd, så skall det dock icke fördöljas, att det på Tegnér's tid dominerande bildningsidealet även förde med sig faror av mycket allvarlig natur. Detta visar sig, så snart man anlägger rent religiösa synpunkter.

Det är inte sagt, att den, som alltid är inriktad på det omedelbart religiösa, blir en bättre bärare av evangeliets anda och kraft än den, som söker leva ut sin kristendom i hela mångfalden av mer eller mindre världsligt betonade kallelseuppgifter. Men det är klart, att ju mer dylika uppgifter lägga beslag på en människas tid och intresse, desto svårare blir det för henne att låta andelivets krav komma till sin rätt fullt ut. Det är väl därför mer än sannolikt, att mången präst på Tegnér's tid har utvecklats till en »religionens ceremonimästare» utan den för kallets rätta fullgörande nödvändiga inre samlingen och andekraften. I mängden av agrikulturella, kommunala och politiska bestyr fick det religiösa väl icke så sällan sitta emellan.

Detta berodde nu inte bara på det dåtida bildningsidealet utan på en lång rad av andra faktorer — sättet för prästernas avlöning, det föråldrade representationsskicket o. s. v. Men det fanns en annan fara — kanske ännu mer ödesdiger än den med mångsyssleriet följande förflackningen — som direkt sammanhängde med den antika bildningens dominerande ställning. Denna bildning, den nya humanismen på klassisk grund, fick nämligen för mången en religiös dignitet, som hindrade vederbörande från att se och förstå det i genuin mening kristliga. Det kom ett främmande element in i kristendomen, ett helenskt och romerskt element, som äventyrade förståelsen för det egenartade i evangelisk fromhet och kristet ethos.

Tydligast kommer detta naturligtvis till synes hos dem, som druckit djupast ur klassicitetens brunnar — hos Tegnér, Heurlin och andra ledande kyrkomän under 1800-talets förra hälft. När det i 1820- och 30-talens strider om den lärda skolan inte gick att säkerställa den nya humanismens herravälde med mindre än att de specifikt kristliga och kyrkliga intressena uppoffrades, så tvekade dessa kyrko-

ledare icke att göra ett dylikt offer. I kampen för personlighetens och de ideella värdenas rätt litade de mer på den antika bildningen än på evangeliet och kyrkan. »Jag anser prästeståndets tillvaro, anseende och värde hufvudsakligast hvila på fundamentet af bildning, kunskaper och lärdom», sade Heurlin vid 1834 års riksdag. Att prästen i första hand har en rent religiös kallelseuppgift, det antyddes icke med ett enda ord (se Edv. Rodhe, *Kyrka och skola i Sverige under 1800-talet*, I, Lund 1908, s. 114 f.). Under sådana omständigheter blir man icke förvånad över vad den smålandsfödde skolläraren A. Wideen i Karlshamn i sin dagbok för 1847 har antecknat om samme lärde och i allmänna värv eminent duglige prelat: »Nyårsdagen pred[ikade] vår kyrkoherde B[iskop] H[eurlin] härstädes, och var det första gången, så vidt jag minnes, jag hört en predikan utan att någon gång höra ett ord om Jesus Christus».

De ledande kyrkomännens bemödanden att bevara kyrkans ställning som den bärande makten i det allmänna kulturlivet voro i och för sig mycket tacknämliga. Tack vare biskopar som Wallin, Franzén, Tegnér, Agardh och Heurlin ha vi här i Sverige aldrig haft den fräna motsättning mellan intelligensaristokratisk överklass och kulturfattig folkfromhet, som ännu i dag på ett ödesdigert sätt gör sig förnimbar inom Finlands kyrkoliv. Men med sin djupa förankring i den antika kulturen voro många av våra kyrkliga bildningsentusiaster dock i färd med att förlora den rätta synen på kyrkans primära, specifikt kristliga uppgift. När de folkliga väckelserörelserna på 1820- och 30-talen började gripa omkring sig i allt vidare kretsar, var det högre kleresiet i själva verket ur stånd att förstå och fylla de nya religiösa behoven. I allmänhet avfärdades dessa som utslag av ett »svärmeri», vilket hörde samman med bristen på kultur.

»För väckelsefolket återigen, vars hela värld rörde sig kring den med primitiv omedelbarhet uppfattade frågan om personlig synd och skuld, fanns det ingen som helst lockelse i den sublimt förtunnade religion, vars evangelium var klassisk harmoni och måttfullhet. Både kulturellt och rent religiöst var klyftan mellan väckelsefolket och en stor del av prästerskapet så bred och djup, att förtroende och samförstånd äventyrades» (E. Newman, *Nordskånska väckelserörelser*, I, s. 122 f.).

Frågan om Tegnér's religion är ännu icke slutgiltigt uppklarad, men att svaret måste sökas i av mig redan antydd riktning torde vara visst. Med all sin humanism och hellenism har Tegnér visserligen icke »känt sig utesluten från den kristna tron eller främmande för kristendomens anda». Däri har Fredrik Böök (Svenska Dagbladet 18/8 1930) otvivelaktigt rätt. Men förklaringen härtill måste nog sökas i den omständigheten, att Tegnér bona fide i kristendomen läste in ett för denna främmande tanke- och stämningskomplex. Torsten Bohlin, som i en intressant artikel i Vår Lösen 1925 (s. 123 ff.) behandlat frågan om »Förnuft och uppenbarelse hos Tegnér», påpekar med rätta, att kristendomen för den illustre skalden och biskopen ter sig som »bildningens höjd», som det högsta uttrycket för en rent inomvärldslig utveckling av de i människosläktet inneboende krafterna. I konsekvens härmed blir Kristus för Tegnér en personifikation av mänsklighetens idé — gudomlig därför att han förkroppsligar det yppersta, som i människan är. Det gudomliga identifieras sålunda med en idealiserad mänsklighet, och religionen får tycke av en idealism, vars högsta manifestation icke är att söka i evangeliet utan i poesien, i diktarens fritt skapande gestaltningskraft.

Bakom denna åskådning ligger det en monistisk verklighetsbetraktelse, som ytterst går tillbaka på den platonska filosofien. Sin religion liksom sin poetiska inspiration hämtar Tegnér också mera från Hellas än från det Heliga landet. »Även när han vill beskriva kristendom sitter Platon och Pindaros i själen på honom» (N. Söderblom, Tegnér och religionen, i Svenskars fromhet, Uppsala 1933, s. 86). Försoningen blir för honom bara »ett annat namn på den segerrika etiska självfullkomningen». Tyngdpunkten faller på människans egna ideella tillgångar (T. Bohlin, Esaias Tegnér's kristendom, Svenska Dagbladet 24/9 1933). Uttalanden, som gå i en annan riktning, saknas visserligen icke. I den storstilade epilog på prosa, som utgjorde höjdpunkten vid 1836 års prästmöte, ger Tegnér sålunda den kyrkliga försoningsläran ett erkännande, som bjärt sticker av mot den beska kritiken i det bekanta brevet till Geijer 1821, där den ortodoxa satisfaktionsteorien betecknas som »en slagtareidé, hädisk både mot Gud och förnuft» (E. Tegnér, Samlade Skrifter, III, Sthlm 1920, s. 447). Då detta erkännande sammanställs med vissa andra uttalanden, som också tyda

på att Tegnér i försoningen sett någonting mer än en moralisk självförbättring, så har Bohlin i en förra hösten skriven tidningsartikel ansett sig kunna fastslå, att Tegnér omsider nått fram till en äktkristen fromhet. »Är personlig kristendom», skriver han, »en religiositet, som får sitt innehåll och sin prägel av tron på Guds handlande i Kristus, så hör Tegnérs fromhet hemma på kristendomens mark» (Sv. Dagbl. ²⁴/₉ 1933).

För egen del törs jag emellertid icke tillmäta de av Bohlin anförda uttalandena av Tegnér en klart kristlig innebörd. Detta sammanhänger givetvis med den omständigheten, att begreppet kristlig för mig har ett snävare omfång än för Bohlin. Det synes mig uppenbart, att Tegnér i »Nattvardsbarnen» lika väl som i den ungefär samtidigt tillkomna slutsången i Frithiofs saga arbetar med nyplatoniska, av Schelling förmedlade tankegångar, som föra honom långt bort från evangeliet, för att icke tala om Paulus och Luther (jfr Martin Lamm, Försoningstanken i Tegnérs Frithiofs Saga, Samlaren 1916, s. 19 ff.). Det är icke motsättningen mellan synd och nåd utan mellan ändligt och oändligt, mellan tidsliv och evighetsliv, som genom försoningen skall övervinnas. Kristi offerdöd är icke ett uttryck för den gudomliga kärlekens oförsonliga motsättning till djävul, synd och värld utan symbolen för en världsförsoning i den meningen, att det i ändlighetens värld nedsjunkna återförenas med sitt gudomliga ursprung.

Att ett eller annat uttalande det oaktat har en avgjort kristlig klang betyder ingen oärlighet från Tegnérs sida. I en dikt som Nattvardsbarnen måste ju själva ämnet måna fram en viss kyrklig traditionalism i tankar och uttryck. Detsamma gäller om Tegnérs predikningar och kyrkliga tal. Och Tegnér kunde tillåta sig denna traditionalism med så mycket större rätt, som han tydligen har betraktat sin egen filosofisk-religiösa åskådning som ett uttryck för kristendomen i dess sanna och evigt giltiga gestalt. En liknande tro på egen kristlighet möter man även hos de samtida nyromantikerna, ehuru dessa omtydde dogmerna i spekulativ riktning och inordnade trons hemligheter i den Schellingska metafysikens världsåskådningsram (jfr mitt arbete »Den Waldenströmska försoningsläran i historisk belysning», Sthlm 1932, s. 95 ff.). Men dessa kristligt färgade inslag i Teg-

nérs framställning kunna icke förändra det faktum, att grundinställningen hos honom är en antropocentrisk och från evangeliets agape-religion artskild Eros-fromhet med rötter hos Platon och Plotinos.

I Nattvardsbarnen finns det ett par rader, där Tegnér talar om att »försoningens Förste» ännu »i Anden» lever och försonar i människans hjärta. Hur ätkristet detta än låter, så blir man dock tveksam, när man erinrar sig, att han i ett av de odaterade prästvigningstalen framställer »den helige Ande, Guds ande», såsom verksam »i hvarje mänskligt hjerta som vill det rätta, och söker det sanna och bildar det Sköna». Här blir ju Anden ungefär detsamma som den i släktet inneboende idealdriften. I full konsekvens härmed har Tegnér också i de närmast föregående raderna trott sig kunna formulera svaret på frågan om Kristi två naturer så, »att i den mån människan stiger, nalkas hon Gudomen och sammanfaller med den, eller med andra ord att hvarje människobarn är bestämdt att bli en Gudason» (Samlade Skrifter, X, Sthlm 1925, s. 43). Ännu i ämbetsberättelsen till prästmötet 1836 (Handlingar, s. 6 f.) talar han om försoningen på ett sätt, som klart och tydligt visar, att han på den mest centrala och avgörande punkten icke har blick för den kristna egenarten. Så vitt jag förstår har Nathan Söderblom därför gjort alldeles rätt, då han i sin 1911 publicerade och i föl omtryckta studie över »Tegnér och religionen» avstått från varje försök att kristianisera denne Apollos arvtagare med den dionysiskt skummande inbillningskraften, den soldruckna klarhetsdriften, den bländande bildprakten och den »ömtåliga rakheten» i ett väsen, som tjusar och förbryllar likt solstrålens väg genom löven i skogen.

Många ha undrat över att en sådan man ville och kunde bli biskop. Men varken för Tegnér själv eller för hans samtida har gränslinjen mellan evangeliskt och platonskt varit tillnärmelsevis så framträdande som för oss. Och i en tid, då mannen på biskopsstolen framför allt var kyrkopolitisk ledare, eforus och ecklesiastik organisatör, skulle det onekligen ha varit förvånande, om en ledarebegåvning med Tegnérs lysande utrustning hållits borta från episkopatet (jfr Elof Tegnér, Valda skrifter, VI, Sthlm 1906, s. 414 f. och 433 ff.).

I många stycken blev Tegnér också en utomordentlig stiftschef. För den av nyromantiken inledda religiösa renässansen hade han icke

mycken förståelse, för det folkliga »läseriet» än mindre, men i de kulturella uppgifterna gick han in med sin mäktiga personlighets fulla tyngd och kraft. »Att arbeta för höjandet af de småländska prästernas andliga nivå, att främja ungdomens bildning genom läroverkens förbättring, att bringa hyfsning, ordning och reda, där förut varit slapphet, dryckenskap och sömnaktighet» (Elof Tegnér, a. a., s. 434) — det var uppgifter, som han med sprudlande verksamhetslust tog itu med, så länge hälsan stod bi. Dessemellan byggde han kyrkor och läste teologi. Det sistnämnda gjorde han med mycken flit (jfr brev till C. F. af Wingård ^{18/4} 1833 och från denne ^{2/5} 1833), om också icke med någon som helst entusiasm.

Sin nitälskan för prästernas teologiska bildning lade han på mångfaldigt sätt i dagen — bl. a. genom att ombesörja en svensk edition av den tyske teologen Karl Gottlieb Bretschneiders »Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe». Översättningen verkställdes på Tegnér's initiativ av den lärde men nästan sjukligt tillbakadragne komministern i Bankeryd Johan Norlin och trycktes med ett av biskopen själv skrivet förord, daterat Östrabo i oktober 1834 (se K. G. Bretschneider, Systematisk Utveckling af alla i Dogmatiken förekommande Lärobegrepp, Sthlm 1834). Bretschneider var en upplysningsteolog, som i tidens brytningar mellan »rationalism» och »supranaturalism» representerade ungefär samma moderata neologiska mellanlinje som Tegnér själv. I det nu ifrågavarande arbetet ger han enligt Tegnér's vittnesbörd i företalet »en framställning af Dogmernas utveckling, som icke tar parti, icke förekommer och således ej heller kan missleda omdömet, utan är rent historisk».

Detta må nu på sätt och vis vara en förtjänst, men när man läst några sidor i detta snustorrt refererande dogmatiska kompendium, så förstår man mer än väl, att Tegnér hellre höll sig till poesien än till teologien. I det exemplar av arbetet, som lektor K. Pira haft vänligheten ställa till mitt förfogande, har en tidigare ägare på 1840-talet skrivit en mängd kritiska marginalkommentarer, vilka kulminera i ett på sista sidan präntat omdöme om boken i dess helhet, vilket icke illa återger det intryck en nutida läsare får av densamma. »Såsom slutanmärkning», heter det, »kan tilläggas, att en del författare, som omnämnas och åberopas i denna bok, varit mer än lofligt barnsliga

och uppkastat frågor, hvartill hvarken förnuftet eller Bibeln gifva den ringaste anledning. Men att de derjämte äfven varit stora pedanter — det är säkert. Att vilja anses för lärde, och vara så fåniga, det är obegrifligt. — Den visaste dock stundom är ett får [säger] Fru Lenngren». Boken var ju ex officio rekommenderad av Tegnér, men man tar nog inte miste, om man förutsätter, att den store biskopen i alla fall med ett förstående olympiskt löje skulle ha tagit del av denna sarkastiska slutvinjett.

Det mest intressanta i hela boken är några rader i företalet, som visa hur Tegnér har sett på det teologiska arbetet och dess förutsättningar. »Den nuvarande striden inom Theologien torde», heter det, ej »vara så ny som man i allmänhet tyckes föreställa sig. I så skarpt och vettenskapligt bestämda former som nu ha väl motsatserna icke förr framträd; men egentligen äro de så gamla som Christendomen, och äldre. Ty de ha dock ytterst sin rot i ursprungliga skiljaktigheter i människolynnet, i totalåsigten af lifvet och dess förhållande till Gudomligheten. Tvisten kan under vexlande skepnader framträda i dagen; men dess grund ligger icke der, utan på botten af menniskonaturen, i Andens dunkla djup.»

I de aktuella teologiska motsättningarna ser Tegnér alltså blott ännu ett vittnesbörd om de irrationella, för förståndet oåtkomliga »mysterier» i det mänskliga medvetandets djup, som han så ofta grubblat över och som han återkommer till i början av ämbetsberättelsen 1836 (Handlingar, s. 6 f.). Bakom den oöverskådliga mängden av individuella skiftningar i sättet att tänka, känna och reagera mot tillvaron i det hela ser han en medfödd differentiering i den dunkla väsensgrund, som »de arma dödlige» ha att dras med här i livet.

I det hittills blott flyktigt berörda prästmötet den 20—23 sept. 1836 sammanstråla kraftlinjerna i Tegnér's episkopala verksamhet till en ljuspunkt, vars ovanliga styrka och glans återspeglas i samtida dokument. Efter en tioårig verksamhet, som satt djupa spår efter sig överallt i stiftet, stod den ryktbare stiftschefen ännu — trots familjesorger och förebud till den några år senare på allvar utbrytande sjukdomen — obruten och imponerande inför det församlade prästerskapet. Hans ämbetsberättelse är ett mycket omfattande aktstycke, i vilket den sobra vältaligheten och de vida perspektiven rama in en med

mönstergill reda och klarhet framlagd redovisning »för det väsendtliga af Kyrkans och Skolans angelägenheter».

Efter den obligatoriska litteraturöversikten deklarerar han mycket öppenhjärtigt sin syn på det småländska läseri, som ett decennium tidigare sköt fart i Pehr Nymans kölvatten (Handlingar, s. 19 f.). Förklaringen till denna för stiftsstyrelsen besvärliga folkrörelse finner han i den allmänna lagen, att »den abstrakta förståndsbildningen som vill begripa allt, finner sin motvigt i svärmeriet som vill begripa intet». Självva fromhetstypen är honom så främmande och motbjudande, att han — trots ärliga försök att göra den rättvisa — icke når längre än till det magra medgivandet, att »läsarnas» dystra gudaktighet »väl icke *alltid* var skenhelighet».¹ Nu är »hela detta oväsen» emellertid »för det

¹ I den av Tegnér d. 20 mars 1832 utfärdade kallelsen till prästmöte i slutet av augusti samma år finner man bland de till prästerskapet framställda frågorna en, som är mycket betecknande för biskopens inställning gentemot »läseriet». På tal om bibelspridningen och bibelläsningen frågas det: »Hafva någonstädes försports missbruk af en dylik eller annan andaktsläsning till svärmeri, ofördragsamhet och andeligt högmod?» (Växjö domk. cirk. n:r 314). Naturligtvis finns det gott om svar, som gå i samma stil. Dit hör det av J. M. Almquist i Skärstad d. ³¹/₅ 1832 avgivna utlåtandet: »Bibeln finnes i allmänhet utspridd ibland Allmogen; eges af alla Hemmansbrukare och saknas endast hos en eller annan Torpare eller Backstugusittare. Behovvet deraf har således icke yttrat sig större än de tillgångar Stiftets Bibelsällskap kunnat bereda. På sednare åren har Biblens läsning blifvit allmännare och visserligen på många utöfvat ett välgörande inflytande; dock har på sista tider hos ej så få en viss Sectarism visat sig, förenad med symtomer af ofördragsamhet och andeligt högmod. Desse Sectariske, hvilkas ifver nu likväl börjat svalna, kallas i allmänhet Läsare och göra skäl för namnet, då deras Läseri urartat ända till vanvård af medborgerliga pligter och försummandet af husliga åligganden. Eftersom deras religiösa Contemplation egentligast består i upplifvandet af de strängt orthodoxa begreppen om Christi vicarierande satisfaction, människans oduglighet och förkastelse, hennes fria viljas djefvulskhet och hennes oförmåga till att både kunna och vilja göra något godt; så är det icke underligt, att de varit nödsakade lemna något fält öppet för människans verksamhet i *Läsningen af Bibelordet*, under hvilken de vänta Andens inbrytande verksamhet och nådens kallelse; ehuru de utan medvetande hafva kommit derhän att anse Läsning såsom ett catholskt opus operatum till saligheten. Vid närmare granskning torde det må hända visa sig, att de orätt kallas Sectariske, då de visserligen äro consequentare Lutheraner än kyrkans öfrige medlemmar» (se »Prestmötet i Wexjö år 1836», en i Växjö domk. arkiv förvarad volym med handskrivna acta till det 1832 utlysta men ända till 1836 uppskjutna mötet; om Almquists teologiska orientering se mitt arbete »Den Waldenströmska försoningsläran i historisk belysning», Sthlm 1932, s. 96 ff.). I den sista meningen skyntar det fram en förmodan angående rätta sam-

mesta glömdt», heter det — »knappt en dyning påminner ännu här och der om den öfverståndna stormen, och man skulle ofta vara frestad att önska sig tillbaka af Läseriet dess varma, ehuru missledda känsla för det heliga».

Det behagliga lugnet på läsarefronten varade nu inte så länge. Några få år senare — vid en prästvigning i sept. 1839 — känner sig Tegnér manad att göra ett våldsamt utfall mot det i samband med den Wieselgrenska nykterhetsrörelsens frammarsch i stiftet åter livaktiga läseriet. »Jag hör ofta», säger han, »kanske icke utan all anledning, klagas öfver Prästerskapets ljumhet i sitt heliga kall, och att det skötes med ligkiltighet och köld; och ingenting smittar åhöraren såsom lärarens synbara kyla och liknöjdhet för sitt Embete. Derför faller också folket till de så kallade Läsarepresterna, som dock ge lifstecken och prof på värme och nit i kallet. Hos dem berömmar jag deras nit. De nitälska, men icke visliga. Under den vackra täckemanteln af huslig andakt, samla och förvilla de en enfaldig allmoge, förtala och nedsätta sina Embetsbröder som de påstå icke hafva Andan. Deri hafva de också

manhanget, som borde ha manat skribenten till större försiktighet i sina omdömen. De så skarpt kritiserade »läsarna» förstodo verkligen vida mer av Luthers intentioner än kyrkoherden i Skärstad och biskopen i Växjö.

Att det dock i stiftet fanns präster, som visste att bedöma andliga ting andligen, framgår t. ex. av uttalandena från Villstad och Hälleberga. »Troligen», skriver den märklige häradsprosten Daniel Nordin (Villstad ^{12/6} 1832), »läses Bibeln här mer än annorstädes; G. och N. Testamentet lika gerna; säkerligen *alltid till förbättring och christligare vandel*; aldrig till svärmeri, *ofördragsamhet* eller *högmöd*, om den icke blifvit illa läsen och illa af svärmare tolkad: Här har funnits svärmeri, men det uppkom från andra källor. Dock, äfven detta svärmeri, som för någon tid sedan här förspordes, var, ehuru i många fall villosamt, dock i många fall, välgörande. Stormen renar luften: stygga sår rensas med skarpa medel: derefter gagnar läke-plåstret. Herren är väl icke i vädrena, men vädret skickas förut af Herren, som derefter kommer i den sagta vinden. Är det godt att bli väl vaken opp, så är väl det icke så alldeles att förkasta, som rent af skakar sömnen ur ögonen. Och monne de frommaste på jorden i deras andagtsfullaste stunder kunnat vara utan allt svärmeri i god mening?» Med åskådlig kraft formulerar P. L. Sellergren (Högelycke ^{10/5} 1832) sin mening — icke utan en viss udd mot frågeställaren: »Der Guds rena ord rikeligen utsås och nyttjas uppkomma icke sällan svärmeri, ofördragsamhet och andligt högmöd likasom svampar och andra mindre nyttiga växter jemte rika skördar och frodig gräsväxt efter ymnigt och fruktsamt regn. Man vill dock icke umbära det fruktgifvande regnet för svamparnes skull och gifver icke eller Guds ord skulden för det onda, som tilläfventyrs följer af dess missbruk».

rätt, ty de hafva lyckligtvis icke den Andan som drifver dem. Deras nit är sällan eller aldrig utan misstanke för skrymteri; och den förlorar merendels sitt värde genom trångbröstad ofördragsamhet, genom en barnslig fåfänga att, äfven med medelmåttiga gåfvor, utmärka sig framför andra, och när detta lyckas dem, genom ett andeligt högmod som ingen skenhelighet kan skyla. Ofta, och hvad som är det värsta, fördunklas det äfven af en smutsig egennyttia. Dem drifver ett nyktert svärmeri som just genom sin nykterhet och beräkning är förakteligt. Att jag för min del måste ogilla, ja afsky dessa falska Profeter, dessa Gudaktighetens Publicister, lycksökare inom Kyrkan, popularitetsjägare på vigd mark — detta behöfver jag icke säga; ty det följer ovillkorligen af de tänkesätt jag ofta, ja alltid förklarar... Gud har gifvit mig både vilja och någon förmåga att motarbete denna, liksom mången annan förvändhet, och tillräckligt mod att göra det öppet och utan människofruktan. Hvad jag förmår skall jag, med Guds hjälp, verka mot denna galenskap som är en hädelse icke blott emot förnuftet, utan äfven emot det högre förnuft som kallas Christendom; och det är föga troligt att detta skamliga lycksökeri gör någon lycka, der jag möjligtvis kan hindra det» (Samlade Skrifter, VIII, Sthlm 1923, s. 374 ff.).

Det är mig icke bekant, vad det var för en »särskilt anledning», som kom Tegnérns vrede att på detta sätt svalla över bräddarna och urladda sig i en störtskur av ovett mot frånvarande ämbetsbröder. Några veckor tidigare hade biskopen emellertid gjort en visitationsresa genom Östbo och Västbo, omnämnd i brev till Wieselgren från prosten Bexell i Rydaholm och kommenterad av Virdestam i »Småländska Gestalter» (Växjö 1930, s. 126 ff.). På denna resa hade han fört med sig tre flaskor — en med snus, en med vin och en med brännvin — en mycket välbetänkt åtgärd, åtminstone vad brännvinet beträffar, eftersom det visade sig, att nykterhetsnitet i den delen av stiftet redan nått så långt, att biskopen inte i ett enda prästhus blev bjuden på den sedvanliga aptitsupen. Är det tilläventyrs förargelsen häröver i förening med hågkomsterna av läsareprästernas beställsamma försök att vinna honom för helnykterhetens linje, som irriterat Tegnér till den grad, att han icke ens i prästvigningens heliga stund förmådde avhålla sig från en fradgande från polemik? Gärna vill man ju tro,

att det i ett eller annat individuellt fall funnits anledning till anmärkningar, vilka bättre motivera den bistra kritiken. Men även om detta varit fallet, så borde angreppet icke ha fått en generell räckvidd, som måste ha känts kränkande för mängden oförvitlig präst i de nykterhetsivrande läsarnas läger.

I ämbetsberättelsen 1836 berör Tegnér också konventikelväsendet. I konventiklarna bedrevs »otvifvelaktigt mycket ofog», heter det. »Galenskapen var ömsom predikant och ömsom åhörare». Man erinrar sig här hans kyrkoinvigningstal i Virestad 1830, där han brännmärker dem som »smyga sig förbi kyrkorna till stulna, äfven i verldslig lag förbudna sammankomster, der Svärmeriet sitter som åhörare och Okunnigheten står och predikar» (Samlade Skrifter, VI, Sthlm 1922, s. 322). Med denna strävt kritiska inställning, som han ju redan flera år tidigare lagt i dagen gentemot Pehr Nyman (Samlade Skrifter, IV, 1920, s. 147 ff., och V, 1921, s. 325 ff.), förenar Tegnér emellertid en anmärkningsvärd klokhet och mildhet i de officiella åtgärderna mot läsarna och deras ledare.

På 1830-talet fanns det inte bara i Finland (T. Krook, Väckelse-
rörelserna i Österbottens svenska församlingar, II, Vasa 1931, s. 254) utan även här i Sverige gott om folk, som fruktade, »att statens Jerikos-murar skulle ramla för den fromma konventikel-sången». Tegnér hörde icke till dem. I ämbetsberättelsen 1836 läser man med tillfredsställelse följande: »Vi ha författningar som förbjuda dylika sammankomster; men Stifts-Styrelsen drog med rätta i betänkande att tillämpa dem mot en förvillad allmoge, som dock egentligen ej gjorde annat än sökte sin uppbyggelse der den trodde sig finna den. Äfven mot den som egentligen tillställde hela denna villervalla voro åtgärderna lindriga, och mera varnande än bestraffande. Det är med svärmeriet som med regnbäcken: dämmer du honom med våld, så brusar han och rasar, men låter du honom gå, så fördunstar den förgänglige, och nästa morgonsol ser knappast hans fåra i sanden».

Den inre kontakt med folkfromheten, som Tegnér aldrig kunde vinna, ersattes på det hela taget av en högsinhet i hållningen mot dess representanter, som tillfälliga förlöpnings ej få undanskymma. Den av Virdestam påvisade tacksamhetsbetygelsen mot Sellergren vid visitationen i Hälleberga 1831 (Småländska Gestalter, s. 137) vittnar

om en viss generositet gentemot den främmande fromhetstypen, som man dessvärre saknar hos den närmast följande Växjö-biskopen. Det var först under dennes tid, som den egentliga »klappjakten» på läsare-prästerna tog sin början.

Vad rusdrucksmissbruket beträffar, så såg Tegnér 1836 mycket mörkt på läget.¹ »Det är i synnerhet en last», säger han, »som går raglande genom hela Nationen, undergräver välmågan, förstör kroppen och fördunklar sinnet». Absolut avhållsamhet borde dock endast krävas av barn och ungdom (jfr Växjö domk. cirk. n:r 313 d. 28/4 1832 »Om Dryckenskapslastens hämmande»). »Den rätta nykterheten bestode deri att man icke öfverlastade sig». »Att reglementera glaset» — såsom prästmötesberedningen föreslagit — »vore vanskeligt». Av nykterhetsföreningarnas arbete väntade biskopen inga större resultat. Jag fruktar, säger han, att det fordras »helt andra åtgärder, och i främsta rummet en väsendtlig förändring i vår ekonomiska lagstiftning. Det är godt och väl att man varnar mot missbruket efter bruket ej kan förekommas. Men så länge man brygger frestelsen i hvarje hus, eller låter den hållas fal öfverallt till ett ringa pris, kunna vi ej hoppas synnerlig framgång af förmaningarna». Här har Tegnér tydligen haft lagstiftningsåtgärder i tankarna, vilka först nitton år senare blevo en verklighet i och med husbehovsbränningens avskaffande.

Ett brett rum på prästmötesprogrammet intogo skolfrågorna. Omsorgerna gällde förstas närmast den högre bildningen på klassisk

¹ Skäl härtill ge också de av prästerna 1832 avgivna skildringar från församlingslivet, som ligga till grund för Tegnér's ämbetsberättelse 1836. Se inlagorna i »Prestmötet i Wexjö år 1836». Typiskt för läget och de än så länge (1832) valhänta försöken till dess förbättring är vad J. M. Almquist berättar från Skärstad: »Sederna, i förra tider utmärkta, och berömda, hafva här i sednare tider beklagligen urartat genom Bränvins supandets olyckliga följder. På nyligen hällen Walborgsmässe Socknestämma har till det ondas hämmande en måttlighetsförening enhälligt blifvit stiftad, hvars hufvudsakliga ändamål afser Barns afhållande ifrån Bränvin åtminstone till dess de första gången begått H. H. Nattvard; förbud att Lönnkrögeri begagna, bedrifva eller tillåta: den dermed beträdes åligger det hvarje rättskaffens menniska att inför kronobetjent bevisligen angifva emot erhållande af halfva andelen i böterna; samt afskaffande af kroglefnaden, isynnerhet Bränvins supande å krog på Söndag. Den som bevisligen hos Pastor eller någon af Kyrkorådets Medlemmar angifver Supare på krog om Söndagar erhåller 1 Rdr B:co i belöning af Kyrkorådet. Den öfverbeviste förekalas första gången inför Kyrkorådet och varnas: andra gången blifver hans namn från Predikstolen uppläst».

grund. För Tegnér var det en självklar sak, att staten icke kunde ha någon förpliktelse att »sörja för den bildning som kan erfordras eller vara nyttig för enskilda yrken, för Handeln, Näringarna, Handtverkerierna». Vad den egentliga folkundervisningen beträffar, så manades prästerskapet »att tillse det klockaren, enligt Kyrkolag och landets behof, lägger sig mera på barnundervisning än på åkerbruk». I de fall, då detta visade sig ogörligt, borde ambulatorisk skolmästare anställas. Då prästerna skötte religionsundervisningen, behövdes det bara, att barnen lärde sig »med säkerhet bokstafvera och läsa innantill, äfven något skrifva och räkna» — om de så önskade! »Sträckas åter fordringarna högre», säger biskopen, »begär man Elementerna af Historia, Geografi, Statistik, Politik, Ekonomi med hvad mera som stundom yrkas: vill man, med ett ord, småningom utbilda folkskolan till en plantskola för blifvande Riksdagsmän: så fordrar ett sådant ändamål, i fall det annars någonsin kan vinnas, till en början åtminstone en stående folkskola i hvarje socken, med mer eller mindre dyrlönta lärare. I Wexjö Stift åtminstone låter sådant ej göra sig äfven af lokala hinder. Befolkningen är gles, byarna få, de fleste bebo enstaka gårdar. När barnen ej kunna komma till skolan, måste skolan komma till dem: och derföre blir, troligtvis ännu i århundraden, den första folkundervisningen här för det mesta på vandrande fot. De flesta försök att ändra detta från Presterskapets och Stiftsstyrelsens sida, möta dessutom andra och oöfvervinneliga hinder, dels i folkets fattigdom, dels i dess obenägenhet för dylika nyheter. . . När således Staten icke kan, och Församlingen hvarken kan eller vill göra några uppoffringar i denna väg, så blir folkbildningen, jemförd med de nya anspråken, på de flesta ställen, ofullständig, bruten och ojemn, utan att den derföre på något enda behöfver vara otillräcklig för hvad fri Svensk Man af folket egentligen behöfver veta» (Handlingar, s. 59; jfr s. 92 f. och Växjö domk:s utlåtande rörande folkundervisningen d. ³¹/₇ 1839).

Detta uttalande, som visar, att även genier skola akta sig för att profetera, är utomordentligt karakteristiskt för mentaliteten hos nyhumanismens koryféer för hundra år sedan. Deras bildningsintresse var alltför aristokratiskt och exklusivt för att kunna eller ens vilja ge impulsen till en efter den nya tidens behov avpassad folkundervisning. Så snart det gällde »Svensk Man af folket», voro de eljest

högt uppskruvade anspråken mer än lovligt blygsamma. Men även för att få dessa blygsamma anspråk tillgosedda måste Tegnér utstå många het dust med allmogen ute i församlingarna. Det sätt, varpå han bannade de tredskande bönderna i Agunnaryd 1830 (Samlade Skrifter, VI, s. 334 ff.), låter en ana, hur kompakt motståndet ibland kunde vara. Till Heurlin — då statssekreterare i ecklesiastikexpeditionen — skrev han 1839: »Då du icke vill ha något offentligt anslag åt folkskolan, så vill du med detsamma att den skall förblifva i sitt nuvarande skick: ty i Småland åtminstone ger man icke vidare en skilling dertill. Det kan också kanske vara lika så godt, ty all möda är ändå spilld på detta hundslägte» (Samlade Skrifter, VIII, s. 661; jfr s. 668).

Till det minimala kunskapsmått, som borde inhämtas i folkskolan, lägger Tegnér i domkapitlets 1839 avgivna utlåtande rörande folkundervisningen ännu ett: »kyrkosång med ledning af Dillners psalmodikon» (Samlade Skrifter, VIII, s. 350). Denna angelägenhet berör han redan vid prästmötet, där han betonar vikten av att klockaren eller, ännu bättre, prästen anställer sångövningar med församlingens ungdom. »Såsom hjälpreda för de mindre underbyggde i sångläran har», framhåller han, »Dillners Psalmodikon blifvit inköpt i de flesta Församlingar». Det är här inte fråga om det av den bekante prosten och musikälskaren Johan Dillner bland allmogen införda ensträngade instrumentet utan om »Melodierna till svenska kyrkans psalmer, noterade med ziffror», ett av Dillner 1830 utgivet arbete — sedermera benämnt Psalmodikon — i vilket noterna ersatts med siffror, vilka gjorde det lätt för den musikaliskt obildade att ta ut melodierna på det likabenämnda instrumentet. »Ett väsendtligt hinder för kyrkosångens utbildning blir dock alltid», menar Tegnér, »bristen på Orgel, som i vårt Stift äro föga vanliga. Flere bland de Församlingar, som i sednare tider uppfört nya och rymliga kyrkor äro likväl betänkta att genom sammanskott och insamlingar afhjelpa denna brist».

Vid de i och för sig intressanta uttalandena om de kyrkliga böckerna, 1828 års kyrkolagsförslag, fattigvården, prästvalen och de nya kyrkobyggnaderna kan jag ej dröja. I fråga om det av Tegnér med iver och stundom maktspråk (Handlingar, s. 30) bedrivna kyrkobygandet föreligger, som bekant, en klagörande utredning av Virdestam

(Småländska Gestalter, s. 101 ff.). Denne har också (a. a., s. 111 ff.) givit Tegnér's ställning till prästbildningen en belysning, som gör det överflödigt att här gå in på den saken. Frestande vore det att beröra frågan om lönekonventionerna. En enda liten detalj blottar emellertid tillräckligt den kulturhistoriskt intressanta men för prästerna såväl som för församlingsborna i längden odrägliga formen för de ekonomiska mellanhavandena. »Alla så kallade Jura Stolae» skola försvinna, heter det, »med undantag af afgiften för Lysning till Äktenskap, som betalas med 6 alnar Lärft och 1—4 Rdr Banko i penningar, allt efter förmögenhet».¹ Eftersom majoriteten av de giftaslystna då ännu mera än nu hade ont om reda pengar, så blev det förstås ofta på lärften det hängde, när fattigt folk dryftade sina äktenskapsplaner. Och att denna omaka sammankoppling av lärft och lysning kunde bli besvärlig även för prästen, det säger sig ju självt.

För att komma ifrån svårigheterna med det antikverade in natura-systemet och dess många »obehagliga Inkomstitlar» hade det vid flera riksdagar väckts förslag om en omläggning därhän, att staten mot en bestämd avgift skulle övertaga prästerskapets avlöning, vilken då skulle utgå i kontanter. Tegnér var ingen vän av detta förslag. Frånsett andra invändningar, borde löntagaren, menade han, »finna betänkligt att underkasta sig de äfventyr all aflöning ur Statskassan medför i ett land, der penningverket är utsatt för ständiga brytningar, nöden ofta stiftar lag och Riksens Ständer äro lagstiftare, äfven för Banken. En dyrköpt erfarenhet har lärt, eller borde åtminstone ha lärt penninglöntagaren vådan af de *Bankrutter* som med ett annat namn kallas för *Realisationer*, och hvarpå Svenska Finanshistorien är så rik».

¹ Jfr »Protokoll vid Prestmötes Beredningens sammanträden i Wexjö den 8, 9, 10 och 11 Maj 1833» (i »Prestmötet i Wexjö år 1836»), där det i avsnittet om lönekonventionerna säges, att »framför allt har Beredningen åsyftat afskaffandet af en del så kallade Jura Stolae, både till namn och beskaffenhet obehaglige, och hvilka troligen gifvit mesta anledning till klander af Löningssättet och till missnöje emellan Lärare och Åhörare, och Beredningen tror sig uttrycka Presterskapets allmänna tänkesätt, då den allvarligen yrkar att dessa inkomster måtte vid blifvande Konventioner helt och hållet försvinna och... förbytas till någon bestämd årlig afgift».

Det är i belysningen av detta ur ämbetsberättelsen hämtade citat (Handlingar, s. 29) man bör se ett uttalande i slutförmaningen, som jag icke kan underlåta att anföra, eftersom Tegnér här visar en divinatorisk framsynthet, som hans nuvarande efterträdare i ämbetet, den ecklesiastiska boställsordningens upphovsman, icke gärna kan undgå att uppskatta. »I ären», säger han, vänd till prästerna, »för det mesta åkerbrukare och herdor, liksom det första människoparets äldsta söner voro. Det är ett ädelt yrke, och rätt väl förenligt med lärarekallet. Jag känner många aktningvärdiga män i vårt stånd, som drifva det med ifver och framgång. De ha rätt: den tid kan komma då Bostället kanske blir vår säkraste, vår bästa inkomst» (Handlingar, s. 102).

Även på en annan punkt, som just nu är av aktuellt intresse, har Tegnér visat sin framsynthet. Det är, då han i den inledande litteraturoversikten fäster uppmärksamheten på de i andra stift utkomna herdaminna och manar till utgivandet av ett dylikt för Växjö stift på grundvalen av de Forsanderska samlingarna. Tack vare en för den krävande uppgiften sällsynt väl kvalificerad prästmans hängivna forskningsnit och lyckliga formgivningsgåva har det i denna episkopala maning från 1836 angivna önskemålet i dessa dagar blivit tillgodosett på ett sätt, som länder det fullbordade herdaminnets författare såväl som hela stiftet till heder.

Till det aktuella kan man också räkna de i avslutningstalet givna homiletiska anvisningarna (Handlingar, s. 99 f.). Vad Tegnér har att säga om det allmänna läget inom kristenheten låter även förunderligt modernt. Han vet väl, att »det är en gammal klagan att tiden är ond» (Tal vid prästvigning 1831; Samlade Skrifter, VII, s. 83) men håller ändå före, att »den nuvarande Kristenheten» i fråga om seder och gudsfruktan står »lägre än många af dess föregångare». »Bildningen är i mycket både högre och mera utbredd än någonsin; i vettenskap, i konst, i slöjd har man hunnit undrens gräns, åskan ledes i gångstol som ett barn, ångan spännes för fordonet som en lastdragare och flyttar ofantliga tyngder öfver haf och land. Menniskan har mera än någonsin kufvat Naturen: sitt eget hjerta har hon icke kufvat. Ett otyglat begär att *vinna* och att *njuta*, utmärker vår tid framför många andra. Hvar och en betraktar sig, mer än förr, som medelpunkten i verldsbbyggnaden, och den slags afgudadyrkan som har sig sjelf till Gud,

griper med hvarje dag mer och mer omkring sig... Sannerligen, det går en dödsångest genom dagens Häfder, det rosslar i Tidens bröst» (Handlingar, s. 39 f.).

Men Tegnér slutar icke med klagan utan med en maning till modig kamp — »äfvén der segren är oviss, äfvén der nederlaget är troligt» (Handlingar, s. 97). Som vapen i denna kamp rekommenderar han icke blott en allsidig humanistisk bildning utan också »nit och fromhet». »Vetandets klarhet och hjertats fromhet, detta är Urim och Thumim på Arons bröstsköld, detta bildar *en Prest i sin prydnad*», säger han.

Bättre prästideal kan väl ingen av oss uppställa. Vetandets klarhet och hjärtats fromhet — ingen präst kan utan allvarlig våda sakna någotdera. Därmed är det dock icke sagt, att vi numera med hjärtats fromhet skulle mena alldeles detsamma som Tegnér. Det berättas, att denne en gång till en högt bildad läsarepräst av Schartaus och Sellergrens skola skall ha sagt: »Pastorn är alldeles för intelligent för att vara läsare». Det uttalandet förråder en intelligenshögfärd, som är eller borde vara oss främmande, och röjer samtidigt ringaktning för en fromhetsart, som är eller borde vara oss dyrbar. Intelligensen och lärdomen skatta vi högt. Den humanistiska bildningen får icke trängas tillbaka. Men det skulle icke skada, om denna bildning mer och mer förenades med en hjärtats fromhet, som levde på arvet från det gamla läseriet i Luthers, Schartaus och Sellergrens anda. Ju mera intelligent, desto större skäl att vara läsare i den meningen, skulle jag vilja säga. Inför den Gud vi mött i fädernas kyrka betyda mänsklig intelligens och fromhet i och för sig intet, men bli vi av Honom frigjorda från den egocentriska jagbundenhet med allsköns vinnings- och njutningslystnad i släptåg, som nu icke mindre än på Tegnérs tid är kristenhetens djupt förnedrande slavboja, så har Han förvisso bruk för både det ena och det andra, och gå intelligens och läseri på det sättet hand i hand, då går vår kyrka åter mot tider av inre förnyelse och kraft.

Det eftermäle prästmötet 1836 fick ute i stiftet visar bäst, hur stark Tegnérs episkopala ställning vid den tiden var. Även bland läsareprästerna hade man gripits av hans överlägsna, charmfulla personlighet och av det sätt, varpå han gick tillrätta med de upplysningsrationalistiska strömningarna i tiden (jfr Småländska Gestalter, s. 139 ff.).

Tio år senare — vid Tegnér's bortgång — tolkade teol. lektorn Anders Melander många tankar i några korta versrader:

»Samlar du strålarna hop af hans äras glans i en brännpunkt,
Mötet för visso det var för ett decennium se'n»

(Vid Esaias Tegnér's graf, Växjö 1846).

Heurlin, som vid mötets avslutning framburit prästerskapets tacksamhet till stiftets styresman, hade därvid givit uttryck åt förvissningen att »när *skalden* Tegnér går till odödligheten, skall ock *biskop* Tegnér lefva i ett tacksamt, välsignadt minne». Denna profetia kan knappast sägas ha gått i uppfyllelse. Men hur kritisk man än må ställa sig till åtskilligt i Tegnér's personlighet och åskådning, så kommer man dock icke ifrån intrycket, att han även som kyrkoman i många stycken har gjort en insats av ovanliga mått. Ju mer insikten härom vinner utbredning, desto mer har man anledning tro, att det åtminstone i detta stift alltid med minnet av denne biskop skall förbindas något av den hängivna beundran och tacksamhet, som vid det glansfulla mötet 1836 var det vackraste blomstret i ärekransen kring den frejdade stiftschefens huvud.

ISOLERING OCH GEMENSKAP I KYRKANS LIV

AV PROFESSOR YNGVE BRILIOTH, LUND

Isolering och gemenskap — ange icke dessa ord en rytm, som är välkänd, naturlig och ofrånkomlig i varje kristet liv? Den ensliga kammarens, eller den ensliga vandringens begrundande och stillhet, och församlingens samfälliga liv, dess gemenskap i tillbedjan och arbete, de betinga varandra ömsesidigt. Isoleringen kan icke vara utan gemenskapen: den skulle då leda till förtvinande och död. Den som tror sig kunna vara ensam i sitt kristna liv, bedrar sig själv. Också ensamheten är för den kristne en gemenskap. Den får sitt innehåll av kyrkans liv genom tiderna, av vittnenas sky, vilkas närvaro blir lättast uppenbar i stillheten, av Skriften, som kyrkan samlat och bevarat genom tiderna, men som upplåter sitt inre och betygar sin kraft allra mest för den ensamma bibelläsaren. Gemenskapen åter kan icke vara utan isoleringen. Den får sitt innehåll icke minst därav, att den sammanfattar och omspannar de många ensammas erfarenhet. Den är på visst sätt icke dess motsats utan dess komplement, ja, dess fullkomning. I gudstjänstens gemenskap får ensamheten sitt rätta djup. Församlingen är icke där för att ta ansvaret från den enskilde, eller för att låta hans individualitet uppsugas av en opersonlig, eller överpersonlig ström. Den levandegör i stället Guds handlande genom tiderna med den många enskilda, dess egenart består just däri, att den skapats genom Guds handlande med de många enskilda, som han nått och gripit i församlingens gemenskap, men som han genom denna gemenskap fört in i ensamheten, där han dömer och förlåter, nedbryter och upprättar.

Det är väl icke möjligt att restlöst tillämpa denna betraktelse på den kristna kyrkans olika delar i förhållande till det hela. Men något av samma rytm, samma ömsesidighet kan också här iakttagas. Varje enhet inom kyrkans organism har något av ett personligt liv, ett eget ansikte. Den har sitt behov av isolering, av att leva sitt eget liv. Men

också denna isolering är betingad av, får sitt innehåll av gemenskapen, av kyrkans historiska liv genom tiderna, som icke utmynnars i och uppsamlas i någon enstaka församling eller kyrka. Och delarnas gemenskap får också sitt innehåll genom det individuella liv, den skiftande erfarenhet, som dessa vunnit.

Den praktiska tillämpningen av denna sats skulle kunna börja med delarna inom vår egen kyrka. Den svenska kyrkans historia i nutiden karakteriseras till icke ringa grad av vad vi skulle kunna kalla parokialismens genombrytande, av den enskilda församlingens upptagande i stiftets, i folkkyrkans gemenskap, icke blott som legala författningsformer, utan som levande samfund. Här gäller det också, att isolering och gemenskap betinga varandra. Församlingen måste städse förbli den primära enheten. Men det är lärorikt att iaktta, hur det just är ur arbetet på församlingens förnyelse, som stiftets och kyrkans nya organ och samfundsformer framvuxit. Men det saknas icke heller inom den svenska kyrkans rämken exempel både på en isolering, som glömt sin nödvändiga samhörighet med hela landets kyrka, och en gemenskap, som icke alltid tillräckligt respekterar de enskilda delarnas rätt att bevara sin egenart. Det saknas icke tendenser till ny sektbildning i vår tid. Var och en, som lärt sig skatta kraften och sältan i den kristendomsstyp, som satt sin prägel på västkustens kyrkliga liv, måste beklaga, att dennas högljuddaste, men måhända ej mest autentiska uttolkare synas mer angelägna om att förskansa dess gränser än att pejla dess djup, ivrigare kanske ock att konservera dess tidsbestämda dräkt, att icke säga dess oarter, än om den inre förnyelsen av dess andliga egenart. På den motsatta fronten möta vi den lågkyrkliga sektanda, som stundom tagit sig uttryck i sakramentsgemenskapens brytande, och en påtaglig motvilja mot organisk gemenskap med kyrkan i dess helhet. Möjligheten av Evangeliska Fosterlandsstiftelsens utveckling till en ny frikyrka synes lika meningslös som skrämmande. Men å andra sidan har man måhända i ivern för folkkyrkans nyupptäckta gemenskapsliv stundom brustit i respekt för de självständiga andliga traditioner, av vilka denna gemenskap måste uppbyggas, om den annars skall bli mera än ett romantiskt ideal. Det har brustit mycket i kunskap om andra delar av den svenska kyrkan än den egna. Ett fördjupat kyrkomedvetande måste innebära respekt för isoleringen,

för den provinsiella särarten, för de levande individualiteter, av vilka samfundets organism skall uppbyggas. Men framför allt kännetecknar det kyrkan i motsats till sekten, att den förstår och bringar till uttryck isoleringens och gemenskapens sammanhang, som polerna i en levande enhet.

Det är vanskligt och vådligt att försöka föregripa historiens dom. Men det kan vara ganska lärorikt att försöka tänka sig in i den problemställning, som måste framträda för den kyrkohistoriker, vilken en gång skall teckna den svenska kyrkans öden under den tredjedel av det tjugonde århundradet, som ligger bakom oss, alldeles särskilt under de två händelserika årtiondena efter 1914. Är det tänkbart annat än att de frågor, som kunna rymmas under rubriken »isolering och gemenskap», därvid måste träda i förgrunden? Den svenska kyrkan har utträtt ur en flerhundraårig isolering. Detta har icke skett av en tillfällighet eller på grund av någon enskild människas nyck. Det kan icke heller vara endast en förbigående episod. Det innebär en djupgående förändring av vårt kyrkliga läge, som icke kan göras ogjord, hur ivrigt man än bemödade sig därom. Det skedda har länge förberetts — här har ungdomsrörelsernas internationalism sin dryga andel i förtjänsten, eller i skulden. Den avgörande vändningen har skett under yttre och inre tvång. Världshändelserna ha gjort det omöjligt för någon kristen kyrka att bli oberörd av sina bröders nöd. Den har bundit dem samman i en stor ödesgemenskap. En profetisk begåvning har med intuitiv klarhet förnummit Guds röst i tidens skickelser. Den tvang honom att tala och handla. Det var ingen ny lära den uppenbarade, men den gav nytt liv och ny innebörd åt en gammal lärosats, som fallit i glömska eller till oigenkänlighet spiritualiserats: läran om kyrkan, hela kristenheten på jorden som Kristi kropp. Att det profetiska uppdraget gavs åt en svensk man — icke gavs det väl åt honom ensam, men klarare, ofrånkomligare än åt någon i hans samtid — detta har vidgat och fördjupat vår kyrkas kallelse. Endast förblindelsen eller självbedrägeriet kan låtsas som om intet skett, som om vi kunde sätta parentes om denna del av vår nyaste kyrkohistoria.

Vad som skett, skulle kunna uttryckas så: det har blivit uppenbart, att den kristna gemenskapen icke kan göra halt vid landets gränser, eller begränsas till att jämväl innefatta de kyrkor, som antagit den

Augsburgiska bekännelsen som norm. Det behövs blott en blick på läget i Tysklands kyrka för att göra ohållbarheten av en sådan gränsreglering uppenbar. Jag har i annat sammahang sökt visa, hur det icke minst är den nyare teologiens intensiva fördjupande i det lutherska arvet, som gjort den traditionella konfessionalismen till en ohållbar ståndpunkt.¹ Denna fråga sammanhänger på det närmaste med ett problem, som vi här måste fatta i sikte. När kallelsen till en vidgad gemenskap nådde den svenska kyrkan, hade denna ännu icke vunnit inre klarhet över problemet isolering och gemenskap — det nya folkkyrkomedvetandet hade ännu blivit blott ett fåtals egendom, och provinsialismens, liksom parokialismens genombrytande hade endast delvis blivit en verklighet. På grund härav kom den provinsiella självhävdelsen inom kyrkan att bilda utgångspunkten för den inomkyrkliga oppositionen mot de ekumeniska strävandena, och den fann här bundsförvanter i dem, som inom och utom vårt land mot de allmänkyrkliga enhetssträvandena ville sätta den konfessionellt lutherska gemenskapen.

Men vilken var då den vidare gemenskap, till vilken vår kyrka inbjöds? Vilka garantier kunde givas för att icke den svenska kyrkan på de nya vägarna tappade bort den historiska egenart, som hon fått som sin uppgift att vårda, — att man för den vidare gemenskapen glömde bort isoleringens, den sunnda avskildhetens berättigade krav? Frågan är icke omotiverad. Den har framställts, både inom den svenska och andra kyrkor, framför allt inom lutherdomens rämärken, med ett allvar, som kräver respekt. Den sammanhänger med en påtaglig vansklighet i strävan efter en gemenskap utöver de nationella och konfessionella kyrkogränserna. Den svenska kyrkan, i vilken de olika provinsiella typerna sammanslöts, var dock en lagligen bestämd storhet. Men vad var den allmänneliga kyrkan? Var gingo dess gränser? Det gällde ju icke ens längre den protestantiska kristenheten, att icke tala om den lutherska. Den österländska kyrkans villighet att medverka var alltifrån det ekumeniska arbetets början ett av dettas märkligaste drag. Rom uteslöts från *Life and Work* endast genom sin egen vägran att efterkomma den inbjudan, som riktades jämväl till Vatikanen.

¹ Se härom mitt föredrag *Den ekumeniska rörelsens historiska nödvändighet*, i: Y. Brilioth, G. Palmær, T. Bohlin, *Vidgad gemenskap* (1933), s. 16 ff.

Vem kunde överhuvud ange arten av den övernationella kyrkogemenskap, i vilken vi uppmanades att inträda? Detta är utan tveivel alljämt ett av den ekumeniska rörelsens djupaste problem. Den nya gemenskapen måste först skapas. Vilka dess yttre drag skola bli, måste väsentligen bero på vilka som med största iver delta i dess utformande. Vad anser man över huvud med denna allmänkyrkliga gemenskap? Måne en federation av ett antal kyrkosamfund för samarbete inom vissa bestämda områden? Eller en ny bekännelsekyrka, med något slag av gemensamt gudstjänstliv? Denna tanke synes dunkelt föresväva åtskilliga, främst anglikanska uttalanden om framtidens »united Church». Svaret måste bli: den allmänneliga kyrkan gives icke som en konkret avgränsad storhet. Dess verklighet ligger i trons värld. Att den helige Ande skulle utvalt ett enda samfund som området för sin verksamhet, torde nu icke ens den trängre konfessionalismens förespråkare vilja hävda. Men är det så, att samme ene Ande i skilda samfund verkar tro på samma gudomliga frälsningsgärning, skapar samma kristna livstyp, fogar samman människor till samma andliga gemenskap, då måste det vara vår plikt som kristna att söka förbindelse med dessa våra bröder, att lära av deras andliga erfarenhet och att ge dem del av vad som blivit för oss uppenbar, att tillsammans med dem verka för Guds rikes sak. Detta, att den allmänneliga kristna kyrkan är ett faktum i trons värld ger åt det kristna enhetsarbetet dess förpliktande karaktär. Det gäller ingen kyrkopolitisk specialuppgift, som kan lämnas åt experternas fåtal, det ålägges varje kristen, som vågar ta orden om en helig allmännelig kyrka på sina läppar som en del av sin trosbekännelse. Det är därför icke heller något program, som en gång för alla utstakats, som det gäller att realisera, det är ett bud, som givits oss, en kallelse att gå framåt på den vidare gemenskapens väg, även om dess jordiska slutmål är för oss fördolt.

Men därvid kunna vi icke lämna åsido de lärdomar, som kunna hämtas ur historien, också ur de kristna enhetsrörelsernas korta historia. Det är förklarligt, om någon skulle bli förbryllad av de olika linjer, som här korsa varandra. Här kan det ej bli fråga om att på nytt teckna de ekumeniska världsrelsernas uppkomst och utveckling. World Alliance (Världsförbundet för mellanfolkligt samförstånd), Life and Work (Stockholmsrörelsen) och Faith and Order (Lausanne-

rörelsen) måste förutsättas vara till sin egenart och sitt huvudsakliga förlopp bekanta. Det gäller för oss att stanna inför deras nuvarande problem och betydelse för den allmänkyrkliga gemenskapen i dess helhet. World Alliance har väl från början haft den största praktiska betydelsen. Den framträdde tidigast som en utbildad organisation. Inom dess ram mognade Stockholmsrörelsen, innan den helt kunde stå på egna fötter. Den har haft betydande ekonomiska resurser, och har betytt mycket genom sina i regel vart tredje år återkommande konferenser. Dess svaghet har legat i programmets begränsning till frågor, som ha att göra med fred och vänskap mellan folken, liksom i karaktären av en personförening, som visserligen delvis fått en officiell karaktär genom deltagarnes ställning. Den kom att göra en ovärderlig pionjärtjänst för det kyrkliga enhetsarbetet i dess helhet, men måste självt stå utanför dettas djupaste uppgifter. Det gällde för World Alliance icke främst att lära kyrkorna att besinna sig på sin andliga samhörighet, utan att använda den kyrkliga gemenskapen som ett medel att närma folken till varandra. En följd av förbundets fredsfrämjande program har också varit, att dess representation särskilt i vissa länder har kommit att bli något ensidig; det har delvis rekryterats ur speciellt pacifistiskt inställda kretsar. Detta har bl. a. i Tyskland bidragit att framkalla opposition mot förbundets verksamhet. Å andra sidan har den icke-officiella karaktären av de tyska evangeliska kyrkornas deltagande under den tyska kyrkohistoriens senaste fas varit en påtaglig fördel: vid sommarens möten på Fanö var det snarast Världsförbundets medlemmar, som representerade kontinuiteten med Tysklands tidigare deltagande i det ekumeniska arbetet. Det kan måhända sägas, att Världsförbundets mera än de övriga kyrkliga enhetsrörelserna varit en kyrklig motsvarighet till den politiska internationalism, som fått sitt främsta uttryck i Nationernas förbund. Efter hand som dennas bräcklighet blivit alltmer uppenbar, och den nationella egoismen allt mer ohöljt blivit rättesnöret för folkens och staternas handlande, har också det kyrkliga samförståndsarbetet försvårats — men samtidigt har dess nödvändighet blivit alltmer uppenbar. En direkt följd av de sista årens utveckling i Tyskland har blivit, att den måhända viktigaste av de tidskrifter, som under en följd av år tjänat Världsförbundets och över huvud den ekumeniska rörelsens

sak, »Die Eiche», tills vidare måst upphöra, och dess utgivare, Professor Siegmund-Schultze, har nödgats förlägga sin verksamhet till Schweiz, varifrån han med okuvlig energi fullföljer utgivandet av det stora samlingsverket »Ekklesia», varav hittills tre band, behandlande Englands kyrka och det kyrkliga livet i Holland och Schweiz, utkommit: nästa band kommer att behandla Sverige. Som patriarken inom världsförbundet står alltjämt Lord Dickinson, en av det ekumeniska arbetets pionärer i England.

Det klarast fattade programmet och den fastaste organisationen har Stockholmsrörelsen, Life and Work. Efterfrågar man Stockholmskonferensens påtagliga resultat, bör man främst peka på skapandet av det ekumeniska rådet, Universal Christian Council. När ärkebiskop Söderblom under förberedelsens år icke tröttnade att inskräpa behovet av ett kristenhetens råd, som skulle kunna säga sitt auktoritativa ord i dagens brännande etiska och sociala frågor, hade han väl snarast en betydligt mindre grupp i sikte än det nuvarande rådet. Men det är likväl påtagligt, att på denna centrala punkt hans intentioner på ett sällsamt sätt förverkligats, och att de senaste årens historia med all önskvärd klarhet visat behövligheten av ett dylikt organ. Även här är sommarens Fanö-möte belysande: hade icke Ekumeniska rådet funnits, hade det icke inom den icke-romerska kristenheten funnits någon myndighet, som kunnat skänka den kämpande tyska kristenheten stödet av kristenhetens sällsynta enhälliga mening, och därmed räcka den en hjälpande hand i dess kamp för evangeliets frihet och renhet. Att den tyska rikskyrkoledningen fann det vara nödvändigt att låta sig representeras, är det mest betydelsefulla bevis som hittills givits för att rådet verkligen blivit eller åtminstone håller på att bli en fast punkt i den splittrade evangeliska kristenheten. Den ställning, som rådet vunnit, beror icke minst på dess karaktär av en så vitt möjligt officiell representation för de olika samfundet. Dess 100 medlemmar äro fördelade på fem sektioner, den ortodoxa, den kontinentala, den brittiska, den amerikanska och den femte, upptagande missionskyrkorna och andra kyrkor, som icke ingå i någon av de övriga sektionerna. Utom de officiellt utsedda medlemmarna kan rådet självt koptera ett antal personer som experter eller representanter för internationella kristna organisationer. Detta möjliggjorde inväljandet av

Präses Koch, den tyska bekännelsekyrkans ledare, på Fanömötet. Med sina subkommittéer och kommissioner, sina ämbetsmän och funktionärer, vilkas verksamhet och kompetens ingående regleras av rådets författning, utgör det Ekumeniska rådet åtminstone en ansats till övernationell kyrkofederation. Genom sitt forskningsinstitut i Genève bevarar rådet kontakten med den vetenskapliga forskningen och bidrar till att inrikta dennas uppmärksamhet på de problem av etisk natur, som äro aktuella i tiden. Bland de initiativ, som tagits från forskningsinstitutet må särskilt erinras dels om den teologiska studiekonferens, som i våras samlades i Paris för att diskutera »kyrkan och statsproblemet i nutiden» — bland deltagarne i denna konferens, vars resultat föreligger i en synnerligen värdefull volym, kunna nämnas Althaus, Brunner, Huber och Runestam —, dels det ekumeniska seminarium, som i somras för första gången trädde i verksamhet. Mer än en begynnelse kan knappast Ekumeniska rådet anses vara, men det är en synnerligen fast och konkret begynnelse. Ville man peka på svagheter och begränsningar, skulle man kunna göra gällande, att den starkt social-etiska inriktningen bidragit att stundom ge åt rådets och särskilt forskningsinstitutets arbete en alltför speciell prägel. Det var delvis på grund härav, som den nu nedlagda kvartalskriften »Stockholm» aldrig kunde bli något samlande ekumeniskt organ. Man skulle vidare med med visst fog kunna påstå, att den nu gällande ordningen, att presidentskapet i rådet skall växla vartannat år och gå i tur mellan de olika sektionerna, kan ha bestämda olägenheter. Det har för rådet varit av ovärderlig nytta att under den sista perioden ha som ordförande biskop Bell i Chichester, över huvud en av den ekumeniska rörelsens centrala gestalter. I den kända korrespondensen med den tyska riks-biskopen har han givit prov både på sin nitälskan och sin klokhet.

Lausannerörelsen, Faith and Order, har väl i Sverige hittills varit mindre känd, möjligen mer misstrodd än de två andra huvudlinjerna inom det allmänkyrkliga enhetsarbetet. Den har hittills icke vunnit aktiv anslutning från de frikyrkliga samfunden i Sverige. Det kan förtjäna att påpekas, att dess program å andra sidan väckt livligt intresse inom vissa läger, såsom t. ex. i menighetsfakulteten närstående kretsar i Norge och på andra håll, där den lutherskt-konfessio-

nella inställningen är framträdande, men där man med viss misstänksamhet sett på Stockholmsrörelsen, emedan denna velat hålla de speciellt dogmatiska problemen borta från diskussionen. Faith and Order har liksom Life and Work en stor fortsättningskommitté, som dock ingalunda har Ekumeniska rådets fasta struktur. Denna kommitté har f. n. som ordförande ärkebiskop Temple i York. Den har också sin teologiska kommission, som framträtt framför offentligheten särskilt genom det symposion om »The Doctrine of Grace», som utkommit i en alltför litet uppmärksammas volym, och sin exekutivkommitté. Den ser också fram emot en ny världskonferens, avsedd att hållas 1937. En del av den kritik, som riktats mot Faith and Order, är rätt omotiverad. De naiva planer, som från början på en del håll kunna ha funnits, på att sammansluta hela kristenheten i en efter anglikanskt mönster tillskuren kyrkoförfattning och med hjälp av vissa skickligt formulerade teologiska kompromissformler, blevo effektivt avvisade redan i Lausanne 1927. Sedan har rörelsen kanske i alltför hög grad begränsat sig till en akademiskt betonad diskussion av överensstämmelser och olikheter i kyrkoförfattning och troslära. Måhända har det icke kunnat undgås, att problemställningarna förblivit i rätt hög grad, om också icke direkt anglikanskt, så i varje fall engelskt betonade. Måhända har man anledning att beklaga, att rörelsen icke tillräckligt lyckats med sig associera den mest aktiva nyare teologiska forskningen på kontinenten. Det måste dock betonas, att den fortsatta konfrontation mellan olika kyrko- och trostyper just på de brännbaraste punkterna varit både upplysande och välgörande. Det kan icke heller förnekas, att Faith and Order har förtjänsten av att ha gjort det klart, att den rent dogmatiska diskussionen icke kan hållas borta från det ekumeniska arbetet, om detta skall kunna fördjupas, — och kanske även att en kyrkas egenart i så hög grad avspeglas också i dess yttre ordning, att en undersökning av denna måste förbindas med den dogmatiska diskussionen. Det är vidare påtagligt, att när helst Life and Work kommit på djupare vatten, har också här diskussionen förts över på det dogmatiska området. Detta var fallet redan vid behandlingen av Gudsrikets problem vid Stockholmskonferensen. Det är också ett betydelsefullt faktum, att de smärre teologiska konferenser, tysk-engelska, engelsk-skandinaviska, evangeliskt-orientaliska,

som indirekt blivit en följd av Stockholmskonferensen, så gott som helt sysslat med frågor, vilka faktiskt ligga inom Faith and Order's ramar.

Det är därför icke underligt, om den tanken framförts — närmast av biskopen av Chichester —, att de båda kommande världskonferenserna för Lausanne- och Stockholmsrörelserna måtte på något sätt förenas. I vad mån detta kommer att ske, är ännu knappast fullt klart; knappast blir det i den omfattning, som varit önskligt. Men likväl synes den uppfattningen alltmer vinna allmän anslutning, att en närmare förening av de olika enhetsrörelserna är ett oavvisligt krav, om de över huvud skola kunna i någon mån motsvara sin uppgift. Här kan endast erinras om huru en sådan koordination för Sveriges vidkommande genomförts, i det att Svenska ekumeniska nämnden kommit att bli ett gemensamt organ för alla tre rörelserna. Det betydelsefullaste steg, som hittills tagits i denna riktning, är emellertid det förtroliga samarbete, som inletts mellan Världsförbundet och Stockholmsrörelsen. Dessa ha nu gemensamma sekreterare, den från sitt besök i höstas i Sverige väl kände pastor H. L. Henriod, och bådas senaste kommittésammanträden höllos i samband med varandra. Ett kännbart behov gör sig gällande av ett gemensamt organ, en ekumenisk tidskrift, som skulle kunna vara ett öppet forum för alla frågor rörande det kyrkliga enhetsarbetet. Åren 1924—1930 hade vi ett dylikt organ i »The Review of the Churches», utgiven och till stor del bekostad av Sir Henry Lunn, nu ett ovärderligt repertorium för dessa års allmänna kyrkohistoria. En väl redigerad sådan tidskrift skulle betyda mer än åtskilliga konferenser. Man kan kanske också ifrågasätta, om de stora, regelbundet återkommande världskonferenserna skola anses som den bästa framtida arbetsformen — erfarenheten ger snarast vid handen, att studiekonferenser och utvidgade kommittésammanträden i regel ge större behållning.

Intet samfund, som tar steget från provinsial isolering ut i en vidare kyrklig gemenskap, kan gå dessa världsomspännande rörelser förbi, eller ignorera de erfarenheter, som inom dessa vunnits. Allra minst är detta möjligt för Sveriges kyrka, som så länge tagit aktiv del i dem alla. Men å andra sidan vore det ett beklagligt misstag, om någon ville sätta likhetstecken mellan dessa företag tillsamman tagna

och den kyrkliga enhetsrörelsen. De äro tidsbestämda, begränsade företag, som kunna tjäna för en tid, upplösas och ersättas av andra. Plikten att söka gemenskap med kristna bröder är förblivande och ofrånkomlig. Gemenskapen mellan kristna är icke heller begränsad till dessa bestämda organisationsformer. De band, som nu förena kristna av olika folk, äro oräkneliga, på mångfaldiga sätt inflätade i varandra. Det må här endast erinras om de konfessionella sammanlutningarna, som endast till sin egen skada kunna framhärda i den avvisande hållning, de åtminstone i vissa fall intagit gentemot det vidare enhetsarbetet, och å andra sidan de vittfamnade ungdomsorganisationer, som varit föregångare till de senare ekumeniska rörelserna. Missionen har som en av sina särskilda uppgifter inom kyrkans liv att städse på nytt erinra oss om den konsekventa isoleringspolitikens omöjlighet och okristlighet. Men härtill komma för varje kyrka en serie andra förbindelselinjer, som bero på dess särskilda läge eller historia. Det är också för de ekumeniska rörelserna i trängre mening av väsentlig betydelse att organiskt anknyta till, och i sig upptaga denna mångfald av föreningslänkar mellan olika kristna samfund och grupper.

För Sveriges vidkommande gå dessa historiskt betingade förbindelselinjer främst åt två håll: de lutherska samfunden och Englands kyrka. På båda hållen finnas problem och rika möjligheter. Den lutherska gemenskapen innefattar för visso förbindelsen med det Lutherska världskonventet, men uttömmes dess bättre icke därav. Viktigare äro de direkta relationerna till Augustanasynoden, Nordens kyrkor och raden av smärre lutherska samfund, särskilt på den evangeliska kristenhetens östra gräns — i förhållande till dessa har Sveriges kyrka alldeles särskilda möjligheter och uppgifter — och de lutherska delarna inom Tysklands splittrade, genom konstlade och våldsamma eningsförsök blott än mer splittrade kristenhet. Väl får ingen snäv konfessionalism begränsa vårt intresse och vår beredvillighet att hjälpa. Men det vore oriktigt och verklighetsfrämmande, om vi därvid blundade för det faktum, att Tysklands evangeliska kyrka i sin helhet nu ännu mindre än förr kan göra anspråk på att företräda någon obruten luthersk tradition.

Det må vara mig ursäktat, om jag bland de särskilda uppgifter, som äro ställda för Sveriges kyrka, något dröjer vid två, som ligga

mig personligen nära: förhållandet till Finlands kyrka å ena sidan, Englands å den andra. I en tid, då så starka och elementära krafter synas vara i verksamhet för att sönderbryta den nordiska kultur-gemenskapen, vad Finland angår, är det angeläget att betona, att ingen nationalismens uppflamning, intet uppbåd av primitiva lidelser kan rubba det faktum, att Finlands kyrka står oss närmare än någon annan del av den allmänliga kristenheten, eller medföra någon begränsning i kyrkans plikt att hålla den broderliga kärleken vid makt mellan folk och enskilda. Det bör också understrykas, att de inre motsättningarna i Finland på ett märkligt sätt i stort kunnat hållas utanför det kyrkliga livet. Väl är det oundgängligt, att vår gemenskap med Finlands kyrka allra närmast riktar sig till de svensk-språkiga församlingarna, i vilkas gudstjänstliv vi utan varje yttre hinder kunna delta. Men den kan och får under inga förhållanden begränsas till dessa. Att delta i en finsk gudstjänst kan också för den, som icke är förtrogen med språket, bli en upplevelse av en Andens enhet, oberoende av det yttre uttrycksmedlet, av ett broderskap, grundat på delaktigheten i samma arv, förtrogenheten med samma livskällor.

Under de sista åren har början gjorts till att slå en bro också mellan Finlands och Englands kyrkor. I de teologiska samtal, som hållits i Cambridge, på Sparreholm och sista sommaren i Gloucester, ha alla de nordiska kyrkorna deltagit. Men det andliga umgänget mellan England och Sverige är av något äldre datum, och har redan hunnit få en historia. De första pionjärerna ha gått bort. Vi, som tillhöra den andra generationen, ha mottagit uppgiften att bygga vidare på den grund, som lagts av dem. Under ett kvartssekel har en förbindelse, som för mången till en början tedde sig som en kuriositet, växt till andlig realitet, en faktor, som fått en påtaglig betydelse för båda parterna. Kanske vi också i våra dagar, på grund av erfarenheter ej minst från den samtida tyska kyrkohistorien, lärt oss att i den apostoliska successionen se ej enbart en historisk kuriositet. Gamle biskop Irbe i Riga talade en gång om det värde, han satte på att bli vigd till sitt ämbete av Sveriges ärkebiskop. Han såg däri ingen magisk kraftkälla, »aber es ist in unserem Bewusstsein etwas dabei». Raden av svenska teologiska resenärer till England har fortsatts och synes vara i tillväxande. De ha mötts av en värmande gästfrihet och knutit band av

trofast vänskap. De ha mött åtskilligt, som varit dem främmande, stundom kanske fränstötande. Men det främmande, bland mycket, som var gemensamt och förtroget, har väl ofta hjälpt dem att bättre fatta och uppskatta den egna traditionens egenart. Och de ha också mött en omsorg om gudstjänstens glädje och skönhet, en helhjärtad hängivenhet och en omsorg om det inre livets vård, som för dem blivit till väckande impulser i deras fortsatta gärning. De ha mött en världsomfattande kyrkogemenskap, som väl stundom också lärt dem att bättre förstå och högre skatta den sunda isoleringens värde. Förbindelsen med Englands kyrka har blivit en faktor, varmed vi måste räkna i vår kyrkas nutida och framtida liv. Den är en del av den av uppgift, den kallelse, som blivit oss av historien given.

En ööverstiglig mur synes upprest för varje strävan till vidare gemenskap: den som skiljer den romerska kyrkan från den evangeliska och ortodoxa kristenheten. Österns långskäggiga metropoliter, biskopar och arkimandriter ha blivit förtrogna gestalter på våra ekumeniska sammankomster. Vi äro djupt tacksamma också för den personliga gemenskap, som här i flera fall vunnits. Bakom den främmande fasaden ha vi icke sällan upptäckt en uppriktig nitälskan för evangeliets sak, och ett kristet broderssinne. Men den romerska kristenheten, med vilken vi dock ha en flerhundraårig historia gemensam, sedan Östern och Västern skildes åt i medeltidens gryning, synes som en helt otillgänglig, ja, fientlig värld. Skall det alltid behöva så förbliva? Det vore förvisso fåvitskt att räkna med en sinnesändring hos påvedömet inom överskådlig tid, och dåraktigt att icke inse, att det här alltjämt behöves ett kyrkoförsvar mot en starkt aggressiv makt. Men vi skulle å andra sidan brista både i verklighetssinne och kristligt ädelmod, om vi utan vidare satte likhetstecken mellan det vatikanska systemet och den romerska kristenheten, om vi icke oförbehållsamt erkände, att den romerska kyrkan bakom sina förskansningar rymmer skatter av innerlig kristen fromhet, av själavårdande klokhed och en uppoffrande kärlek, som icke sällan kommer oss på skam. Tecken ha heller icke saknats på att den officiella ofördragsamheten icke alltid delas av den enskilde. Även om ingen organiserad gemenskap är möjlig, även om de mest grundade anledningar givas till klagomål över den romerska kyrkopolitiken, skulle vi icke därav låta oss förledas till ett

kärlekslöst, övermodigt dömande. Snarare skulle vi väl använda de möjligheter, som kunna givas till rent personliga förbindelser, och icke upphöra att hoppas på och bedja om att en dag denna skiljomur i kristenheten skall genombrytas. Kanske vore det icke helt fantastiskt att tänka sig, att vid sidan om alla officiella företag någon slags plattform kunde skapas, där evangeliska och katolska teologer kunde mötas, i full lojalitet mot de egna kyrkorna, men också i broderlig anda, för att upplysa varandra om det som för var och en av dem är kärt och omistligt i deras tro och fromhetsliv. Enstaka, märkliga tecken till att något sådant icke skulle vara helt otänkbart ha icke saknats under de senaste åren.

Gemenskap och isolering — den ofrånkomliga polariteten, det omistliga sammanhanget dem emellan — ha vi sålunda, om också blott i en flyktig överblick mött, och kunnat studera i vår egen kyrkas och i den allmänliga kyrkans liv. Att den sunda växelverkan mellan dem icke upphör, är en förutsättning för att vi med tillförsikt skola kunna gå vidare på den vidgade gemenskapens väg. Från någon konferens, där mångahanda tungomål blandas, från gudstjänsten i någon mäktig katedral i främmande land vänder den svenske resenären åter till sin egen förtrogna sockenkyrka. Har han företagit sin resa med det rätta sinnelaget, skall han då bättre än förr upptäcka den som sin egen. Han skall klarare än förut se, och starkare än förut älska dess säregna väsen. Men han kan väl icke undgå att se därpå med i viss mån andra ögon än förut, måhända utan den provinsiala självtillräcklighet, för vilken också oarterna och försummelseerna lätt bli sakrosankta. Också in i isoleringen följer honom den vidare gemenskap, som han kan ha vunnit. Den egna sockenkyrkan avslöjar för honom, kanske under den yttre torftigheten, sin inre rikedom, sin delaktighet i den allmänliga kyrkans skatter. Den blir för honom icke en avgränsad, självtillräcklig enhet, den blir ett led i ett stort sammanhang, ett stycke av en genom tiderna fortsatt skapargärning. Så får isoleringen nytt innehåll genom den upplevda gemenskapen. Så blir isoleringen icke steril, utan fruktbar, i kyrkans liksom i den enskildes liv.

TEOLOGISK LITTERATUR

WOLFGANG SCHMIDT, *Die Kirche bei Irenäus. Akademische Abhandlung. Helsingfors 1934. 183 s.*

Om man bortser från Augustinus har patristiken länge föga odlats i de nordiska länderna och särdeles ha detaljundersökningar varit sällsynta. På sistone ha vi emellertid på kort tid fått flera monografier av yngre nordiska forskare, från svenskt håll av Folke Boström om Methodius av Olympus och Athanasius,¹ från danskt håll av Hal Koch om Origenes' förhållande till platonismen² och nu från finländskt håll Wolfgang Schmidts i våras ventilerade avhandling om Ireneus' kyrkosyn, och från norskt håll vänta vi en undersökning av Einar Molland om begreppet evangelion i den gamla kyrkan.³

Schmidt börjar sitt arbete med en översikt över den senare forskningen: »Vom Kirchengedanken zur Zeit des Irenäus in der neueren Forschung». Sedan han inledningsvis betonat »die Neuorientierung in der Deutung des urchristlichen Kirchengedankens» och dess betydelse för vår syn på förhållandet mellan urkristendom och gammalkatolicism, framhäver han här tre problemkomplex: 1) Tradition, Schrift, Amt, 2) Atomistische Kirchenidee — Geistkirchenbegriff, 3) Verweltlichung — Hellenisierung. Varje gång utgår S. från Baur, fortsätter med Ritschl, Harnack, Loofs, Seeberg m. fl. och slutar med en redogörelse för den katolska forskningen.

Efter denna orientering följer själva undersökningen, die Kirche bei Irenäus. Inledningsvis (s. 28—31) förutskickar S. att man före

¹ Folke Boström, Studier till den grekiska teologins frälsningslära med särskild hänsyn till Methodius av Olympus och Athanasius av Alexandria. Lunds Universitets Årsskrift 1932.

² Hal Koch, Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin u. Leipzig 1932 (= Arbeiten z. Kirchengeschichte hrsgeg. v. E. Hirsch und H. Lietzmann 22).

³ En lovande början har Molland redan skänkt oss med arbetet, Das paulinische Evangelion. Das Wort und die Sache. Oslo 1934 (= Avh. utg. av Det norske Videnskapsakademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Kl. 1934. No. 3).

Ireneus »recht wenig über die Kirche und deren Wesen nachgedacht» (s. 28). Hos Ireneus först ha vi rikare material. Men även hos honom söka vi förgäves efter »einem geschlossenen Kirchenbegriff», varför S. med avsikt talar om kyrkotankarna eller kyrkan hos Ireneus (s. 31). Här redogöres i en not också för källorna: utom Adversus haereses den i armenisk översättning bevarade skriften »Till bevis för den apostoliska förkunnelsen» eller Epideixis, breven till påven Viktor och den avfallne prästen Florinus, båda anförda i Eusebius kyrkohistoria, varjämte Lyon-martyrernas brev till påven Eleutheros utnyttjats. Vad Adversus haereses beträffar, ansluter sig S. till Loofs' hypotes om Ireneus' teologiska källor.¹

I tre avsnitt behandlar Schmidt så sitt stoff under rubrikerna die Kirche als die apostolische . . als die katholische . . als die heilige.

Partiet om Die Kirche als die apostolische (s. 32—87) utgår från kampen om sanningen som nerven i striden mellan Ireneus och gnostikerna. För Ireneus är sanningssökandet »kein zielloses Herumtasten», utan »die Wahrheit ist etwas Gegebenes, vor dem man sich beugen muss, dass man finden und annehmen muss» (s. 33), något som man icke får förvrída efter sitt eget skön som heretikerna. Frågan blir då: »wo ist die Wahrheit zu finden?» För Ireneus gives det blott ett svar: »nur in der Kirche ist die Wahrheit» (s. 37). Karakteristisk är Epideixis' avslutning: »Das ist, Geliebter, die Predigt der Wahrheit, das ist der Weg des Lebens. Ihn haben die Propheten angekündigt, ihn hat Christus bestätigt, ihn haben die Apostel bekannt gemacht, und die Kirche hat ihn ihren Kindern auf der ganzen Welt eröffnet» (cit. s. 38). Men var finna vi den av apostlarna åt kyrkan överlämnade sanningen? I bibeln. »Irenäus ist Schrifttheologe» (s. 39) och skrifterna äro för honom »Quelle der Wahrheit», som man icke får sovra eller förvrída som heretikerna utan anamma utan omtydning och allegorisering (s. 40 ff.). När det gäller den apostoliska traditionen vid sidan av skriften är det icke fråga om hemliga traditioner, som komma med underliga nyheter utan om den för alla tillgängliga traditionen (in toto mundo manifestata s. 54), som man lätt kan finna (facile est ab ecclesia sumere). I tvistiga fall har man att gå till de äldsta apostoliska församlingarna. Men innehållsligt sett är där ingen skillnad mellan den levande traditionen och skriften (s. 55 f.). Den apostoliska

¹ Friedrich Loofs, Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus. Leipzig 1930. Jmfr F. Boströms anmälan SvTKv 1931, s. 376—82.

traditionen är »aktualiserat Kerygma» (s. 55). I detta sammanhang upptar S. också frågan om den formulerade bekännelsen, regula veritatis eller fidei och kommer till resultatet, att Ireneus väl känner en bekännelsestomme, som han varierar men icke en formulerad bekännelse, som ensam har auktoritativ karaktär (s. 56 ff.). Ämbetet är icke heller någon självständig storhet: »Das Amt ist keine göttliche Stiftung, auf sich selbst gestellt, sondern es soll der Wahrheit, der apostolischen Tradition, dem Kerygma dienen, es vermitteln, es schützen» (s. 73), och därför »heilsnotwendig» (s. 74). Särdeles är biskopsämbetet sanningens väktare och mest församlingen i Rom: »die beste Zeugin des apostolischen Kerygmas» (s. 86). Här behandlas de till antalet av förf. ganska reducerade ställen, som otvivelaktigt handla om Rom, och förf. söker i detta sammanhang även en självständig tolkning av det svåra stället adv. haer. III. 3. 2 »der am meisten behandelte Abschnitt der irenäischen Literatur» (s. 78).

Den omtvistade satsen lyder: Ad hanc enim ecclesiam (d. v. s. församlingen i Rom) propter potentiorem principalitatem («wegen ihres besonderen Vorrangs») necesse est omnem convenire («übereinstimmen») ecclesiam («jede Kirche»), hoc est eos qui sunt undique fideles («katholische Gläubige»), in qua (syftar på församlingen i Rom) semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio («in der immer von denen, die ja Katholiken sind, die apostolische Tradition bewahrt worden ist»). Tolkningens nerv är översättningen av qui sunt undique med «Katholiken». Säker är icke denna tolkning: det kan föreligga dubbelskrivning av qui sunt undique, och den förutsätter egentligen att uttrycket är terminus technicus, vilket ej är belagt. Men tolkningen har mycket för sig: jämför 1 Clem 65,2, Justinus' Dialogus 139,5 οἱ πάντοθεν ἄθροιστοι . . . πιστεύοντες, ordet καθολικός och Vincentius' av Lerinum berömda definition av det katolska: quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim vere proprieque catholicum.

Bokens andra avsnitt behandlar »die Kirche als die eine katholische» (s. 88—113), som den över hela världen spridda (s. 88 f.). Säl- lan talar Ireneus, »der im allgemeinen sehr kühl und praktisch denkt» i bilder om kyrkan (s. 91 ff.) och anknyter då mest till traditionell bildskatt (Kristi kropp, etc.). Grunden till kyrkans enhet är dess ursprung ur apostlarnas predikan, dess framväxt ur urförsamlingen i Jerusalem, »det nya förbundets metropolis» (III. 12. 5, s. 95). Sambandet med Israel betonas också ofta av Ireneus, som talar om de »två synagogorna», (s. 97) i det gamla förbundet ser en prototyp för kyrkan (s. 101) och betraktar kyrkan som judendomens »Erfüllung» (s. 103). Kyrkans katolicitet är därför icke bara världsomspännande utan går genom tiderna (s. 106). Det fyrfaldiga evangeliet åskådliggör både

kyrkans spridning i alla väderstreck och sammanfattar i sig frälsningshistorien (s. 106 ff.). Avslutande behandlas i detta absnitt »Ekklesia bei den Gnostikern» (s. 109 ff.).

Den tredje huvuddelen har till överskrift: »Die Kirche als die heilige» (s. 114—169). Inledningsvis betonar förf. att »heilig» här efter Ireneus föredöme(?) tages »besonders im ethischen Sinne» (s. 114), och ställer därpå frågan: vad gör kyrkan helig? (s. 115). Svaret är: den helige Ande. Blott i kyrkan finnas anden och andens gåvor, charismer och undergärningar, blott kyrkan har profeter och martyrer. Viktigt för uppfattningen av kyrkans helighet är också Irenei ställning till boten: är bot efter dopet möjlig? särskilt: kan en kyrklig kristen, som blivit heretiker sedan återupptagas i kyrkan? En del forskare ha svarat ja — mest katolska — en del nej, så t. ex. Hugo Koch. Förf. kommer till slutsatsen, att en sådan bot enligt Ireneus i särskilda fall ej är utesluten.¹ Sakramenten ha hos Ireneus ej spelat en alltför framträdande roll (s. 136, jmf s. 142). Dopet är av grundläggande betydelse för det kristna livet men enligt flera utsagor intet avslutat (s. 136 ff.). Eukaristien omtalar Ireneus mest i traditionella vändningar; blott när han ser den som offer, framträda mera karakteristiska linjer (s. 138 ff.). Ett sannt kristet trosliv är möjligt endast i kyrkan som en Andens och Sonens gåva — gränserna mellan Ande och Son här flytande (s. 147 ff.). Trons väsen är »demütiges Empfangen», tack, lydnad (s. 150 ff.). Troslivet skall hos den kristne tillväxa — redan hos Ireneus finnas ansatser till en ordo salutis. Dess fulländning, som tillhör evigheten, består i gudsskådande och oförgänglighet (incorruptela, ἀφθαρσία), vilka begrepp emellertid ej spela en alltför betydande roll. Här har man överdrivit det hellenistiska inslaget i Irenei teologi. Med skärpa hävdar Ireneus, att oförgängligheten ej blott gäller själen. Tron är ingen substans, som ingjutes i människan utan viljans lydnad — viljans frihet har Ireneus uttryckligen hävdad. Till ett heligt liv höra

¹ Så vitt jag kunnat finna förutsätta gemenligen både S. och andra forskare, att det här är fråga om ett fritt teologiskt ställningstagande: skall man vara mild eller icke? medan Ireneus uppenbarligen räknar med en påtaglig *uppenbarelse* av »Kristi omätliga mildhet» (jmf citatet s. 135 ur brevet om Lyon-martyrerna), som *levandegör de döda*. Det är här icke fråga om den kyrkliga myndighetens eller teologens allmänna mildhet utan om Kristi konkreta *underbara* mildhet. Denna tro på ett påtagligt gudomligt ingripande är urkristen. Inställningen är här lika den som Petrus enligt Apg. 11.17 ger uttryck åt: Om Gud alltså givit samma gåva åt dem som åt oss ... vem är jag att jag skulle kunna hindra Gud?

goda verk, avhållsamhet och ödmjukhet. Sådant finnes blott i kyrkan (s. 160 ff.).

Ett »Schlusswort» (s. 170) sammanfattar avhandlingens resultat.

Som redan av detta referat torde framgå upptar Schmidt — utan att vara fullständig, varpå han ej gör anspråk — alla väsentliga med Irenei kyrkotanke sammanhängande frågor. Även litteraturkännedomen företer — så vitt jag kunnat finna — knappast några luckor, även om man någon gång saknar ett arbete. Vidare torde framgå av referatet, att Schmidts bok har väsentligen deskriptiv karaktär. Fråga efter fråga behandlas under aktgivande på den förda diskussionen utan att det kommer till någon sammanhängande uppgörelse t. ex. med Loofs. Vidare fäster man sig vid det lugna avvägandet mellan ytterligheterna, även S. tänker nyktert och kyligt och har ingen smak för ensidigheter, originella påståenden och fantasterier. Överallt spårar man hans förklarlek för common sense och via media. I denna tid, då så många fantastiska avhandlingar se dagen, berör det ganska sympatiskt med detta nyktra lugn.

Men det kan ej nekas, att häri även en viss svaghet ligger. Schmidts avhandling inträder dock i ett synnerligen intressant och komplicerat problemläge. För det första har uppfattningen av urkristendomens kyrkoidé under det sista decenniet undergått en genomgripande revision. Frågan om sammanhanget mellan den gammalkyrkliga teologiens förhållande på denna punkt till urkristendomen har därmed kommit i nytt läge. Detta skymtar ock i Schmidts avhandling både i inledningen och senare, men det kommer icke till någon uppgörelse, S. refererar här skilda ståndpunkter utan att han synes vara rätt klar om oförenligheten, och han försummar så gott som helt att behandla den mellanliggande tiden. Denna begränsning kan naturligen göras, men bör ej försvaras med att man före Ireneus »recht wenig über die Kirche und deren Wesen nachgedacht» (s. 28). Detta gäller ju icke Efeserbrevet, icke Ignatiusbrevet och icke Hermas. För det andra inträder en avhandling av i dag om Ireneus i diskussionen om innebörden av den gammalkyrkliga dogmhistorien över huvud. Även denna fråga vidrör förf. i inledningen (s. 25, anm. 4) och här och där i avhandlingen utan att det kommer till någon uppgörelse. I en uppsats¹ har han emellertid upptagit frågan, men här framträder förf:s irenskt eklektiska läggning ännu mer än i avhandlingen. För det tredje

¹ Till förståelsen av Irenei teologi. Teologisk tidskrift, Helsingfors 1934, s. 181—191.

måste en avhandling av i dag ingå på frågan om enhetligheten i Irenei teologi och särskilt på Loofs hypotes om Ireneus' omfattande beroende av tidigare teologer, i synnerhet Theophilus av Antiokia. Även detta problem berör förf. i inledningen och senare. Men även här är lösningen mycket vag. Förf. övertager helt och fullt Loofs källsöndring (jmf. framför allt s. 100: »Seiner Quellenscheidung können wir hier — wie auch in Bezug auf andere obengenannte Stücke — nur beistimmen»). Ireneus teologi är därför intet enhetligt system (s. 31). Men å andra sidan betonar förf. upprepade gånger att ett yttrande av Ireneus hämtat från den »mindre-asiatiska» källan eller från annat håll står i god överensstämmelse med Ireneus övriga resonemang.

Dock vill jag icke för mycket tadla denna avhandlingens begränsning. Att ett djupare inträngande i den gamla dogmutvecklingen över huvud eller blott i fråga om kyrkoidén skulle fört till synnerligen vidlyftiga forskningar förstår envar. Men även den tredje frågan — om Ireneus förhållande till tidigare teologer och »källorna» för hans skrifter — är synnerligen invecklad och svår, dels därför att Loofs arbete med dess ingående analys icke kan granskas utan att man följer honom genom alla labyrinth, dels därför att vi ännu vänta på den nya kritiska upplagan av Ireneus' skrifter. Under sådana förhållanden var det kanske ej annat att göra än prestera en ordentlig deskriptiv undersökning. Detta har förf. gjort, och vi äro honom tacksamma för detta nya bidrag till den icke alltför omfattande nordiska patristiska forskningen.

OLOF LINTON.

TONI SCHMID, *Sveriges kristnande. Från verklighet till dikt. Stockholm 1934. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag. 230 s., häft. kr. 6: 50, inb. kr. 8.*

D:r Schmid, som år 1931 disputerade i Lund på en uppmärksam, men också ganska omstridd avhandling om Den helige Sigfrid (Lund 1931) har vågat sig på en uppgift av vida större omfattning. Det är ett ganska märkligt faktum, att det är en författare av utländsk börd, som gjort det första samlade försöket i senare tid att lösa den svenska missionshistoriens invecklade problem. Förvisso har förf. gått till verket med goda förutsättningar. Att hon icke av någon medfödd pietet mot svensk historisk kyrklig tradition låtit sig hejdas i sin kri-

tiska granskning av materialet, kan från en sida sett gälla som en fördel. Å andra sidan hade det säkert icke skadat, om hon härvidlag gått tillväga med något större varsamhet.

Det måste dock från början oförbehållsamt erkännas, att det är ett mycket betydande bidrag, som D:r Schmid lämnat till vår kyrkohistoriska litteratur. Även på de punkter, där hennes konstruktioner knappast torde bli bestående, har hon just genom att utmana till diskussion främjat forskningens fortskridande. Av särskild betydelse är hennes synnerliga förtrogenhet med det liturgiska materialet. På detta område torde vi ha att vänta flera viktiga bidrag från hennes penna.

Det kan emellertid knappast sägas, att arbetets uppläggning är särskilt lycklig. I en första avdelning skisseras den bild av Sveriges kristnande, som det legendariska materialet ger. Häremot ställes i den andra delen en framställning av själva händelseförloppet, sådant förf. tror sig kunna rekonstruera det på grundvalen av samtida urkunder, varvid givetvis tillbörlig uppmärksamhet ägnas sådana traditionskällor som Vita Ansgarii och Adams av Bremen *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Slutligen behandlas i en tredje del utvecklingen från »från verklighet till dikt». Åt denna legendhistoriska framställning ägnar förf. en synnerlig omsorg. Den framstår som en av arbetets huvuduppgifter, och utan tvivel ha vi här mycket att lära, ej minst av analysen av helgonofficierna och biskopslängderna. Men genom denna disposition har det legendariska materialet a priori avvisats som oanvändbart för den historiska undersökningen. Här hade den kritiska granskningen bort föregå tillämpandet av dess resultat. Det kan icke nekas, att man nu får det intrycket, att förf. är i viss mån partisk emot traditionsstoffet, även där dess uppgifter icke innehålla något orimligt. Man kan stundom fråga sig, om det icke skulle varit till fördel, att förf. med samma kritiska energi prövat sina egna konstruktioner. Ett exempel må här anföras. På tal om Olov Skötkonungs (Erikssons) dop säger förf., att en senare tid antagit, att detta skett genom en engelsk missionär, och den har »givit uttryck åt sin tro i legendariska uppteckningar». Men förf. vet bättre: »För Olovs tidigare liv synas förbindelserna med Östern vara utslagsgivande. Hans mor var av slavisk börd. Genom sin maka var han befryndad med obodriterna. Den samtida skalden Ottar berömmar hans krigiska dåd i Östern, och hans dotter Ingegerd blev 1019 den kristne Jaroslavs maka. Mot denna bakgrund förefaller en påverkan icke otrolig.» Nu

skall det omedelbart erkännas, att det hör till arbetets obestriddiga förtjänster att med särskilt eftertryck ha framhävt förbindelserna med Ryssland och att ha påpekat, att dessa kunna ha haft betydelse även i missionshistorien. Men här har en mycket rimlig, ur flera synpunkter sannolik traditionsnotis avvisats utan någon bindande bevisning, och utan att de skäl, som kunna göra den sannolik, tillräckligt prövats: här må endast erinras om det egendomliga faktum, att den i början av 1300-talet nedskrivna notisen med källan i Husaby förbinder det iriska helgonet Birgittas namn, vilket synes nödvändiggöra antagandet, att en genuin brittisk tradition på något sätt varit knuten till Husaby. En annan olägenhet av dispositionen är, att förf. i sin historiska framställning stundom måst föregripa utredningar, som höra hemma i den tredje avdelningen, varigenom samma sak i onödan kommit att behandlas i två olika sammanhang.

En mångfald problem skulle kunna upptagas till diskussion. I huvudsak skulle det härvid komma att gälla den betydelse, som bör tilläggas det legendariska materialet som traditionskälla. Men härmed sammanhänga vissa andra frågor av principiell räckvidd: så ej minst betydelsen av legendernas lokala förankring. Förf. förefaller över huvud vara väl böjd för att finna kyrkopolitiska motiv för helgonkultens utveckling. Även om dylika utan tvivel stundom spelat en roll, torde de dock väsentligen varit av underordnad betydelse i jämförelse med den folkliga fromhetens spontana skaparkraft. Att traditionen om Erik den helige framställes som tämligen blottad på historiskt innehåll, är begripligt med hänsyn till förf:s skolning och allmänna inställning. Den som kommer till studiet av denna fråga från en undersökning av tiden för Erikslegendens uppteckning på 1270-talet snarare än från allmänna hagiografiska spekulationer blir böjd för en mera positiv värdesättning. Som redan K. B. Westman påpekat, ligger det intet osannolikt däri, att den krets av adliga klerker, sinsemellan nära förbundna i släktskap, inom vilken Erikslegenden fick sin utgestaltning, kan ha haft tillgång till autentiskt traditionsmaterial rörande tiden för ärkestolens inrättande och den konung, vars kvarlevor vid domkyrkans flyttning överfördes till det nya Uppsala. Att i detta sammanhang postulera ett inflytande från Ludvig den heliges växande anseende som helgon synes knappast behöfligt. Om identifieringen mellan den biskop Henrik, som legenden låter dö martyrdöden i Finland och den Henrik av Sigtuna, som stupade vid Fotevik år 1134, är hållbar, torde också kunna dras i tvivelsmål.

Författarens behandling av Sigfridslegenden och Växjö stifts äldsta historia övertygar ej helt, vare sig i Sigfridsavhandlingen eller här. Det gäller särskilt försöket att ge de tre systersönerna en självständig tillvaro som lokala helgon och martyrer, med vilka sedan Sigfridsgestalten litterärt förbundits. Det är D:r Schmidts berömmelse att ha funnit den förste klart historiske Växjöbiskopen Balduin, som omnämnes i en lundensisk urkund av år 1170. Men att härav sluta, att stiftet från början anlagts från Lund, är icke berättigat. Själva tillvaron av det under medeltiden ytterst obetydliga Växjöstiftet, endast en bråkdel av ett vanligt svenskt stift till omfattningen, synes mig knappast förklarlig annat än som resultat av en säregen personlig insats, som skapat ett andligt och kyrkligt centrum, som icke passat in i den mera planmässiga stiftsindelningen. Om en sådan kyrklig enklav skulle ha uppstått under inverkan av engelsk mission, är det mycket förklarligt, om den icke erkänts från Hamburg-Bremen. Detta kan i sin tur ha medfört ett välvilligt intresse från Lunds sida, som återigen kan ha vållat, att Värendsstiftet dröjt något med sin anslutning till den nybildade Uppsalaprovinsen. Detta är visserligen också en konstruktion. Men den synes mig plausiblare än antagandet av ett danskt stift i Varend.

Över huvud måste det även vid Sveriges kristnande ha förekommit personliga insatser. Vi böra förvisso icke tilltro oss att kunna vinna någon exakt kunskap om dessas art och omfattning, annat än i enstaka fall såsom i fråga om Ansgar. Men det synes knappast vara till fördel för den lyhördhet också för lågmälda och svårtydda stämmor, som icke minst den svenske medeltidshistorikern behöver, att förneka möjligheten av att det legendariska materialet kan bevara några äkta minnen av dessa personliga insatser. Kanske det till sist är enklare och riktigare att förklara den höga festgrad, som Elin av Skövde medeltiden igenom bevarar i Skaras liturgiska tradition som ytterst beroende på en betydande personlig insats, än i delvis uppkonstruerade politiska motsättningar mellan Skara och Uppsala?

Stundom har man det intrycket, att det skulle varit till fördel, om författarinnan ägt en mer ingående förtrogenhet med den senare svenska medeltidskyrkan, sådan den i huvudsak färdigbildad framträder under det senare 1200-talet. En sådan kännedom är dock av väsentlig betydelse för att kunna rätt ställa problemet om denna kyrkas uppkomst. Vad förf. menar med att Nicolaus Hermanni tillhörde unionsmännens krets, är mig ganska fördolt. Vad som också synes mig brista, är en

tillräcklig känsla för det lokala — detta framkommer på flera ställen: det kan t. ex. gå lätt nog att upplösa det legendariska materialet om David av Munktorp; det kan förefalla föga solidare än de solstrålar, på vilka han hängde sina handskar. Men kvar står den imponerande helgedomen med partier, som kunna gå tillbaka till mycket tidig medeltid, för stor för att vara en vanlig sockenkyrka, kvar stå också uppgifterna om kulten av relikerna på 1400-talet, och ej mindre Davids höga festgrad i Västerås stift. Bakom allt detta kan svårigen stå annat än en personlig insats, som mycket väl kan ha varit förbunden med siftets uppkomst.

Men det är att hoppas, att D:r Schmidts arbete blir utgångspunkten för en mer ingående diskussion av dessa och andra frågor. Det är dess stora förtjänst att både ha sammanfört en myckenhet material och ha genomfört en kritisk synpunkt, som stundom genom sin ensidighet måste utmana till motsägelse. Först genom ett fortsatt meningsutbyte kunna vi verkligen hoppas att nå fram till en något så när hållbar uppfattning av vår äldsta kyrkohistoria.

Arbetet är knappast lättläst. Inströdda små betraktelser i halvt novellistiskt stil omväxla med tyngande textkritiska framställningar (t. ex. av Ansgarslegenden), som lämpligen hade bort få sin plats i särskilda exkurser. Överblicken över materialet försvåras av uppställningssättet. Förf. har en irriterande vana att stundom blanda latinska och svenska ord om varandra i samma mening. Men en stilistisk kritik måste också behålla i minnet förf:s främmande börd och uppfostran. De kritiska synpunkter, som här framförts, avse på intet sätt att förringa arbetets värde. På detta område ha egentligen endast böcker, som till någon del inbjuda till motsägelse, något att säga oss.

YNGVE BRILIOTH.

SIGURD NORMANN: *Viljefrihet og forutbestemmelse i den lutherske reformasjon inntil 1525.* (Norges Lutherlags forlag, Oslo 1933, 536 sid.)

Det är en stor och lärd bok vi här ha framför oss, kanske beträffande vissa partier en aning för bred, men till gengäld så mycket solidare och noggrannare. Författaren — en av Norges mera bemärkta prästmän och ordförande i Norges Lutherlag — har satt som sin uppgift att teckna den gradvisa utvecklingen av Luthers tankar om vilje-

frihet och predestination fram till det betydelsefulla året 1525, då han utgav sin stora stridsskrift mot Erasmus.

Luther var ju icke i ett slag färdig reformator. När det gällde att i sin teologi draga konsekvenserna av den avgörande reformatoriska grundupplevelsen, hade han också att tillryggalägga en lång väg av intensivt tankearbete. Blott så småningom förmådde han lösgöra sig från sitt beroende av katolicismens religiösa föreställnings- och begreppsvärld och finna sin egen nya väg. Vittnesbörd om detta avlägger icke minst Luthers förhållande till det problemkomplex, som Normann i sin skrift gjort till föremål för behandling. På denna punkt förete Luthers tankar under genombrottsåren en mångfald komplikationer, som länge tilldragit sig forskningens intresse.

En så uttömmande och dokumentariskt så väl styrkt framställning av denna sak äga vi icke tidigare. Redan denna omständighet gör Normanns arbete värt allt erkännande. Väl kan förf. icke sägas ha i huvudsak rubbat den hittills gängse uppfattningen av Luthers utvecklingsgång. Men det omsorgsfulla penetrerandet av källorna har dock givit honom möjlighet att på åtskilliga punkter kasta en ny och intressant belysning över den unge Luthers teologi. Med större konsekvens och skärpa än någon tidigare hävdar Normann Luthers primära beroende av skriften och Augustinus med hänsyn till sin reformatoriska genesis. Under försvaret för denna tes är förf. flerstädes i tillfälle att medelst träffande kritik korrigerat ohållbara meningar inom den tidigare forskningen.

I detta sammanhang inflätar Normann också, närmast såsom en exkurs, en intressant och välskriven undersökning av Luthers förhållande till mystiken. Rätt har förf. utan gensägelse däruti, att man icke, såsom understundom skett, får göra Luther under ett visst skede av hans utveckling halvt om halvt till mystiker. Det typiskt mystiska både i tänkande och praxis är hela tiden något för Luther i grunden främmande. Men icke förty är det alldeles obestridligt, att Luther under sina utvecklingsår stått i ett positivt förhållande till den tyska mystiken, representerad av män sådana som Tauler och författaren till »En tysk teologi». Väl förnekar väl ej heller Normann inflytelser därifrån, men han synes mig icke tillräckligt ha garderat sig mot missförstånd i riktning mot en alltför negativ uppskattning av denna förbindelse. Den speciella accent, som under Luthers förreformatoriska skede utmärker hans tankar om t. ex. ödmjukhet och självförnekelse, är icke förklarlig utan aktgivande på den tyska my-

stiken och impulserna därifrån. Jag kan t. ex. icke följa förf., när han vill återföra den för denna tid egendomliga tanken om *resignatio ad infernum* på inverkan från Paulus. Denna idé har utan all tvekan sitt upphov hos Tauler och hänger samman med den medeltida mystikens uppfattning av den »ointresserade kärleken».

Det i min tanke intressantaste och tillika ur forskningssynpunkt värdefullaste ledet i N:s stora undersökning utgöres av hans framställning av predestinationsidéns plats och utveckling hos den unge Luther. Av denna sak har Lutherlitteraturen förut ingen sammanhängande monografisk framställning. Vad förf. här ger belyser på ett förtjänstfullt sätt de tankar, som fått sitt klassiska uttryck i *De servo arbitrio*. Särskilt i detta sammanhang är det ett gott grepp, att förf. utvidgat sin framställning till att omfatta även Luthers medarbetare i det reformatoriska verket: Melancton, Karlstadt, Bugenhagen m. fl. Härigenom framträder Luthers åskådning mot en fylligare bakgrund. Härigenom får man en klar bild av den centrala vikt, som predestinationsidéerna genomgående hade för de unga reformatorerna i deras kamp mot Rom.

Normann ådagalägger nu, hurusom hos Luther en bestämd utveckling låter sig iakttaga, väl icke i *läran* om predistinationen, men när det gällde att praktiskt göra bruk av denna lära. Från att i begynnelsen ha behandlat predestinationsproblemet företrädesvis såsom en esoterisk angelägenhet, som kom ifråga blott för teologer och mera mognade kristna och som icke lämpade sig för offentlig förkunelse i församlingen, övergår han efter hand alltmer till en öppen och oförbehållsam utläggning även i sin predikan av predestinationens hemlighet.

Det skulle föra för långt att här med förf. diskutera den värdering av Luthers predestinationslära från dogmatisk synpunkt, som bokens slutkapitel innehåller. Så som förf. tolkar Luthers tankegång, är ju domen däröver utan vidare given. Men det förefaller icke alldeles klart, att Luther med sin predestinationslära velat framställa en objektiv, avslutad teori om Guds frälsningsråd. Fastmer synas mig viktiga instanser tala för, att Luther varit medveten om denna läras »dialektiska» karaktär. Den är ju enligt honom icke till för »de svaga samvetena»; de skola i st. föras till Kristi kors och den universella nåden. Men den har sin plats, när det gäller att nedslå de sista resterna av egenrättfärdighet och falsk eudaimonism i gudsförhållandet. Predestinationen har dessutom av Luther aldrig gjorts gällande på sådant

sätt, att trosprincipen därigenom lidit intrång. Det är också högeligen intressant att iakttaga, hurusom den för denna epok egendomliga idén om *resignatio ad infernum* på sitt vis genombryter den eljest sträva partikularismen. Den som så ödmjukar sig under Guds vilja, att han accepterar densamma, även om den skulle gälla predestination till förtappelse, kan ju enligt Luthers tankegång i detta sammanhang icke gå förlorad. Ty även i helvetet skulle han vara i Guds hand.

Vad här sagts rubbar dock intet av den historiska undersökningens värde. Den är gjord med all möjlig objektivitet och samvetsgrannhet.

Allt som allt är Normanns bok en arbets- och lärdomsprestation, som kräver obetingad respekt. Och denna respekt ökas än mer, när man betänker, att den är utförd mitt under krävande praktisk tjänstgöring i en folkrik storstadsförsamling. Den är från svensk synpunkt tillika ett glädjande vittnesbörd om att det vetenskapliga Lutherintresset har hängivna målsmän även på andra sidan Kölen.

GUSTAF LJUNGGREN.

Gåva och krav. Till Manfred Björkquist på hans femtioårsdag. Sveriges kristliga studentrörelses förlag. Stockholm 1934. 384 sidor.

Den 22 juni detta år fyllde Manfred Björkquist femtio år. Hans vänner hyllade honom den dagen med en ståtlig festskrift.

Festskrifter ha ofta mer eller mindre blandat innehåll. Och Manfred Björkquist är ju en man med så vidsträckta intressen, att det ligger i sakens natur, att bidragen skola ha kommit från olika håll och att festskriften skall ha fått annan karaktär, än då t. ex. en gammal professor av sina kolleger och lärjungar hedras på en bemärkelsedag. Men det finns dock i själva verket en rätt stor enhetlighet i festskriften. Kring jubilarens livsintresse och livsverk gruppera sig bidragen och bilda så tillsammans en ganska sluten enhet.

En vacker inledning har verket fått genom Erik Aurelius' utomordentligt ståtliga dikt, så förnämt och ädelt utformad, att redan den utgör en hyllning, som kommer ytterst få människor till del.

I det följande kunna vi blott omnämna en del av bidragen; därvid tänka vi särskilt på dem, som en del kända teologer författat. Å andra sidan är här ej platsen att närmare gå in på ett teologiskt resonemang om de meningar, som i de olika bidragen framförts. — Flera av våra mest framstående teologer, såsom Einar Billing, Yngve

Brilioth och Gustaf Ljunggren ha deltagit i festskriften med predikningar, var och en i sitt slag utmärkta och för vederbörande författare ganska karaktäristiska. Man får i dessa predikningar värdefulla prov på olika typer av nutida predikan; man ser hur rik och växlande den förkunnelse kan vara, som dock utgår från en i hög grad likartad åskådning. — I sitt slag ytterst karaktäristiskt är Gustaf Auléns bidrag, vilket utgöres av ett tal på 450-årsdagen av Luthers födelse, »Luther och nutiden». Luther har mer än någon annan, menar Aulén, varit behjälplig att övervinna den teologiska kris, som kristendomen genomlevat under slutet av 1800-talet och i början av detta århundrade. Många av de svårigheter, varmed 1800-talsteologien kämpat, äro nu, betoner Aulén, övervunna; och detta har till stor del skett genom att vissa centrala tankar hos Luther åter blivit levande. Luther har åter utfört en reformatorisk gärning. Han har åter förhjälpt nutida kristet liv in till kristendomens innersta, till evangeliets hjärta. Han har åter lärt den nutida teologien, vad Guds suveräna kärlek i Jesus Kristus vill säga.

Om Aulén så framlagt sin syn på den teologiska situationen, ha andra direkt behandlat konkreta teologiska problem. Främst är då att observera Erling Eidems grundliga exegetiska utredning av temat »Ande och bokstav, allmänna synpunkter på Pauli religiösa terminologi». I slutet av uppsatsen beröres något problemet angående Pauli eventuella beroende av de s. k. hellenistiska mysteriereligionerna. Det *väsentliga* vid det exegetiska utforskandet av innebörden i Pauli uttryck är emellertid *ej*, framhåller författaren, ursprungsfrågan. Bakom uttrycket, bokstaven, hos Paulus ljuder »stämman av en man som vet sig hava upplevat något oförlikneligt, ett religiöst genombrott, som för honom gjort allt nytt, då han i Kristus mötte den levande Guden, Fadern. Detta är den ande som ger liv åt den paulinska bokstaven.»

Bland övriga teologiska bidrag stannar man inför Arvid Runestams »Lidandets problem». Trons tolkning av lidandet blir alltid: »Dock förbliver jag städse hos Dig». Och varje teologiskt försök att förstå lidandet och finna en mening med detta måste rådfråga denna trons egen syn härpå. Men vetenskapen har att fastställa, vilka faktiska följder för livet och personligheten lidandet kan ha; den kan konstatera vissa psykologiska lagar. Detta betyder *ej*, att trons syn får trängas åt sidan. Men vetenskapen kan liksom skaffa fram mer material för trons syn såsom hjälpmedel för den att bli klar över innebörden i den gudomliga ledningens mening. — Runestams uppsats vittnar,

som överhuvud hans skrifter, om djup psykologisk insikt och förståelse och om ett ständigt brottande med själavården berörande problem.

Ett aktuellt ämne har John Cullberg tagit upp; han har bidragit med en uppsats betitlad »Finns det en kristen idealism?» Vad Cullberg skriver verkar här såsom ofta klartänkt och redbart. Man har en förnimmelse av ett ärligt försök att reda ut ett problem och en redobogenhet att höra på skäl och rätta sig efter dem, om de äro bärkraftiga. I denna uppsats skulle man kanske önskat, att han i början mer klart uttalat, vilka riktningar han vänder sig emot. Han behandlar sådana riktningar, som skulle förneka varje sammanhang mellan kristen tro och mänskligt tänkande. Men, påpekar han med rätta, om uppenbarelsen bejakas och detta på något sätt artikuleras, då måste människan bruka sin tankeförmåga och söka tänka sammanhängande. Att avvisa en sådan anti-idealism som Cullberg här vänder sig emot är självfallet riktigt; en dylik torde förresten, som också Cullberg längre fram antyder, kunna visas hänga samman med en särskild religionsfilosofi, som ej är idealistisk filosofi så fjärran, som det kan synas. Den anti-idealism, som Cullberg i början av uppsatsen vänder sig emot, synes nämligen vara den dialektiska teologiens; någon riktning, som företrätt en sådan uppfattning, som Cullberg här kritiserar, torde ej ha framträtt i svensk teologi. Men då vore det kanske bäst, att mer direkt vända sig mot denna; genom vissa uttryck kan man nämligen lätt bli osäker, huruvida det *blott* är denna författaren från början vänder sig emot eller om ej vissa ståndpunkter inom svensk teologi också åsyftas; i så fall vore dessa emellertid misstecknade. Det är här ej plats att gå närmare in på Cullbergs uppsats; vissa invändningar angående det berättigade i de alternativ, som han ställer upp, skulle nog kunna göras, ehuru det här skulle leda för långt att gå in på dem. — Cullberg skiljer mellan tvenne linjer inom idealismen; den ena representerad i Sverige av huvudlinjen inom personlighetsfilosofien (Höijer — Biberg — Grubbe — Boström), vilken linje väsentligen är inspirerad av tyska filosofiska riktningar; den andra representerad av E. G. Geijer. — Att teologien alltid faktiskt utgår från vissa religionsfilosofiska förutsättningar, synes Cullberg med rätta kunna hävda; frågan blir blott vilka dessa äro och särskilt om E. G. Geijers tänkande innehåller ansatser till en religionsfilosofi, som teologien av i dag lämpligen kan utgå ifrån.

Liksom Cullbergs uppsats så skulle också Torsten Bohlins »Vetenskap — troslära — förkunnelse» kunna vara utgångspunkt för en vid-

lyftig diskussion. Men då här ej är plats därför, måste vi på detta ställe avstå därifrån. En utredning av de vidlyftiga problem, som Bohlin vidrör, nämligen problemen angående teologiens metod och om olika vetenskapstyper, synes nog så nödvändig. Och det är då värdefullt, att Bohlins uppfattning här klart har fixerats.

En särskild uppmärksamhet förtjänar Bengt Jonzons i många avseenden utomordentliga bidrag »Vägisarna och vägen». Man spårar hela tiden i hans uppsats, att det är en erfaren själasörjare, som talar. »Enskild själavård är en nödvändig del av evangelii verk», säger författaren. Och han uttalar genom det sätt, varpå han utför den frågan, något, som i vår tid av mången kännes med särskild styrka. Och ju mer av verklig personlig innerlighet och själavård, som kommer in i prästens gärning, desto mer torde han komma att vara för människor, vad de behöva och vad mången längtar efter. Och särskilt glad är man att läsa det i en festskrift till Manfred Björkquist; det kan ju hända, att anmälares intryck är oriktigt, men ej sällan har det kunnat förefalla, som om det man mest av allt skulle vilja önska unglyrkorörelsen vore att en djup och innerlig kristendom med personlig själavård finge prägla den; inga kyrkotankar och ingen livsåskådning kan i längden ersätta behovet av verklig personlig själavård; men just genom den kan gemenskapen i kyrkan förnyas och göras levande. Kloka och starka själasörjare, för vilka människor kunna öppna sig med all inre vända, alla misstag och all pinande skuldkänsla, bli väl alltid den största personliga tillgång en kyrka kan ha. Men själasörjare, säger Bengt Jonzon med rätta, »blir ingen såsom yrkesman, utan allenast såsom en vanlig kristen människa, som själv behöver och vill åtnjuta broderlig själavård. Den som skall leda andra i evangelium måste själv leva djupt i dess spänning av rörelse och vila och själv med fruktan och bävan arbeta på sin frälsning, vetande att Gud är den som verkar både vilja och gärning.»

Många av de övriga bidragen skulle säkerligen förtjäna ett omnämmande. Vi nöja oss här med att blott uppmärksamma ett: Knut B. Westmans missionsbetraktelse. Den är i sin enkelhet och klarhet djupt gripande.

Det är en i många avseenden ståtlig festskrift, som tillägnats Manfred Björkquist. I honom har unglyrkorörelsen en centralgestalt; det arbete han utfört i den och i sitt stora verk Sigtunastiftelsen förtjänar med rätta att hedras. Det bästa man kan önska honom är väl, att intet av dessa verk någonsin må bli förtygligt eller förvanskat utan

att de alltmer få bli en härd för kristet fördjupande, för allt större personlig innerlighet. Och flera bidrag i festskriften — vi tänka t. ex. på Bengt Jonzons berörda uppsats — båda mycket gott i detta avseende.

RAGNAR BRING.

JOHANNES SUNDWALL, *Die Zusammensetzung des Markusevangeliums* (*Acta Academiae Aboensis, Humaniora IX*), Åbo 1934. 84 sid.

Professor Sundwall har fäst uppmärksamheten på en hittills föga beaktad forskningsuppgift på den nytestamentliga exegetikens litterärkritiska område, och speciellt evangeliekritiken. Det är uppgiften att skilja tradition och redaktion. Den formhistoriska metoden har hittills väsentligen koncentrerats på »traditionen», d. v. s. att särskilja de olika traditionskomponenternas art och historiska sammanhang. Dessa traditionskomponenters redaktionella sammanfogning har man därvid endast i förbigående vidrört, men icke metodiskt undersökt. En dylik metodisk undersökning har prof. Sundwall i här föreliggande arbete gjort av Markusevangeliet. Att han därvid nära ansluter sig till den formhistoriska skolans traditionsundersökningar är helt naturligt. Särskilt tages hänsyn till Bultmanns *Geschichte der synoptischen Tradition*. Men författaren har härvid ingalunda mekaniskt övertagit Bultmanns forskningsresultat. Tvärtom har han bevisat sin egen forskningsuppgifts vikt och berättigande redan därigenom, att han i många fall kunnat metodiskt säkrare bestämma även traditionskomponenternas avgränsning.

Vid undersökningen av traditionskomponenternas redaktionella anordning och inbördes förknippning framhålles särskilt den roll som de mnemotekniska igenkänningsorden (»Stichwörter») spelat, vidare den därmed sammanhängande »ordresponsionen». De olika perikoperna visa i sin uppbyggnad den egendomligheten, att samma ord återkommer i de olika satserna. Ofta uppstår härigenom en slags kedjeartad förknippning mellan satserna. Denna ordresponsion förekommer också i logia, och måste ha varit något karakteristiskt för den muntliga traditionen. Anordningen efter igenkänningsord och förknippningen genom ordupprepning är nu något, som vi faktiskt möta i de judiska källorna, och tjänade där tydligt ett mnemotekniskt syfte. Dessa voro ju avsedda att muntligen inläras. »Lära sig» och »repetera» äro ju homonymer i det rabbiniska språkbruket. Dessa redan i de muntliga

traditionselementen brukade anordnings- och förknippningssätt över- tager, enligt vad S. påvisar, Markus såsom en metod vid anordningen och förknippningen av dessa element själva.

Några konkreta exempel på arbetets metod och detaljresultat må anföras till belysning. Det hos Markus ofta mötande ordet εὐθύς, vilket hittills betraktats endast såsom en stilegendomlighet, utan att dess förekomst i enskilda fall metodiskt förklarats, anser författaren sig kunna bestämma såsom ett redan i den muntliga berättelsetraditionen förekommande ord, vilket av Markus sedan använts såsom Stichwort. Så förbindes 1⁹—11 med 1^{12, 13} genom καὶ εὐθύς i v. 10 och v. 12. I 3⁵ har stått ett ursprungligt εὐθύς, i vs. 6 har Markus själv insatt det i ordresponsernas syfte. Som ett typiskt exempel på en kedje- artad ordresponserna kan anföras 3^{14, 16, 17}: (14) καὶ ἐποίησεν δώδεκα (16) καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα; καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα (17) καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὄνομα, alltså förknippning enligt metoden A — A B — B (— B C — C) o. s. v. De perikoper, som äro sammanförda i 2—3⁵ och sakligt sammanhållas under rubriken »Streitgespräche», äro förknippade genom följande igenkänningsord: synder (2^{5, 7, 9} f.) — syndare (2¹⁵ ff.), äta med publikaner och syndare (2¹⁶) — fasta (12^{18—20}), fasta — blevo hungriga (2²⁵), på sabbaten (2²³ ff.) — på sabbaten (3^{2, 4}). Genom sin analys av den redaktionella förknippningen kommer förf. till det självständiga resultatet, att i 2^{1—12} visserligen (med Fridrichsen och Bultmann) föreligga två i varandra inarbetade motiv: läkedomkundret och kontroversen om syndaförlåtelsen, men att den senare icke (som Bultmann anser) är komponerad på den förra utan är ett ursprungligt Streitgespräch, vilket utgått från samma situation som perikopen om läkedomkundret, vidare att 2^{23—28} redan måste ha förelegat för Markus som en färdig komposition. Beträffande de bägge bespisningsundren (kapp. 6 och 8) kommer förf. till följande resultat: de bägge talen 12 (6⁴³) och 7 (8⁸) äro utslagsgivande för de bägge traditionsbildningarnas bedömande. Dessa tal syfta på resp. de tolv och sjuannakollegiet i Jerusalems urförsamling, vilka representerade olika element bland de judekristna därstädes. Bespisningsberättelsernas uppkomst i deras föreliggande form har man att föra tillbaka till den tid, då dessa två grupper tävlade om ledningen. Sjuannakollegiets senare tillkomst återspeglas av den andra bespisningsberättelsens sekundära och kortare avfattning. »Die erste Fassung der Speisungsgeschichte geht in die Zeit zurück, als die Zwölf das Amt bei Tisch noch versorgten. Die Spaltung zwischen hebräisierenden und hellenisierenden Judenchristen, die dazu führte, dass die

beiden Kollegien sich in der Aufsicht und Versorgung ihrer Gruppen teilten, erforderte von Seiten der Hellenisierenden auch für ihre Behörde eine symbolische Erwähnung in der Tradition.» (S. 50). Det andra bespisningsundret hänför sig icke (såsom t. ex. Loisy menar) till hedningarnas evangelisation. Det är icke missionsarbetet utan eukaristin, med vilken det andra såväl som det första bespisningsundret måste ställas i samband.

Perikopen 9¹⁻¹³ (Jesu förklaring) analyseras på följande sätt: 9¹ är ursprungligen ett isolerat trösteord. Detta förbindes av Markus med det föregående på grundvalen av parallellismen mellan »kommer i härlighet» (8³⁸) och »kommet i kraft» (9¹). Församlingstraditionen hade till detta isolerade trösteord såsom förklaring av detsamma anknutit 9¹¹⁻¹³ (Elias ankomst). I detta sålunda förut sammanhängande parti (9¹ + 9¹¹⁻¹³) har nu Markus inskjutit förklaringsscenen, »die eine legendarische und sekundäre Bildung ist». Härvid äro vv. 9 f. redaktionsarbete, som förbinder förklaringsberättelsen med 9¹¹⁻¹³. Förknippningsord är namnet Elias. Anm. kan icke dela uppfattningen (som företrädes av en rad forskare: Wellhausen, Bousset, Loisy, Goetz, Bultmann) att förklaringsscenen är legendarisk. Redan detta ord användes på ett mångtydigt sätt. Det kan användas för att beteckna, att en historisk kärna fått en legendarisk infattning, men det kan också brukas i betydelsen av en ren konstruktion. I ingendera meningen kan berättelsen på rent litterärkritiska grunder bevisas vara legendarisk. Bestämmande är här i realiteten forskarnas på deras tillfälliga världsåskådning grundade uppfattning, att vad som här skildras är något »övernaturligt», som därför icke kan ha skett i »verkligheten». En radikal forskning måste såvitt möjligt avhålla sig ifrån varje bedömning utifrån egen världsåskådning. Den har endast att bedriva immanent kritik. Vad som i förevarande fall möjligen kan vara en berättigad uppgift, förutom den rent litterärkritiska, är den, att bestämma de tolkningsmoment, som här förekomma i själva berättelsen. Denna anmärkning berör emellertid icke förf:s arbete i avseende å hans sätt att fullfölja den av honom själv angivna uppgiften. Här förfar han med strängt följdriktig metod. Den formhistoriska traditionskritiken likasom den här föreliggande redaktionskritiken har gjort evangelieforskningen den ovärderliga tjänsten, att icke längre de synoptiska evangelierna, endast på grund av deras kvantitativa överlägsenhet (deras majoritetsvotum) skjuta det fjärde evangeliet undan till reell betydelselöshet.

HUGO ODEBERG.

EINAR MOLLAND, *Das Paulinische Evangelion, das Wort und die Sache.* (Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filo. Klasse. 1934. No. 3) Oslo 1934.

Detta arbete vill förf. ha betraktat som ett förarbete till ett kyrkohistoriskt studium av begreppet evangelium i gamla kyrkan. Detta förarbete är nödvändigt, enär, enl. förf., ordet evangelium först uppträder såsom teologiskt begrepp hos Paulus. Samtidigt anknyter förf. sin avhandling till det exegetiska studiet av begreppets förhistoria, sådant det framlagts i Schniewind, *Euangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs »Evangelium»*. Uppslaget till denna undersökning har förf. fått från prof. Fridrichsens *Τὸ εὐαγγέλιον* hos Paulus (Norsk Teologisk Tidsskrift 1911) och genom studier bedrivna under professor Fridrichsens ledning i Uppsala.

Problemet är: vad menar Paulus med *εὐαγγέλιον* och *εὐαγγελίζεσθαι*? Uppgiften blir trefaldig: en terminologisk undersökning, en begreppsbestämning och en bibelteologisk utredning. En språkstatistisk förundersökning såväl av nominet som verbet påvisar bl. a., huru ordet euangelion nästan alltid förekommer med artikel, 22 gånger absolut, utan bestämning, 6 gånger i formen »Guds evangelium», 10 gånger såsom »Kristi evangelium» och såsom »mitt» eller »vårt evangelium» på 5 ställen. På liknande sätt förekommer verbet dels absolut, dels med ett objekt, som anger evangelieförkunnelsens innehåll. Det påpekas, att Paulus aldrig själv förklarar, vad han menar med termerna ifråga. Han använder dem såsom för missionsförsamlingarna självklara och välbekanta uttryck. Men detta utesluter icke att han i verkligheten har omformat och nypräglad den av honom sålunda, såsom redan bekant och använd, övertagna terminologin. För att avgöra, i vad mån detta är fallet, gör författaren därnäst en översikt över ordens förpaulinska historia. Enligt denna har det paulinska evangeliebegreppet icke sitt historiska ursprung i hellenismen. Dess förhistoria är lång. »Die sichere Hoffnung des Deuterojesaja, das Schriftgelehrtentum der Rabbiner, Er, dem die älteste Schicht der synoptischen Tradition das Prophetenwort von der Freudenbotschaft in den Mund legt, der urchristliche religiöse Sprachgebrauch» ha alla sin plats i denna förhistoria. Men även hellenismens religiösa behov höra dock med i denna förhistoria. Även i hellenismens religiösa värld förefanns en mäktig längtan efter ett gudomligt glädjebudskap. Denna längtan kommer till uttryck i kejsarkulten. Och den präglar en terminologi, som i viss

mån liknar den paulinska, och som har förberett evangeliets mottagande på hellenistisk mark. *Direkt* anslutning har emellertid Pauli terminologi endast till den urkristna traditionens och till den rabbiniska (det senare framgår särskilt av Rom. 10¹⁵, i hans återgivande av Deuterotesajastället på rabbiniskt sätt).

Det evangeliebegrepp, som ligger till grund för Pauli egen terminologi, visar en växlande karaktär. Än är »evangeliet» innehåll i missionsbudskapet. Än är det förkunnelsen av detta innehåll. Det kan vara det konkreta budskapet, formulerat i ord, och det kan vara en sammanfattande abstraktion. Och begreppet är pregnant till den grad, att »evangeliet» nästan blir en hypostas.

Vilka föreställningar och tankar är det nu, som konstituera evangeliet? På denna fråga sammanfattar förf. svaret sålunda: »Evangeliet» är för Paulus det centrala och allmänkristliga i det kristna budskapet. Det är icke blott missionsbudskap, utan även källa och norm för hela kristenlivet. Pauli förkunnelse och lära vill vara explikation av evangeliet. Han är viss på, att han företräder »evangeliets sanning», under det hans motståndare, även om de kalla sitt budskap evangelium, dock upplösa evangeliet genom de konsekvenser de draga och i själva verket predika »en annan Kristus». Ty innehållet i evangeliet är Jesus Kristus själv. Den kristologiska läran om den preexistente, som blev människa för att frälsa oss, vilken led korsdöden, har uppstått och sitter på Guds högra sida, bildar kärnan i evangeliet. Förf. behandlar i en särskild exkurs evangeliets förhållande till de kristologiska formerna. Vidare behandlas uttrycket »Mitt evangelium». Därmed vill Paulus icke ange något sitt särevangelium. Uttrycket är icke polemiskt, utan pedagogiskt. Det stammar från missionspraxis och har sitt psykologiska ursprung i Pauli medvetande att vara apostel. Förf. visar på förbindelsen mellan *evangelium Pauli* och *imitatio Pauli*. (1 Tess. 1⁵ 2 Tess. 2¹⁴). För att stärka tessalonikernas tro, påminner Paulus dem om »vårt evangeliums» verkningar bland dem och om att de följt Paulus såsom förebild. Och han ställer fram för deras ögon, vartill de blivit kallade »genom vårt evangelium»: frälsning och delaktighet av vår Herres Jesu Kristi evangelium, för att omedelbart därtill sluta parenesen: »Stån alltså fasta käre bröder och hållen eder vid de lärdomar som I haven mottagit av oss vare sig muntligen eller genom brev».

Pauli evangelieåskådning är frälsningshistoriskt orienterad. Evangeliet är uppfyllelsen av Guds löften. Det gamla testamentet är för

Paulus evangeliets förhistoria. Gud har »föret genom sina profeter i heliga skrifter» utlovat evangeliet. Skriften har förutsagt, att evangeliet skulle komma att förkunnas, och att det skulle mottagas med glädje men ock av somliga förkastas. Även evangeliets innehåll är förutsagt i Gamla testamentet. Såväl Jesu död för våra synder som hans uppståndelse äro »enligt skrifterna». Viktigt är, framhåller förf., att den Guds rättfärdighet, som nu uppenbaras i evangeliet, redan är betygad genom lagen och profeterna (Rom. 3₂).

Evangeliet är icke av mänsklig art utan härstammar från Gud. Ordet, som Paulus förkunnar, är icke människoord, utan Guds ord, som är verksamt i de troende. Därför är avfallet från evangeliet *eo ipso* ett avfall från Gud. Evangeliet, såsom av gudomligt ursprung, har framträtt i världen i Jesu predikan. Evangeliet återger från den synpunkten för Paulus självklart innehållet i Jesu förkunnelse. Paulus, samtidigt som han betraktar evangeliet som »tradition», vet sig ha detta evangelium genom en direkt uppenbarelse från Kristus.

I evangeliet handlar Gud själv genom Kristus. Förutsättning för denna uppfattning av evangeliet är den pneumatisk-realistiska uppfattning av förhållandet mellan ord och sak, som möter hos Paulus. Kristus *själv* meddelas genom förkunnelsen, icke blott ett budskap *om* honom. Evangeliets verkan är frälsning. Evangelieförkunnelsen är ett nödvändigt led i frälsningshistorien. Men evangeliet fordrar tro och lydnad. Det ställer människan inför avgörelsen. Men å andra sidan är det evangeliet, som möjliggör tron. Tron åstadkommes genom det verksamma ordet. Gud skapar tron på evangeliet genom evangeliet.

Såsom budskap om Messias är evangeliet också eskatologiskt. Det förkunnar, att den sluttid, om vilken skriften talar, har inträtt med Kristus. Men evangeliet innehåller eskatologi också i den meningen, att det förkunnar Kristi återkomst och hans kommande dom. Evangeliet tillhör den tidrymd som begränsas av epokerna: Kristi ankomst till världen och Kristi dom. På ett ställe förekommer »evangeliet» rent av som beteckning för denna tidpunkt, (Fil. 4¹⁵). I denna tidrymd har evangeliet sin egen historia: dess fortskridande erövring av världen.

HUGO ODEBERG.