

VÄRDERINGS- FRÅGORNA IGEN

Föregående häftes, av redaktionen planerade, tema var värderingarnas roll i religionsforskningen. I detta häfte har samma tema, utan någon planering från redaktionens sida, på nytt kommit att tangeras i ett par insända artiklar.

Fil. dr Kurt Almqvist har genom sina böcker kommit att framstå som vårt lands främste försvarare av "philosophia perennis", den överkonfessionella, mystiskt-symboliska religionstraditionen. I sin här publicerade artikel ger han ett djärvt och personligt lösningsförslag till konflikten mellan de konfessionella traditionernas krav på lojalitet och medvetandet om mångfalden i den religiösa världen. Om någon invänder, att detta problem — trots sin trängande aktualitet i livs-åskådningsdebatten — ligger utanför det vetenskapliga religionsstudiet, finner han en utredning även av den frågan i artikeln. Almqvist utvecklar en intuitionistisk syn på religionen, enligt vilken alla försök till immanenta religionstolkningar är förfelade. I konsekvens med den synen diskuterar han inte bara symbolismen, utan utvecklar också själv djärvt symboliska tankegångar.

Att Almqvists kritik av "den rena vetenskapligheten" vänder sig mot ideal, som denna tidskrift företrätt och företräder, är enligt redaktionens mening inget skäl mot att publicera den. Det kritiska vetenskapsidealet ifrågasätts i dag från många håll. I denna debatt lägger man kanske lättast märke till å ena sidan den traditionella lutherdomens önskemål, å andra sidan strävan att nytolka kristendomen i samklang med dagsaktuella tankesystem. Det finns anledning observera, att ytterligare ett huvudalternativ erbjuds av den på sätt och vis ortodoxa, men konfessionellt fria intuitionism, som spelat en mycket betydande roll i idéhistorien, och som även i dag har framstående företrädare. Att denna kvalificerade minoritetsriktning får konfronteras med de hos oss vanligare teologiska tänkesätten är både rimligt och angeläget.

Amanuensis Sigfred Pedersen har tidigare (Dansk Teologisk Tidsskrift 1965) publicerat undersökningar på liknelseforskningens subtila område. Han rör sig

inom den tradition, som i Adolf Jülichers efterföljd sökt bygga kritik och utläggning av Jesu liknelser på distinktioner mellan litterära eller semantiska gener. I detta nummer av STK utvecklar han denna ansats vidare, men ger den också en ny och originell tillämpning: en korrekt bestämning av liknelserna (nämligen som pedagogiska verktyg för att förlösa insikt, icke som inklädnader av esoteriska hemligheter) bör få konsekvenser för nutida predikan. Även denna övergång från historisk-litterär kritik till dagsaktuella kyrkoprogram passerar ju den traditionella religionsvetenskapens rāmärken, fastän här snarast i anti-mystisk riktning. I dagens hermeneutiska debatt överraskar den emellertid inte. Att avståndet mellan teologisk exeges och kyrklig bibelutläggning är relativt står i dag allt klarare. Pedersen berör också en rad frågor, som inte ens den renast deskriptiva religionsforskning undgår att stöta på: vilka exegetiska förutsättningar utgår egentligen nutida predikan från? Hur definierar den sin överensstämmelse med biblisk tradition? Finns det alternativa möjligheter att göra detta? Kan texttrohet i vissa, formella avseenden leda till att kontinuiteten faktiskt bryts i andra, t.ex., som Pedersen här hävdar, i fråga om hela kommunikationens karaktär och inriktning?

Den tredje bland numrets artiklar, av kyrkoherde emeritus Axel Simonsson, kräver minst kommentarer: den rör sig på det historiskt-deskriptiva fält, som sedan länge är välkänt i svensk teologi. Ämnet, som berör en inflytelserik del av 1600-talets uppbyggelselitteratur, kan inte desto mindre ge relief åt de båda andra artiklarna. Även den välkända lutherska traditionen rymmer en motivriktedom, som på sitt sätt kan bidra till att skydda dagsdebatten mot överförenklingar.

Den osynliga pyramiden

AV KURT ALMQVIST

Fyra vanliga inställningar till frågan om "religionen och religionerna"

Vilka olika sätt att se på religionen och religionerna kan man särskilja bland dem som över huvud taget intresserar sig för saken? Om en människa är vad man kallar "konfessionellt troende", är det vanligaste väl att hon — åtminstone i sista hand — principiellt avvisar alla andra trosformer än den egna. Hon tränger mer eller mindre undan dem till den konturlösa bakgrunden av sitt medvetande för att deras bilder inte skall förvirra henne och hindra henne att på ett omedelbart sätt utöva sin egen religion.

Sedan finns det olika kategorier av människor som har det gemensamt att religionen inte har någon egentlig betydelse för deras inre personlighet. Man tycks kunna sammanföra dessa kategorier i två huvudgrupper. Först och främst har vi de personer som sysslar med dessa ting på ett "rent vetenskapligt" sätt. De studerar dem med samma utgångspunkter och metoder som man har vid undersökningen av andra fenomen i människolivet: ekonomiska, sociala etc., vilket innebär att de tror sig kunna göra dessa forskningar på ett "sakligt och oengagerat" sätt.

Den andra "oengagerade" gruppen är i viss mån arvtagare till upplysningstidens obestämda och icke-kyrkliga — för att inte säga anti-kyrkliga — deism. Det är den i grunden skeptiska och relativistiska inställning som fått uttryck i t.ex. Fredrik den stores ord om att var och en bör få bli "salig på sin fason" eller i Lessings bearbetning av den gamla fabeln om de tre ringarna i dramat *Nathan der Weise*. Det som här för-

härligas är en "tolerans" av enbart humanitär art, som förutsätter att man är kallsinnig mot — eller snarare motståndare till — religiösa dogmer, riter och institutioner; sådant är nämligen i vederbörandes ögon blott till för att uppamma fanatism och omänsklighet. Då nu emellertid dessa formelement är de som bygger upp en religion, är det riktigast säga att "toleransen" i fråga egentligen består i att inte avsky någon religion mer än de andra.

Sedan finns det ett fjärde slags inställning till religionen och religionerna, en som i stort sett tillhör de sista ca hundrafemtio åren och som är mycket betecknande för den moderna västerländska andan. Denna inställning rymmer ett liknande slags "tolerans" gentemot de stora religionerna som den sist skildrade, dvs. den har i grund och botten samma motvilja mot det i strikt mening religiösa elementet. Men till skillnad från de "upplysta" humanitärerna har företrädarna för denna nya grupp ställt upp för sig ett mål som mestadels inte enbart är av profanmoralisk art utan som består i något slags, för övrigt vagt definierad, icke-materiell verklighet. I själva verket har många av de rörelser det här är fråga om uppstått som reaktioner mot materialismen, och man kunde därför i analogi med detta ord kalla dem "spiritualistiska", på villkor att man inte — såsom ofta sker — använder denna term om enbart spiritismen. Det i vårt sammanhang intressanta med dessa rörelser, det som gör att de där intar en plats för sig, det är deras benägenhet att ur världsreligionernas organismer rycka loss vissa element — eller snarare det de själva ser i dessa element — för att sedan försöka införliva detta

med sina egna system och metoder. Det mest kända och mest utpräglade exemplet erbjuder antagligen de s.k. "teosoferna".

En femte inställning, som ligger i tingens egen natur

Efter denna mycket summariska beskrivning av de viktigaste existerande inställningarna till frågan om "religionen och religionerna" skulle artikelförfattaren vilja — likaledes summariskt — redogöra för "sin egen" inställning. Orden "sin egen" har citerats, därför att det ingalunda är fråga om en individuell "idéskapelse". För det första delas denna religionssyn av ett icke ringa antal människor i Europa och andra världsdelar.¹ För det andra får åskådningssättet i fråga stöd i de stora religionernas egna kontemplativa traditioner, där det antingen finns i fröstillstånd eller klart formulerat i uttalanden av enstaka mystiker. För det tredje — och framför allt — ligger detta synsätt helt enkelt i sakernas egen natur: det är så att säga oundvikligt för den som verkligen drar ut konsekvenserna, dels av Guds Egenskaper och dels av historiens avgörande företeelser, både på det personligt andliga och det kollektivt kulturella området.

Enligt detta synsätt är var och en av de stora religionerna i sin kärna en särskild Uppenbarelse av den gudomliga Sanningen och Verkligheten och därför — i sin principiella form — en spegelbild av Guds Fullkomlighet. Man kan uttrycka saken på ett mera "personligt" sätt genom att säga att Gud inte kan lämna ifrån sig ett ofullkomligt verk: ofullkomligt blir religionen först i och med att Uppenbarelsen tillämpas inom sin mänskliga miljö. Om till exempel endast kristendomen vore "saliggörande", vore man tvungen dra den slutsatsen att Gud under årtusenden har erbjudit miljontals människor bristfälliga vägar till Sig i väntan på att slutligen och äntligen ge ifrån sig någonting fullödigt, vilket skulle strida mot Hans egenskap av Uppriktig och Barmhärtig. Och ännu mera mot sin natur skulle väl Gud ha handlat, om Han *efter* denna senare tilldragelse hade släppt fram ännu en ofull-

komlig väg, nämligen islam. Samtliga stora religioners äkthet och fullödighet bevisas också av historien: av de tusentals heliga och den bländande kultur som var och en av dem frambragt och som omöjligt kan förklaras — om man har sinne för proportioner — annat än som utflöden av det Gudomliga.

Om man ser religionerna på detta sätt, såsom varande i princip gudomliga angelägenheter, då faller först och främst den tredje av de ovan angivna inställningarna, den "upplyst humanitära" platt till marken. Ty som namnet anger, räknar den i praktiken bara med mänskliga värden och missar därför själva det väsentliga.

Vidare: om varje religion är ett särpräglat uttryck för den gudomliga Sanningen och Verkligheten, innebär detta att den äger — och i ojämförligt högre potens — samma obeskrivbara helhet och oersättlighet som en biologisk organism. Om därför vissa människor företar sig att manipulera med lösryckta element från skilda religioner för att därmed bygga upp en "egen" andlig väg, är detta lika orimligt som att vilja frambringa ett nytt levande väsen — något som a priori vederlägger den fjärde av de skildrade inställningarna, den synkretistisk-"spiritualistiska".

Vad så inställning nr 2, den "rent vetenskapliga" eller förståndsmässigt analytiska, angår, kan givetvis den vetenskap den framkallar ge upplysningar om religionernas yttre byggnad, men eftersom den av princip bortser från allt som utgör deras inre liv och egentliga verklighet, går den lika mycket som den ytliga "filosofiska toleransen" miste om det väsentliga. Detta i den mån den verk-

¹ Se Ståhl-Persson, *Kulter sekter samfund*, Proprius 1970, s. 139; vidare Carl-Martin Edsman i samlingsvolymen *Att välja ståndpunkt*, Sv. Diakonist. 1965, s. 119 f., och samme förf:s *Asiens huvudreligioner av i dag*, A. & W. 1971, s. 21. — Ifrågavarande perspektiv finns utförligt beskrivet i en rad böcker som under de sista femtio åren utgivits av två franskspråkiga religionsfilosofer: René Guénon och Frithjof Schuon. Deras viktigaste verk finns också i engelsk översättning. För en bibliografi hänvisas till artikelförf:s båda essäsamlingar *Den glömda dimensionen*, 1959, och *Livklädnaden som revs sönder*, 1967, båda utg. på Natur och Kultur.

ligen konsekvent låter sig begränsas av det perifera, både i kunskapens subjekt, intelligensen, och dess objekt, religionsfenomenen. Ty naturligtvis finns det också enstaka vetenskapsmän som grips av religionernas sakrala Innehåll och gudomliga Budskap och som öppnar sig för detta med djupare skikt av sin intelligens än det diskursivt förståndsmässiga. I så fall närmar de sig den grupp som i vördnad och självutplåning böjer sig för Guds stämpel i varje uppenbarad religion.

Den exklusiva bekännelsestroheten medför ett tragiskt dilemma för människor med världsomfattande generositet

I denna skärskådning av de fyra vanligaste inställningarna till frågan om religionerna har den första, den "konfessionellt troende", sparts till sist, och detta därför att den är — "icke minst". Denna inställning är nämligen den enda av de fyra, där följande två religiöst grundläggande ting tas på fullt allvar: för det första ifrågavarande trosforms lära i dess bokstavligen utformning och för det andra den allmängiltiga metod som utbildats på basis av denna lära och med vars hjälp religionens anhängare skall kunna rädda sina själar undan världens förgänglighet och begränsning. Mot den bakgrunden vore det lindrigt sagt orättvist och obarmhärtigt att förkasta den nämnda inställningen av det skälet att den är snäv i sitt perspektiv och därför avog mot andra religionsformer. Ty om en viss människa är så beskaffad, att hon måste avskärma de främmande religionerna för att via sin egen religion kunna nå frälsning från världens och jagets band, då måste denna i sig själv negativa hållning ses som någonting i sista hand positivt.

Men allmänt och objektivt sett måste den ändå genom själva sin utestängande karaktär betecknas som en otillfredsställande nödlösning. Den är så i särskilt hög grad för oss nutida människor, därför att "världen har krympt" och vi inte längre kan förbli aprioriskt avvisande gentemot de annorlunda lösningar av den metafysiska integreringens problem som Försynen erbjuder vår nästa i

andra världsdelar. Men för dem som vill gå till grunden av tingen är den exklusiva konfessionalismen otillfredsställande också från en rent tidlös ståndpunkt, nämligen till följd av sin egen natur, och detta bland annat av de skäl som ovan angivits. Och även om man ser till de olika inställningarnas resultat för sina bärare, måste man sätta ifråga, om en "frälsning" som för sin tillkomst är beroende av att människan förnekar de "främmande" Uppenbarelsernas gudomlighet verkligen kan innebära en *fullkomlig* befrielse från mörkrets väld: det gudomliga Ordet har ju själv sagt, att "*Sanningen* skall göra eder fria" (Joh. 8: 32), och har man inte rätt tyda detta uttalande så, att Sanningen skall frigöra helt och hållet, bara om den inses och upplevs i hela sin vidd? Skygglappar är nu en gång skygglappar och används alltid till priset av den utsikt som erbjuder sig på bägge sidor om vägen. Och här är det sannerligen inte bara fråga om "intellektuella vyer" utan om aspekter av Guds egen Sanning och Verklighet och därför om ting som har slumrande motsvarigheter i djupet av var och en av oss personligen.

Att det verkligen finns djupa samband mellan vår personlighet och frågan om "religionen och religionerna", det bevisas av de samvetskonflikter som kan uppstå hos en del särskilt vakna och moraliskt högtstående företrädare för den "konfessionalistiska" inställningen, när de bringas i beröring med främmande trosformer. De människor det här är fråga om tillhör den i viss mån "utvalda" typ av "bekännelsestroga" som Andra Vatikankonciliet i sin *Deklaration om den Katolska kyrkans förhållande till de icke kristna religionerna* (utg. av Katolsk Informationstjänst, Uppsala, 1966) har dragit upp konturerna till, nämligen de som är begåvade med en särskilt stark religiositet och en särskilt ren kärlek, parad med fin känslighet och aktning, gentemot "nästan" av varje hudfärg. Samtidigt ingår det vanligen i bilden att den inre kallelsen hos dessa personer har fört dem till långvariga och intensiva beröringar med utomeuropeiska folk. Ett gott exempel på detta slags människor är en nu levande dansk missionär, Erik

W. Nielsen, sådan som hans personlighet avspeglas i boken *De stora världsreligionerna* (Verbum, 3:e uppl. 1970, "idag"-serien). Men hur ädel och generös — och därigenom också i viss grad intelligent — en inställning som denna är, blir den ändå i det avgörande ögonblicket smärtsamt otillräcklig genom den begränsning som ligger i själva den "konfessionalistiska" inställningen. I den nämnda deklARATIONEN av Vaticanum II visar sig denna begränsning i en disproportion mellan å ena sidan den anbefallda strävan att "erkänna, bevara och främja de andliga . . . värdena hos dessa (främmande) trosbekännare" och å andra sidan det inre förbehåll som likaledes anbefalls gentemot ifrågavarande religioner som sådana, på grund av den ofullkomlighet de i motsats till kristendomen sägs ha: blott denna påstås äga "det religiösa livets fullhet", medan de andra trosformerna inte innehåller mera än vardera "en stråle" av Sanningen. Det finns — milt sagt — orsak betvivla att man med denna inställning verkligen *helhjärtat* kan "erkänna, bevara och främja de andliga . . . och kulturella värdena hos dessa trosbekännare", då ju dock de "andliga" värdena direkt, och de "kulturella" indirekt, är utstrålingar av ifrågavarande religioners kärnor!

Hos en man som Nielsen, som säkert tillhör de mest brinnande och helgjutna i denna "öppna" grupp, skapar nu motsättningen mellan den goda viljan till universell förståelse och den bokstavstroga bekännelsen till den egna religionen ett upprört inre drama. Han skriver (s. 208 f.): "Den kristne måste försöka förstå den andra människans tanke och värld, och denna förståelse kan vara riskabel och skakande. Den kan — för att verkligen innebära förståelse — tvinga den kristne så långt, att han djupt inom sig upplever den andra religionens frestelse, dess lockande makt och kraft. Han kan skakas i sitt innersta av denna lockelse, och då — och kanske inte förr — börjar han ana, vad den andra religionen är. Då börjar han ana, vad religion är . . .". Och på ett annat ställe (s. 193) ut-säger författaren klart, varför en så långtgående förståelse "kan vara riskabel och skakande": "Å ena sidan gäller det att verk-

ligen ta de andra religionerna på allvar . . . , å andra sidan har vi kristendomens ord om att 'ingen kommer till Fadern utom genom mig'. Här möter oss den fruktansvärda och anstötliga motsättningen, som vi inte kan utjämna."

Dilemmat upplöses i och genom "den intellektuella intuitionen"

Mot bakgrund av ett sådant tragiskt dilemma framstår den ovan angivna, "universellt bekännelsetroga" synen ännu klarare som den enda oangripbara lösningen av det problem som trosformernas mångfald ställer oss inför. Det innebär att den dynamiska "goda viljan", den finkänsliga och generösa respekten för "de andras" gudsförhållande, får uppgå och förklaras i en "intellektuellt intuitiv" betraktelse som är både statisk och dynamisk: den är dynamisk, liksom den "exklusiva" bekännelsetroheten, i så måtto som också för den det personliga inre förverkligandet är religionens egentliga mål, men den är samtidigt statisk, därför att där det ängslande spänningsförhållande upphör som den viljemässigt öppna men dogmatiskt avstängda typen av bekännelsetroga måste uppleva vid nära beröring med andra trosformer. Denna psykiska spänning upplöses därigenom att Ljuset verkligen helt förläggas till den ende Guden och Hans direkta, oskapade Manifestation, den eviga *Logos*.

De olika Uppenbarelserna förmedlar alla detta enda ljus. Man kunde därför likna dem vid strålknippen som utgår från solen. Men eftersom alla solstrålar är lika varandra, är det kanske riktigare att se Uppenbarelserna som de olika färger som uppstår, när den andliga Solens Ljus bryter sig i Ordets prisma. Ty det kan inte nog framhållas, att i detta universella synsätt olikheterna mellan religionerna ingalunda suddas ut utan får ha kvar hela sin konturskärpa: de är nödvändiga helt enkelt därför att de folk är olikartade för vilka religionerna skall tjäna som vägar till Gud.

Nyss antydde att detta sätt att betrakta religionsfenomenen har en "intellektuellt intuitiv" karaktär. Detta uttryck — som skapats av den ovannämnde René Guénon

— anger att den intelligens som är öppen för sådana synpunkter inte kan vara begränsad till de yttre och tillfälliga formerna, till "fenomenen" i platonsk mening, utan måste se till dessas kärna och väsen, vara "inåtskådande", vilket just är betydelsen av det latinska *in-tueri*. Vad som i detta sammanhang är viktigast att beakta, det är att även en "inkarnation" av Ordet är ett "fenomen", om också av högsta tänkbara grad, helt enkelt därför att den tillhör skapelsens sfär. När alltså "den intellektuella intuitionen", som är konsekvent "centripetal", ställs inför en viss religion och dess "köttvordne" Uppenbarare — en Jesus, en Mohammed, en Buddha, en Krishna osv. — kan den inte definitivt stanna därvid utan ser eller anar — alltefter graden av sin "vakhet" — bakom Budbäraren och hans budskap det dolda, oskapade Ursprunget: *Logos* eller, om man så vill, *Sophia*, "Visheten" — Hon som är "den gudomliga Kraftens andedräkt och en ren stråle av den Allsmåktiges Härlighet . . ., glansen av det eviga Ljuset . . .; Hon är en och kan därför allt, Hon förblir densamma och förnyar därför allt; Hon gjuter ut sig genom tiderna i de heligas hjärtan och gör dem till Guds vänner och profeter" (*Vishetens bok*, 7: 25—27).

Man kan säga att detta är det "symboliska" synsättet på högsta nivå. Det har också kallats det "anagogiska": det som "leder uppåt", mot fenomenens urbilder och i sista hand mot urbildernas Urbild, Ordet. Enligt Dante (i *Il convivio*, 2:a traktaten, 1:a kap.) är detta det högsta av de sätt på vilka heliga skrifter kan tydas, därför att det ur skrifternas bokstavsmening hämtar fram den innebörd som rör "den eviga Härlighetens högsta ting" (*le superne cose dell'eternale gloria*). När nu en man som Nielsen, i syfte att ange sin egen religions förment unika ställning, betecknar orden "Ingen kommer till Fadern utom genom Mig" som "kristendomens", betyder detta att han tyder dem *uteslutande* på det bokstavliga sättet, det som kännetecknar hela den exklusiva bekännelsestroheten. När emellertid Kristus yttrar sig i dessa absoluta ordalag, är Han *framför allt* — för dem som "har öron till

att höra" — ett språkrör för det överformella Ordet, det som Han innerst inne är. Detta hindrar dock inte att Han *samtidigt* riktar dessa ord till de lärjungar som med sin intelligens inte förmår tränga bortom fenomenens — och de därtill svarande verbala uttryckens — former och därför absolutisera *människan* Jesus.

Om vi inte hade rätt till en "anagogisk" tolkning av ett Kristusord som det nyss anförda, hur skulle vi då ställa oss till den omständligheten att en annan "Uppenbarare", nämligen Mohammed, också om sig har sagt: "Ingen kommer till Gud, som inte först har mött Profeten"? Vill man nämligen kategoriskt avvisa ett sådant yttrande, påstår man antingen att islams Profet var en bedragare eller att han bedrog sig själv, och ingetdera framstår som möjligt, om man allvarligt studerar både Mohammeds egen och hans religions karaktär och historia.

Pyramidbilden som förklaring till "den universella bekännelsestroheten"

Man kan illustrera den sålunda fördjupade synen på förhållandet mellan världsreligionerna med bilden av en flersidig pyramid: dess spets företräder Ordet, som "var hos Gud" och som "var Gud" (Joh. 1: 1), och dess baslinjer symboliserar de olika religionerna. Dessa framstår då som projektioner på basplanet av den för alla gemensamma pyramidtoppen. Det adekvata i denna bild ligger först och främst i att spetsen kan sägas vara immateriell, eftersom där avståndet mellan pyramidsidorna eller deras gränslinjer måste bli lika med noll. Vidare symboliserar baslinjernas lika längd och inbördes lika ställning religionernas principiella likvärdighet inför Ordet-pyramidspetsen.

Om man nu tillämpar denna bild på de inställningar till religionerna som räknades upp i början av artikeln, kan man säga att den första och den fjärde av dem, dvs. den icke "öppna" typen av bekännelsestroga respektive "spiritualisterna", båda begränsar sin syn till horisontalplanet. Hos de avskärmat "konfessionella" sker detta genom att för dem hela den tredimensionella pyra-

miden praktiskt taget skärs ned till den enda baslinje som företräder ifrågavarande trosform; den totala Sanningen förväxlas alltså här med ett av sina uttryck. "Spiritualisterna" å sin sida åstadkommer nedskärningen genom sin "synkretism", sin benägenhet att lägga element från en baslinje till sådana från en annan, dvs. att summera ihop formelement från olika religioner. Ty till sitt egentliga väsen är ju var och en av dessa baslinjer en direkt projektion av pyramidtoppen på horisontalplanet och har alltså ej verklighet annat än när den ses i förhållande till denna topp. Att vilja utväxla element i "vägrät" led är därför ett lika skuggligt företag som det innevanarna i Platons grotta hängav sig åt: det är att glömma bort eller förneka den dolda hinsidespunkt som är hela basplanet liv.

Den andra av de ovan uppräknade inställningarna till religionen, den "rent vetenskapliga", är — såsom redan sagts — utsluten i den "intellektuella intuitionens" perspektiv, i den mån den hos sina konkreta företrädare verkligen är renodlad, dvs. enbart förståndsmässigt analytisk. Med användande av pyramid bilden kunde man säga att den är utesluten, därför att dess bärare "inte ser pyramiden för bara delfragment".

Beträffande de människor som har inställning nr 3, den på likgiltighet grundade "toleransen", kan det mycket väl tänkas att de skulle godta pyramid bilden. Men den vore i deras sinnen blek och abstrakt, därför att den skulle sakna sitt egentliga innehåll: insikten om och upplevelsen av pyramidspetsen som den allt inneslutande Verkligheten och övertygelsen att personlighetens införlivande med denna Verklighet är människolivets sanna mål.

Vi kommer så slutligen till dem som har denna existentiella insikt och övertygelse. Det är de som ovan analogivis har kallats "de universellt bekännelsestroga". Om pyramiden för dem är en levande verklighet, så beror det på att de är "inåtskådande" och har sinne för tingens lodräta dimension, den som leder upp till Urtypen-Ordet. Om det senare säger Johannevangeliet (1: 4): "I det var liv, och livet var människornas ljus", och i pyramid bilden företräder spetsen verk-

ligen "den trånga porten . . . som leder till livet" (Matt. 7: 13—14). Om nu någon vill gå in genom denna Port, måste han följa den "smala" — eller avsmalnande — "väg" som hans egen pyramidsida, dvs. hans egen trosform, utgör. Denna bild understryker alltså vad som ovan redan sagts, nämligen att ingen synkretism, ingen formblandning, får förekomma i varje enskild människas religionsutövning: det personliga införlivandet med det Gudomliga måste för den totalmedvetna och inåtskådande, likaväl som för den "vägrätt" bundna och utåtriktade människan försiggå via hennes egen uppenbarelseform. Men å andra sidan är den förra ju medveten om att för personer tillhörande *andra* kulturkretsar *deras* trosformer är lika säkra färdmedel mot det Hinsides, och därför kan hon inte undgå att livligt intressera sig även för dessa former.

Detta intresse återverkar nu också välsignelserikt på den egna religiösa integrationen: människan i fråga får — fortfarande bildligt talat — sin egen betraktelse av "Pyramidtoppen" fullständigad och förklarad genom betraktande av även de andra pyramidsidorna. Ty dessa har ju alla samma Ursprung och är därför ingenting annat än olika aspekter av en och samma omanifesterade Sanning och Verklighet; och genom att betrakta dem alla och försöka utröna deras olika väsen måste människan också få en fördjupad och vidgad kunskap om sin egen religionsform och större förmåga att förverkliga dess möjligheter.

Genom allt detta får "kärleken till nästan" för den människan en oväntad dimension; den nämligen att det för henne rentav blir en hjärtesak att de "främmande" folkens religioner, likaväl som hennes egen, bevaras i sin av Gud givna renhet — sin "ortodoxi" — för den Sannings skull som de alla återspeglar och även — i andra hand — för sina mänskliga bekännares skull. Det tycks därför vara tillåtet att omskriva det fullständiga, dubbla kärleksbudet på följande sätt: "Du skall älska den gudomliga Sanningen över allting och din nästas sanningsform — om den är riktig — såsom din egen"; "riktig" betyder därvid inte "överensstämmande med den egna formen" utan "överensstäm-

mande med ifrågavarande religions gudomliga uppenbarelse”. Detta är, som synes, en mycket radikalare positiv formulering än den — med liknande syftning — som innehölls i Andra Vatikankonciliet deklARATION. Det är i själva verket en formulering av den radikalast möjliga ”öppna” inställningen till frågan om förhållandet mellan världsreligionerna: den som självklart accepterar religionernas inbördes formolikheter och samtidigt i dessa ser blott relativa verkligheter, som försvinner i det gudomliga Ljus alla sakrala former sträcker sig mot.

Pyramidspetsens-Uppenbarelsens motsvarighet i människan

Vi har ännu inte helt utnyttjat de suggestiva möjligheter som pyramid bilden bär på. Den kan till sist också ge oss närmare upplysning om ett samband som ovan antydde: sambandet mellan å ena sidan det allmänna frågekomplexet ”religionen och religionerna” och å den andra vår personlighets innersta rötter. Låt oss, för att avlyssna pyramiden dessa hemligheter, se den så som den återfinns i naturen själv: som en bergskägla. Det är det heliga berget, men inte något av de namngivna, dem som finns i sinnevärlden — Fuji, Kailasa, Sinai — utan deras oskapade Urtyp, den universella Uppenbarelsens berg. På dess topp vilar det eviga Ordet i form av snö, och smältvattnet rinner genom bergssidornas dalar: genom varje dal rinner en flod till en av de trakter som breder ut sig runtom berget. Alla floder innehåller ursprungligen samma kristallklara himmelsvatten, men allteftersom var och en av dem flyter nedåt, får detta vatten en särskild karaktär genom sin flodbädds beskaffenhet.

Sådant som det nu blir, blir det Livets vatten för den del av mänskligheten som det slutligen kommer till och för varje enskild medlem av den folkgruppen. Andligt sett blir det varje människas närmaste uppgift att tjäna till upptagningskärl åt detta vatten. Kärlen har former som varierar från folkgrupp till folkgrupp, och inom varje sådan också från individ till individ. Men eftersom det i detta sammanhang gäller människan

som sådan i hennes förhållande till Uppenbarelsens universella hemlighet, har vi rätt att schematisera käriformen till den allra enklaste: en kon med spetsen vänd nedåt och basen öppen mot himlen. Varje individuellt upptagningskärl blir alltså en uppoch-nervänd, förminskad avbild av hela mänsklighetens heliga Uppenbarelsberg.

Detta avbildsförhållande är en aspekt av det som den första människan enligt skapelseberättelsen hade till Gud. Att ”avbilden” är omvänd i förhållande till ”Förebilden” beror på att den är en spegelbild: den spegelbild som uppstår, när ”Guds Ande” speglar sig i Ursubstansen, ”vattnet” över vilket den ”i begynnelsen . . . svävade” (1 Mos. 1: 1—2). Spegelbildskaraktären bekräftas av att de båda omvänt riktade konerna eller pyramiderna i det plana vertikalsnittet motsvaras av Salomos berömda insegel, den sexuddade stjärna som består av två i varandra inflätade och motsatt riktade trianglar; ty denna är en symbol av just jordens förhållande till Himlen eller människans till Gud.

Genom detta omvända analogiförhållande får nu bergskägla ns topp, symbolen för Ordet, i det mänskliga upptagningskärl et sin motsvarighet i den nedåtriktade konspetsen. I själva verket är detta den plats som först fylls av det gudomliga flödet, när det gjuter in sig i varelsen, och det är den plats där det himmelska vattnet sedan ligger säkrast förvarat: det är ju också varelsens innersta, mest omgärdade ställe. Eftersom i själva verket Ordet i Uppenbarelsberget symboliseras av den från basplanet sett *yttersta* punkten, blir enligt den omvända analogins lag Ordets motsvarighet i upptagningskärl et detta *innersta*, doldaste punkt: ”Guds rike är invärtes i eder”! (Luk. 17: 21).

Detta människans innersta är givetvis hennes hjärta, och i alla religioners mystiska traditioner är det också dit som människans högsta förmögenhet är förlagd, den med vars hjälp hon kan träda i förbindelse med översinnliga, ja över-världsliga ting. Den kallas ofta ”hjärtats öga”, inte bara i Bibeln (Ef. 1: 18) och hos vissa östkrigstna mystiker, utan också i andra religioner, fr.a. kanske inom sufismen, islams mystik. Denna bild

anger den omedelbara karaktären hos den vision som "organet" i fråga ger: det är nämligen just den ovannämnda "intellektuella intuitionen" det är fråga om. Mäster Eckehart använder med skolastikerna begreppet *intellectus*, den enhetsinriktade och universella intelligensen, till skillnad från *ratio*, som är fragmentarisk och inriktad på "det mångahanda"; och *Logos*-identiteten hos *intellectus* anger han genom att skildra det som "något . . . oskapat och oskapbart" (*aliquid . . . increatum et increabile*). För Paulus slutligen är "hjärtats öga" lika med "anden" (*pneuma*), Guds "underpant i våra hjärtan" (2 Kor. 1: 22). Det är alltså i denna "nedåtvända bergstopp", vårt hjärtas innersta vrå, som vi med Guds hjälp — i större eller mindre klarhet — kan skåda toppen av Uppenbarelsens berg, Ordet, som i sig självt är den "oskapade och oskapbara" Källan till allt andligt ljus och liv.

I Östkyrkans mystiska tradition, hesykasmen, som mer än andra kristna traditioner är förtrogen med det gudomliga Ljuset, får vi också detta omvända analogiförhållande bekräftat. Där sägs att det andliga ljus som gudssökaren ser och upptas av i sitt hjärta, är identiskt med Ljuset som Kristus utstrålade på Förklarings berg, liksom före Honom Moses, när han återvände från Sinai med det Gamla förbundets lag: "Det är bara ett ständigt medvetet andligt liv, ett liv i oupphörlig gemenskap med Gud, som kan förvandla vår natur och göra den lik den gudomliga naturen. Detta sker genom att vi låter vår natur deltaga i Nådens oskapade Ljus, . . . och det är genom hjärtat som Nåden går in i människans hela natur . . . Denna följer häri exemplet av Kristi mänskliga natur, som på berget Tabor visade sig för lärjungarna iklädd den oskapade Härligheten . . . Denna Härlighets Ljus koncentrerades så att säga i inkarnationens ögonblick i Kristus, . . . och dess glans utgick under hela Kristi jordeliv från Honom utan att människorna varseblev det, . . . men apostlarna fick för en tid se det på Förklarings berg."²

Sin över-konfessionella tillämpning får denna lära hos t.ex. den muselmanske mystikern El-Ḥallādī. Det är denne som har ytt-

rat de bekanta och för honom själv ödesdigra orden (han blev hängd år 922 i Bagdad): "Jag är Sanningen" (*'ana-l-Haqq*). Detta yttrande får sin förklaring i följande dikt ur den store sufiernas *Divān*:

"Profetdömetts förbund är en lampa (*miṣbāḥ*) av (det gudomliga) Ljuset, som genom Uppenbarelsen får fäste i hjärtats lampnisch (*miṣchkāt*).

Vid Gud! Andens pust blåses in i mitt hjärta tvärs igenom min ingivelse, på samma sätt som Israfil (Uppståndelsens ärkeängel) skall blåsa i trumpeteten.

När Han (Anden) visar sig på mitt Berg (personlighetens höjdpunkt, identisk med "hjärtats nisch") för att tala med mig, får du i min hänryckning se Moses på berget Sinai."³

I en annan dikt av sin *Divān* säger nu samme sufier:

"Jag har tänkt över de olika religionerna och försökt förstå dem, och jag har funnit att de alla härrör från en enda Princip med talrika förgreningar.

Begär inte av någon att han skall anta den eller den tron, ty det skulle förhindra en sann ömsesidig förståelse.

Fordra i stället av honom en Princip som för honom uttrycker alla höga betydelser: då kommer han att förstå."⁴

Om man sammanställer dessa rader med den nyss anförda dikten, framträder identiteten mellan de olika religionernas "enda Princip" och anden i "hjärtats nisch", mellan vår innersta personlighet och Uppenbarelsens — liksom för övrigt också de Yttersta tingens — hemlighet.

² Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris, 1944, s. 198, 212 f. och 221.

³ *Akhbār Al-Ḥallāj*, utg. av Louis Massignon och Paul Kraus, Imprimerie "Au Calame" och Ed. Larose, Paris, 1936, s. 66. Anledningen till att artikelförfattaren satt ut just de arabiska termerna *miṣbāḥ* och *miṣchkāt*, är att de är nyckelord i Koranens "Ljusvers" (24,35), varifrån Al-Ḥallādī säkert hämtat dem och där de används med liknande symbolisk innebörd. "Ljusversen" har stor betydelse för den islamiska esoterismen.

⁴ *Ibid.* s. 89.

Lignelse eller allegori

Eksegetisk-homiletiske overvejelser

AV SIGFRED PEDERSEN

Den moderne forskning over lignelsesmaterialet i evangelierne blev indledt i slutningen af sidste århundrede med Adolf Jülichers tobinds værk om Jesu lignelser.¹ I denne artikel skal der gøres et forsøg på at vise, hvordan denne forskning har relevans ikke blot for den eksegetiske behandling af de historiske tekster, men også for det homiletiske arbejde med forkyndelsen.

Jülichers blivende indsats består i en principiel skelnen mellem lignelse og allegori. I et stort forskningshistorisk afsnit viste han, hvordan mangel på en sådan skelnen — på få undtagelser nær — havde ført til en mistolkning af Jesu lignelser gennem hele kirkens historie. Han beskyldes i den anledning ofte for at have undervurderet allegorien. Umiddelbart kan man også få det indtryk af hans arbejde. Det hænger sammen med, at han er af den opfattelse, at Jesus selv udelukkende gjorde brug af lignelsesformen, mens den ældste kirke, som har bevaret Jesu lignelser for os, betragtede dem som allegorier; et forhold, der førte med sig, at lignelserne under overleveringen fik indføjede mange allegoriske og dermed sekundære træk. Jülicher var dog ikke blind for allegoriens muligheder som sproglig udtryksform; men det centrale var — og er — at hans analyse af henholdsvis lignelsens og allegoriens væsen mandede ud i den konklusion, at lignelsen og allegorien hver for sig har sit eget publikum.

Denne nu klassiske skelnen mellem lignelse og allegori er blevet genoptaget og videreført inden for dele af den nyere lignelsesforskning. Videreførelsen består i en kraftig pointering af, at et lignelsesbillede er bundet

til en bestemt situation. Vil man virkelig trænge ind i et lignelsesbillede, må man kende dets konkrete kontekst. Denne kontekst eller situation omfatter to komponenter, nemlig det, der skal forkyndes, altså sagdelen, og den, der skal forkyndes for, tilhøreren.

Et lignelsesbillede er med andre ord skabt ikke blot med henblik på sagen, men også med henblik på tilhøreren. I nogle nytestamentlige lignelsesbilleder opfordres tilhørerne endog direkte til at reagere gennem det afsluttende spørgsmål. Tilhøreren hører så at sige med til lignelsesbilledets struktur. Lignelsesbilledets egentlige ophavssted er nemlig samtalen. Selv om alene lignelsesfortælleren kommer direkte til orde, er den anden part, tilhøreren, alligevel altid med, foregår der alligevel indirekte en dialog. Lignelsesbilledet anvendes til andet og mere end blot det at give en eksakt oplysning; det vil hverve for sig, overbevise, nøde osv. Fortælleren har derfor allerede under udformningen af det taget hensyn til tilhørerens synspunkter og indstilling.

Det forhold, at tilhøreren er indbefattet i lignelsesbilledets struktur, giver det nytestamentlige lignelsesmateriale os et særdeles klart indtryk af. Det hænger bl.a. sammen med, at det stof, vi har fået overleveret, foreligger for os i anvendt form. Der er foregået en vekslen med hensyn til tilhørere. De lignelsesbilleder, Jesus oprindeligt havde anvendt over for sine modstandere, anvendte den ældste kirke på sig selv og sin egen

¹ Die Gleichnisreden Jesu. Bd I 1886, Bd II 1898; Bd I i 2. bearbejdet udgave 1899, derefter samlet optryk Tübingen 1910 og nu Darmstadt 1969.

situation. Illustrativ i så henseende er fortællingen om det bortløbne får, som hyrden søger efter, selv om det betyder, at de andre nioghalvfems får for en tid må være uden hyrde. I Luk. 15 anvender Jesus den som et forsvar mod angreb på hans samkvem med datidens religiøst og socialt udstødte, og den anskueliggør i denne sammenhæng den særegne glæde, der er ved at genfinde det bortkomne. I Matt. 18 anvendes samme fortælling derimod på de indre forhold i en kristen menighed, og dens opgave er over for denne menighed og dens ledere at indprente, at man ikke må ringeagte nogen — heller ikke de svageste — og at man skal vejlede den, der har fejlet.

Lignelsesbilledet har til opgave at bygge bro. Denne bro-funktion forstås på to helt forskellige måder inden for den nyeste lignelsesforskning. Inden for den af den dialektiske teologi prægede forskning hævder man, at Jesu lignelser er eskatologiske lignelser — og vel at mærke ikke blot med hensyn til indhold — herom er alle enige — men også med hensyn til form. Jesu lignelser havde til opgave gennem almindelige billeder fra naturens og menneskers verden at sige det, der ikke kan siges direkte. Billedformen var en sproglig mulighed for at bringe Gudsriget til orde på en indirekte måde; den direkte måde var ikke mulig, hvis den eskatologiske spænding ikke skulle ophæves, dvs. hvis grænsen mellem Guds verden og menneskers verden ikke skulle overskrides. Hvor relevant denne forskning end er — også fra et homiletisk aspekt — skal jeg ikke beskæftige mig nærmere med den i denne artikel, men koncentrere mig om en anden gren af lignelsesforskningen, hvor der ligeledes tales om at bygge bro, men i dette tilfælde over kløften mellem forkynder og tilhører, dvs. bygge en bro, hvorad tilhøreren kan blive konfronteret med det budskab, der bringes — uanset om han så vil modtage dette budskab eller ikke.

Skal denne opgave lykkes, er det en helt afgørende forudsætning, at fortælleren på én gang er både sand og loyal i forholdet til tilhøreren. Er han ikke det, er det hele spildt møje. Nok er fortælleren tilsyneladende frit stillet. Alligevel er han bundet — ikke blot

af sin sag, men også af sin tilhører. Lignelsesbilledet har et bestemt formål og må derfor være afpasset efter de hermed givne begrænsninger og muligheder. Fortælleren må vælge sit stof fra områder, tilhøreren er fortrolig med, og han må omhyggeligt udforme lignelsesbilledet således, at dets pointe, dvs. det, det har fælles med sagen, der står til diskussion, bliver så klar som muligt.

I denne sammenhæng dukker spørgsmålet om sprogets grænse op på en ny måde. Det drejer sig her om grænsen for det, tilhøreren kan og vil acceptere; man skulle måske derfor snarere tale om tilhøreren's grænse. Det drejer sig med andre ord ikke om tilhøreren's reaktion på selve sagen eller budskabet, men om hans holdning til det lignelsesbillede, han præsenteres for. Skal lignelsesbillederne indskrænke sig til de normale og alment accepterede tilfælde, for at deres sproglige muligheder ikke sættes over styr? Man må her skelne mellem to former for lignelsesbilleder: sammenligningen og fortællingen. Ved sammenligningen er billedet taget fra det daglige, almindeligt kendte liv, og hele den illustrative og argumentative kraft, der ligger i det klare billede med et velkendt motiv, overføres på det anliggende, lignelsesbilledet anvendes på. For fortællingens vedkommende er der derimod ikke tale om, hvad enhver gør, eller hvad der ikke kan være anderledes, men i denne skildres ofte en undtagelsessituation, eller der fortælles, hvad et menneske engang har foretaget sig, uden at der tages stilling til, om andre nødvendigvis ville handle på samme måde i samme situation. Lignelsesfortællingen overfører den klare og medrivende fortællings episke kraft på den sag, som er under overvejelse.

Hvorfor bevæger de nytestamentlige lignelsesfortællinger sig gang på gang på grænsen af det acceptable? Disse fortællinger er ikke naturlige fortællinger, indvendes der. Sådan som faderen ifølge Luk. 15 forholder sig over for den søn, der får en ubetinget velkomst, da han vender hjem efter at have sat den arvepart til, han på eget forlangende havde fået udleveret, mens faderen endnu var i live, vil næppe nogen fader forholde sig. Han ville snarere være gået ind på søn-

nens egne tanker om ansættelse som dag-lejer. Og arbejdsgiveren i Matt. 20, der betaler den samme løn, hvad enten man har slidt i det hele dagen eller blot arbejdet én time sidst på dagen, da den strenge orientalske hede var over, er helt umulig. Heroverfor må man for det første fastholde, at disse fortællinger ikke desto mindre er to særdeles velkomponerede og dermed yderst virkningsfulde lignelsesfortællinger. Dernæst skal der henvises til det forhold, at lignelsesfortælleren ikke alene er bundet af sin tilhører, men også — og samtidig — af sin sag.

Fortællingen i Matt. 20 belyser dette sidste meget klart. Dens anliggende er et opgør med den jødiske — først og fremmest farisæismens — lovforståelse, dvs. den forståelsen af forholdet mellem Gud og mennesket som et "kontrakt"-forhold, hvis konkrete bestemmelser er indeholdt i Moseloven. Udtrykt på anden måde: fortællingen er et opgør med indsats-lønprincippet i forholdet mellem Gud og mennesket. Gud skildres som den helt suveræne Gud, hvis ret til at være ubetinget god mod alle uden nogen som helst forskel ingen skal bestride: "Har jeg ikke lov til at gøre, som jeg vil, med det, der er mit? Eller er dit øje ondt, fordi jeg er god?" Denne Jesuslignelse har sin parallel i en jødisk lignelse, som skal være anvendt i en sørgetale over en rabbiner, der var død i en meget ung alder. I denne tale, der måtte tage stilling til det sjælesørgeriske problem, hvorfor den pågældende var død så tidligt, indflettedes en lignelsesfortælling om en konge, der lejede arbejdere til sin vingård. Under sin inspektion af arbejdsgangen bemærkede kongen, at en af de ansatte i en helt enestående grad udmærkede sig ved dygtighed og flid, hvorfor han gav ham fri efter to timers arbejde — tilbringende resten af dagen ude i marken i samtale med den pågældende. Da alle fik udbetalt samme løn om aftenen, protesterede de andre og fik til svar, at den dygtige arbejder i løbet af de to timer havde udrettet lige så meget, som de andre havde udrettet i løbet af hele dagen. På tilsvarende måde, ræsonneredes der i sørgetalen, havde den unge rabbiner i sine få år udrettet lige så meget som mange rabbinere, der døde i en meget høj alder. Her

er indsats-lønprincippet bevaret i sin fulde konsekvens, og fortællingen er på det afgørende punkt udformet ganske anderledes. Lignelsesfortælleren er ikke blot bundet af sin tilhører ved valg af billedmateriale, men også i den forstand, at han må indrømme tilhøreren en ubetinget ret til egen vurdering af den pågældende sag. Det, at tilhøreren hører med til lignelsesbilledets struktur, betyder, at skal det kunne fuldføre sin opgave, må den rolle eller de synspunkter, der — direkte eller indirekte — tillægges ham i billedet, svare så præcist som muligt til hans egen forståelse af sin situation og sine synspunkter. Fortællingen om arbejderne i vingården skal, hvis den af Jesus har været anvendt over for farisæernes protest mod hans fællesskab med toldere og syndere — hvilket de fleste forskere antager — i sit indhold have svaret ganske til, hvad der efter farisæernes egen opfattelse stod på spil i denne sammenhæng. Karikatur-skildringer af farisæerne — som ofte har foreligget senere — har ikke været mulige i det konkrete historiske opgør med dem, hvis anvendelsen af lignelsesformen ikke på forhånd skulle være dømt til at mislykkes.

Lignelsesbilledet skal ikke blot formidle en ny forståelse af en sag, som står til debat, men skal også animere tilhøreren til i lyset af den nye indsigt at træffe en afgørelse enten for eller imod den anskuelse, lignelsesfortælleren forfægter. Jesu lignelsesbilleder havde til formål at stille tilhørerne over for en ny eksistensmulighed. Dette skete gennem en konfrontation mellem den nye eksistensforståelse — baseret på en ny forståelse af, hvordan Gud er, og dermed også på en ny forståelse af, hvad et menneske er — og deres egen hidtidige eksistensforståelse. Skulle denne konfrontation være en ægte konfrontation med en fri afgørelse enten for eller imod, så måtte det lignelsesbillede, der som led heri skildrede tilhøreren hidtidige eksistensforståelse, gøre det på en måde, tilhøreren selv kunne godtage.

Som antydet kan selv det bedste lignelsesbillede ikke på forhånd sikre tilhøreren accept. Alligevel ændrer det sandfærdige lignelsesbillede tilhøreren situation eller holdning afgørende. Selv om han vælger at for-

blive i sin hidtidige eksistensforståelse, så kan han dog ikke længere fastholde den så absolut som før. Den er blevet relativiseret ved på et reelt grundlag at være blevet udfordret af en anden eksistensforståelse. Den kan kun fastholdes som absolut i en konflikt, måske endog i et direkte opgør med den anden opfattelse. Derfor søgte Jesu modstandere at rydde ham af vejen, da de blev klar over, at han havde fortalt dem en lignelse med dem selv som indbyggede tilhørere (Mark. 12,1—12). Da profeten Natan i 2. Sam. 12 afslørede David som den indbyggede tilhører i fortællingen om den rige mand, der tog den fattige mands eneste lam, da han skulle holde fest, med et: "Du er manden!" reagerede David med indrømmelse af sin skyld.

Også allegorbilledet skabes under hensyn-tagen til såvel sag som tilhører. I begge tilfælde er der altså tale om et billedsprog med nære forbindelseslinier til såvel sag som tilhører. Ikke desto mindre er forholdet et helt andet. Og balanceforholdet mellem sag og tilhører er forrykket på tilhørersens be-costning.

Allegorbilledet er bygget op af metaforer, ord-billeder. Som ordets etymologi antyder, er det en metafors opgave at lede tanken bort fra sig selv hen på det andet, som det står i stedet for. Skal metaforen kunne udfylde sin funktion, må tilhøreren derfor ganske nøje vide, hvad den står for. Besidder han ikke denne viden, er anvendelsen af allegorien ensbetydende med, at han stilles over for uforståelig tale.

Allegorbilledet har funktioner, der er særegne for det — svarende til dets væsen, akkurat som lignelsesbilledet har sine. Det kan virke afvekslende; det kan virke i bedste forstand åndfuldt; det kan appellere til tilhørersens viden og fantasi. Som lignelsesbilledet indbyder også allegorbilledet tilhøreren til aktiv medleven — for ikke at sige samarbejde. Allegorien er ikke nogen dårlig udtryksform, blot den anvendes over for tilhørere, der behersker dens forudsætninger.

Den centrale forskel ligger i allegorbilledets begrænsning. Det kan med udbytte kun anvendes over for tilhørere, der ikke blot —

som allerede fremhævet — er fortrolige med dets enkelte metaforer, men som også er indforstået med den sag, det skal illustrere. Allegorifortællingens indre styrke står og falder derfor i udpræget grad med den sag, den anvendes på, dvs. med fortællers og tilhørers fælles grundforståelse af vedkommende sag. Den har ikke en sproglig egen-værdi, en selvstændig argumentativ kraft, som det gode lignelsesbillede har. Dette søgte allerede Jülicher at udtrykke ved at betegne lignelsesbilledet som "egentlig tale" og allegorbilledet som "uegentlig tale". Over for modstandere og skeptikere kommer allegorien således uhjælpeligt til kort. Mens lignelsen med fordel kan anvendes over for disse grupper, kan allegorien kun anvendes over for indviede og indforståede.

Heri ligger også forklaringen på, at Jesuslignelserne blev tolket som allegorier i den nytestamentlige tradition. Den situation, Jesus befandt sig i, var kendetegnet ved, at han skulle bringe et budskab, som var i strid med den herskende opfattelse. Der var lignelsen på sin plads. Inden for urkirken blev Jesuslignelserne overleveret som en menighedstradition. Man vidste, hvem Jesus var, og hvilket budskab han ville bringe. Opgaven bestod nu i at tydeliggøre og aktualisere dette budskab. Hertil var allegorien udmærket.

Skulle forståelsen for den nære sammenhæng mellem form og anvendelse ikke kunne udnyttes i vor nutidige forkyndelsessituation, som denne synes i stigende omfang at være kendetegnet ved menighedens mangel på indsigt i og indforståethed med den kristne forkyndelse og dens bibelske og kirkehistoriske forudsætninger? Tvivlere og skeptikere har den kristne forkyndelse altid stået overfor — også inden for den kristne menighed; det viser ikke blot kirkehistorien, men også allerede Det nye Testamente. Men det kan vel med nogen ret hævdes, at vor forkyndelsessituation er særegen derved, at forkyndelsen skal finde sted inden for en folkekirkes rammer, samtidig med at den religiøse pluralisering — for ikke at sige polarisering — inden for samme folk bliver mere og mere udtalt. Må konklusionen ikke

blive den, at forkyndelsen i dag skal have karakter af lignelsesforkyndelse — ikke længere af allegoriforkyndelse? Hermed menes selvfølgelig ikke, at den kun kan have form af gentagelse af de oprindelige Jesuslignelser eller af udformning af moderne lignelsesbilleder, men dette, at den nutidige forkyndelse — uanset valg af formelle udtryksformer og under al hensyntagen til de historisk-betingede ydre forskelle — må have samme grundpræg som den oprindelige lignelsesforkyndelse.

Hvad betyder nu det? Det betyder for det første, at den historisk-kritiske forskningsarbejde med de nytestamentlige traditioner ikke blot har ren eller overvejende historisk interesse. Dette arbejde har i allerhøjeste grad fået teologisk og forkyndelsesmæssig relevans. Det fører os nemlig på én gang hen til den menneskelige Kristus og ind i den forkyndelsesmæssige hverdag.

For det andet ligger de nytestamentlige lignelsestraditioner foran os som et *memento auditoris*, dvs. som en påmindelse om, at forkyndelsen altid har en adressat; den vil høres og forstås — til afvisning eller til bekendelse. Det siges ofte, at der aldrig i kirken historie er blevet forkyndt så ægte evangelisk som i vore dage. Og det kan gerne være meget rigtigt — med nogen overdrivelse. Men er det menighedsprædikener, der holdes? Vi ved fra kirkehistorien, at en af de ting, Luther vendte sig stærkest imod hos sin tids romersk-katolske kirke, var præsternes privatmesse. Jeg har lyst til at rejse det spørgsmål, om vore teologisk så rigtige prædikener ikke i virkeligheden har overtaget privatmessens rolle; formuleret i lyset af lignelsesforskningen: om ikke vor forkyndelse i vid udstrækning er en forkyndelse uden indbygget tilhører?

Selvfølgelig har vi — formelt og mange gange reelt — menighedsforkyndelse. Søndagsmenigheden har vel endog oplevet en vis renaissance i de seneste år. Men spørgsmålet forbliver, om vore prædikener ikke alt for ofte er allegoriprædikener, hvor de skulle være lignelsesprædikener, så menigheden alligevel er lukket ude, i virkeligheden er ikke-tilstedeværende — som i privatmessen — så prædikenen bliver præstens

teologisk fornemme, men kirkeligt private indslag i gudstjenesten. Det afgørende kriterium er — fortæller lignelsesforskningen — om vore prædikener er gennemsyret af absolut respekt og absolut loyalitet over for tilhørerens menneskelige og religiøse hverdag.

Dette gælder — som vi har set — i to henseender. I første omgang drejer det sig om det — som erfaringen viser — på ingen måde banale, at prædikenen skal være forståelig. Vel er det i urimelig grad næsten blevet et moderne dogme, at præstens prædiken forstås man ikke. Og intellektuel dovenskab i religiøse anliggender er desværre ingen udyd. På den anden side er der noget sekterisk over det modargument, at inden for kirken må man have lov til at betjene sig af en bestemt sprogbrug, som man gør det inden for andre områder. Det sekteriske ligger ikke blot i den specielle sprogbrug — på mange synes kirkens sprog at virke lige så fremmed og frastødende som de moderne politiske sekters specielle sprogbrug på det gode borgerskab — men også i selve den holdning, der ligger bag dette argument. Står der — med al respekt for f.eks. sportsverdenen og andre verdener — ikke andet og mere på spil for den kristne forkyndelse? Og hvilken ret har man til at bestemme, at delagtighed i evangeliet skal gøres afhængig af viden om en bestemt kirkelig sprogbrug — bortset fra, at denne for øvrigt selv er særdeles historisk betinget?

Det samme gælder for den forestillingsverden, forkyndelsen i udstrakt grad betjener sig af. Den er i vidt omfang præget af en social og kulturel sammenhæng, som ikke længere eksisterer. Der er mere *ægte* bibeltroskab i — fremfor mere eller mindre ureflekteret at anvende bibelske, men samtidig historisk-betingede forestillinger — da under den vældige inspiration og følgende den indirekte opfordring, der ligger i de nytestamentlige lignelsestraditioner, at hente den fælles moderne verdens sprog og forestillinger ind i forkyndelsen. Netop derved søger forkyndelsen at leve op til sin forpligtethed på det kristne budskab som et glædeligt budskab for hele folket. Og der er såmænd ingen grund til at udvise askese på

det punkt. Jesus selv fortalte engang — til stor bekymring for forkyndere og tilhørere siden hen — en fortælling, der i en af de nyere danske bibeludgaver — ikke ueffent — har fået overskriften: En klog slyngel og pengenes rette brug.

Dernæst drejer det sig om dette, at forkyndelsen skal være redelig og loyal over for tilhørerens egen forståelse af sin menneskelige og religiøse hverdag. "Verden skal ikke skrive kirkens dagsorden", lyder et af tidens slogans. Og det er rigtigt. For i så fald vil kirkens forkyndelse uvilkårligt få karakter af lov og ikke af evangelium. Men forkyndelsen må aldrig glemme, at netop denne verden og dens mennesker — alle! — er Guds verden og Guds mennesker. Forkyndelsens egentligste hensigt må være at formidle, at som "ordet blev kød og tog bolig iblandt os" engang (Joh. 1,14), sådan må det også komme til mennesker af i dag, så at sige blive ét med dem — og vel at mærke — netop som de er, ikke som forkynderen kunne ønske, at de var. I den forstand kan inkarnationstanken ikke forstås for realistisk.

Enhver forvrængning eller direkte fejltydning af tilhørerens forudsætning og af hans egen eksistensforståelse — i dag præget af mange, vidt forskellige påvirkninger — kan være skæbnesvanger. Det gælder ikke i første række for tilhøreren; han vil jo blot finde en sådan forkyndelse uvedkommende eller kedelig. Og det kan være kedeligt f.eks.

at skulle høre på angreb på eller forsvar for en fromhedstype, som næppe længere er nogen udfordring, for så vidt man overhovedet kender den. Men tilhøreren "klar sig nok". Han kan blive hjemme næste søndag!

Derimod er det fatalt for den forkyndelse, hvis mål det er at udfordre tilhørerens egen eksistensforståelse, dvs. radikaliserer den dom og skyld, han allerede fornemmer mere eller mindre klart, og — derigennem — radikaliserer den tilgivelse, som må være al kristen forkyndelses centrum. Når forkyndelsen af den ubetingede tilgivelse i vid udstrækning synes at lyde for døve øren — folk påstår, at de ikke kan forbinde noget med den — kunne det skyldes, at vor forkyndelse af dom og skyld er forfejlet i egentligste forstand, fordi det er helt andre spørgsmål og problemer, der kendetegner tilhørerens menneskelige og religiøse hverdag end de, som forkyndelsen beskæftiger sig med.

Lignelsesforskningen minder os om, at forkyndelsen er forpligtet på to ting: på det budskab, der skal forkyndes, og på den tilhører, der skal forkyndes for. Forpligtetheden gælder begge dele — eller ingen af delene. Det betyder ikke, at budskabet skal skæres til efter tilhøreren. Tværtimod! Så lidt som det modsatte skal være tilfældet. Respekt for budskabet betyder netop respekt også for tilhøreren. Derfor er *kristen* forkyndelse uden indbygget tilhører simpelt hen en modsigelse.

Christian Scriverers natur- skildring och hans relationer till Joseph Hall

AV AXEL SIMONSSON

Christian Scriver (född i Rendsburg den 2 januari 1629 och död som överhovspredikant och konsistorialråd i Quedlinburg den 5 april 1693) har gjort sig vida känd genom sina uppbyggliga skrifter. En av dessa, den största och åtminstone i vårt land mest bekanta, är "Seelen-Schatz".¹ En annan av mindre format men med ännu större spridning än denna är "Gottholds Zufällige Andachten".² Denna populära andaktsbok vittnar mer än något av Scriverers övriga litterära alster om hans beroende av den engelske biskopen Joseph Hall (1574—1656) och särskilt av dennes verk *Occasional Meditations*.³

En bidragande orsak till den tyska asketiska andaktslitteraturens uppkomst var kommunikationen på det bokliga området med England och Nederländerna. Impor-

terade eller översatta skrifter mottogs med tacksamhet, emedan de motsvarade ett känt behov, som en ensidigt intellektualistiskt inriktad ortodoxi icke förmått tillfredsställa. Hj. Holmquist framhåller, att den s.k. Rostockskolans medlemmar, av vilka Scriver i hög grad influerats, gav en ny färg åt fromheten, ty ehuru de principiellt stod på luthersk grund, påverkades de av såväl puritanska andaktsböcker som av holländsk praecisism.⁴ Även P. Schattenmann hävdar, att ett starkt inflytande gjort sig gällande från den engelska puritanismen via dess uppbyggelselitteratur.⁵ Med tanke på de översatta engelska andaktsböckerna skriver A. Hauck: "Men att de upptogs är begrippligt, ty de utfyllde en lucka i ortodoxiens verksamhet: . . . Utan tvivel har denna litteratur även inverkat på pietismens upp-

¹ Här använd upplaga utkom i Leipzig 1711. Vid citering utelämnas boktiteln. Ex. III: 8.24. Siffrorna anger del, predikan eller kapitel samt paragraf. Av primärupplagan utgavs de två första delarna i Leipzig 1675 och det kompletta verket i fem delar ibm 1693. Den 1 uppl. i Sverige utkom i Stockholm (del I) och Norrköping 1723—1727. Tryckningen ombesörjdes av pastor et praepositus för den tyska församlingen i sistnämnda stad R. Broocman.

² Den använda upplagan utkom i Leipzig 1674 (eller 1679). Titeln förkortas ZA. Skriften består av 400 andakter, som betecknas med 1, 2, 3, 4 H. Därtill fogas betraktelsens och sidans nummer.

Johan Moller inleder sin redogörelse för utgivningen av Scriverers ZA med att även nämna Halls andakter: "Meditationum harum subitaneorum, Jos. Halli, Episcopi Exoniensis, in eodem argumento diligentiae feliciter aemularum, Centuriae tres, sub fictio GOTTHOLDI (i.e. Theophili) nomine, ab eo sunt editae Magdeburgi A. 1663 & Lipsiae A. 1761. in 8., emendatiores autem, adjecta Centuria

qvarta recusae Lipsiae A. 1674 & 1679. in 8." etc.

I Sverige utgivna: Gottholds Fyra Hundra tillfälliga Betraktelser. Öfers. af Nils Rosén med bitr. af A. K. Münchenberg. På svenska upplagda af Carl Fr. Broocman. Äldsta uppl. Norrk. 1727; 2. uppl. ibm 1724—1731; 3. uppl. ibm 1745. Efter *tjugosjunde tyska* uppl. öfversatta af N. J. Flensburg, . . . prost och kyrkoherde vid Hvellinge och Fuglie församlingar. Lund 1858. 8 . . . Kalmar 1861 4.

³ Det här brukade exemplaret: Nebenwerkchen oder Zufällige Andachten Franckf. u. Leipz. 1678. Förkortn. N, vartill fogas andaktens nummer och sidonumret.

⁴ Se K. Viëtor, Von deutscher Poeterey III. Probleme der deut. Barockliteratur 1928 s. 45 f. o. 49 f. samt Hj. Holmquist, Kyrkohistoria II 1927 s. 289 f.

⁵ Se P. Schattenmann, Zum Verständnis des deutschen lutherischen Pietismus/Jahrbuch des M.L.B. 1949—50 s. 113.

komst.”⁶ O. Nordstrandh konstaterar: ”Sonthoms, Baylys och Dents verk ha, liksom den engelska andaktslitteraturen i övrigt, många beröringspunkter med den praktiska fromhetsriktningen, sådan den framträder hos Lütkeemann, Müller, Beer, Scriver och andra.”⁷ Vi kan instämma med F. Bartsch: ”Chr. Scrivers Erbauungsbücher (z.B. Seelenschatz, 1675) sind ohne das Vorbild bei Jos. Hall nicht denkbar.”⁸ Framför allt gäller detta omdöme ”Gottholds Zufällige Andachten”.

I sistnämnda arbete bygger Scriver på iakttagelser av naturens ting, av levande varelsers beteenden m.m. Han redogör för avsikten med denna skrift i ”Erste Vorrede”, där det bl.a. heter: ”Ich wolte gern, mein Christ, alle Creaturen mit dir reden machen, oder vielmehr, ich wolte dir gerne der Geschöpfe Gottes Rede auslegen und verdolmetschen, und dir, nach meiner Einfalt, zeigen, wie du dir allerhand Fügness und Begebenheit, zum Andencken deines Gottes, zum Trost, und Besserung deines Christenthums, zu Nutz machen kanst.”⁹

Beträffande Jos. Halls ovan anförda arbete må en del av texten på titelbladet till den tyska översättningen, Leipzig 1678, citeras: ”Joseph Halls, Bischofs zu Exon in Engeland, eilfertiges *Nebenwerckchen*, oder *Zufällige Andachten*, Bei Betrachtung mancherlei Dinge und unterschiedlicher Begebenheiten, in der Natur und Zeitlauf; Anfangs vom Urheber in Engelländischer Sprache abgefasset . . . und nun . . . ins Hochteutsche übertragen von Weiland M. G. C. Reinmannen Käis. Poet. Pfarrern zu Hermstet und Stobra.”¹⁰

I ett företal berättar översättaren, Reinmann, att han mer än sex år tidigare genom en god väns förmedling fått se och läsa Halls *Meditationes subitaneae*. Bl.a. genom Scrivers omnämnande av arbetet i *Zufällige Andachten* säger han sig ha fått en stark åstundan att närmare lära känna det.¹¹

Sedan Scriver i sina andakters *Erste Vorrede* uppgett några personer, som visat intresse för naturen och tagit exempel därifrån, kommer han också in på Halls arbete: ”Zu unser Zeit haben dergleichen gethan Joseph Hall in seinen *Meditations occa-*

sionelles, die Hr Harsdörffer seel. im andern Theil seines Nathans oder geistlicher Lehr-Gedichten n. 60. anzeucht, und etliche unterschiedliche daraus übersetzt, die mir aber sonst nie zu Gesicht kommen:” I en not lämnar dock Scriver detta meddelande: ”Seithero aber habe ich sie gesehen, wie sie von ihm selbst in die Lateinische Sprache übersetzt, und zu Königsberg gedruckt sind.”¹²

Även om Scriver hämtat åtskilliga exempel direkt från Halls arbete, har han också själv en öppen blick för allt skapat, främst för det som lever i naturens värld. Han äger också förmågan att åskådligt återge det han på empirisk väg iakttar. Som prov på hans

⁶ A. Hauck, Tysklands och Englands kyrkohistoriska förbindelser. Olaus Petri-föreläsningar. Övers. fr. förf:s manuskript 1916 s. 69.

⁷ O. Nordstrandh, *Den äldre svenska pietismens litteratur* 1951 s. 158.

Scriver ger läsarna av II: 4.39 detta råd: ”Siehe den andern Theil Prax. Pietat. Bail.” I denna del ingår Jos. Hall, ”Ein sehr schönes Tractätlein. Von der wahren Christlichen Andacht, was sie sey?” (s. 1—76) . . . I anslutning till sagda hänvisning noterar Scriver det tjänliga i att samla viktiga språk ur Skriften och hämta upplysningar från lärares böcker om hur man anställer gudaktiga betraktelser och betjänar sig därav, tills man själv har skaffat sig ett förråd, så att man blir rik på tro, kärlek och goda tankar.

⁸ RGG 2 1958 sp. 545.

⁹ C. Grosse har fog för detta påstående: ”Hier (in ZA) zeigt sich Scrivers Natursinn aufs Herrlichste.” C. Grosse, *Die alten Tröster* 1900 s. 267.

¹⁰ En ”Zuschrift” är undertecknad av Reinmann: ”Jena, am Sontage Laetare, war der 9. Martii des 1673, Christjahres.”

¹¹ A.a., *Vorrede*.

¹² Scriver nämner i samma företal — liksom i en hänvisning i V: 5.16 — om Jos. Henschau och dennes ”Spaar-Stunden”, som översatts till tyska, och om att han i icke ringa mån uppmuntrats till att skriva detta ”Wercklein” (ZA), sedan han läst företalet till en bok av Harsdörffer, vari denne poängterar önskvärdheten av att fromma människor nedtecknar goda tankar, ”welche sie in dieser oder jener Gelegenheit schöpfen”.

Det kan tilläggas, att Harsdörffer förmedlat kännedomen om Halls verk: ”Im ’Nathan und Jothan’ finden sich einige Lehrgedichte, die, wie eine Fussnote angibt, fast alle genommen sind aus Joseph Halls *Meditations Occasionales* oder *Zufälligen Andachten*.” Nathan Theil II. Lehrgedicht Nr 60. Ausg. v. 1650/51 Nürnberg. Joh. Andr. Endters. Se Else Eichler, *Christian Scrivers Zufällige Andachten* 1926 (maskinskrift) s. 14.

framställningskonst må följande citat tjäna.

Sçriver berättar, att han en tidig morgon såg, att "alle Grasshalme und Kräuterlein oben an der Spitzen und sonst, als wie mit Perlen bestreuet, und mit Silber-Tropffen übergossen waren."¹³

Gotthold lade en dag märke till några blommor "in schön gezierten, gemahlten . . . Töpfen, prangen, er gedachte bey ihm selbst; Auch diese Blumen sind Töchter der Erden, sie leben von der Erde, und werden zur Erden"¹⁴

"Gotthold liess in seinem Gärtlein Aepffel brechen, und ergetzte sich mit dem Geruch, und dem schönen Ansehen derselben, als sie so schön roth und als wie gemahlet in einem gehäuften Hauffen lagen;"¹⁵

"Eine gläubige Seele soll wohl eine Blume, die schön und prächtig ist, hoch halten, mit Lust anschauen."¹⁶

Sçriver älskar det sköna i alla dess uttrycksformer. Han erinrar om att Gotthold vid ett tillfälle lyssnade till näktergalens sång: "Er hörte eine Weile mit Lust zu, und danckte dem wunderfrommen Gott, der dem Menschen solche Musicanten ohne grosse Kosten bestellet, . . ."¹⁷

Redan detta lilla texturval ger oss anledning poängtera, att Sçriver utan bihånsyn kan betrakta naturen, njuta av dess skönhet och uppriktigt glädjas över dess storhet. En och annan forskare har emellertid en något annorlunda uppfattning. K. Holl t.ex. säger vid beskrivningen av "Anfänge des Pietismus", att man vid den tiden i huvudsak sysslar med naturen för att därifrån hämta symboler och däri finna incitament till uppbyggelse. Sçriver har "das in seinen zufälligen Andachten bis ins Spielerische hinein gesteigert. Eine unmittelbare Freude an der Schönheit der Natur als solcher vermag nicht aufzukommen"¹⁸ Mot det sista måste vi på goda grunder med skärpa reagera.

En för vårt vidkommande synnerligen viktig information ger Else Eichler: "Man erkennt wie Sçriver das an Halls 'Meditations' Neue und Fruchtbare erfasst: die Freude an der Wirklichkeit, mag sie Gegenstand oder lebendige Natur . . . sein. Er also, nicht Harsdörffer, setzt die in England beginnende Linie realistischer Beobachtung und er-

wachenden Natur- und Seelenempfindens in Deutschland fort."¹⁹

När Eichler hävdar, att Sçriver vid studiet av Halls verk fascinerats av något nytt, nämligen av "die Freude an der Wirklichkeit" och av Saadi lärt sig att göra bruk av naturen i allegoriserande syfte, ligger däri icke något kontroversiellt. Naturen som glädjeväckare och symbolgivare ingår som delmoment i Sçrivers naturskildring, och det ena exkluderar ej det andra. Tvärtom skulle vi vilja säga, att den skärpta blicken för den nyansrika empiriska verkligheten befördrar symbolfinnandet, varför båda, i stället för att utesluta, betingar varandra.

Sçrivers naturskildring är realistisk samtidigt som den rymmer bilder och symboler, lämpliga element i en allegorisk framställning. Vi hävdar således, dels att Sçriver tar kontakt med naturen i symbolsökande och uppbyggande syfte, dels att han i glömska av alla nyttoaspekter ofta betraktar den samma i och för sig och därvid upplever en

¹³ ZA 1 H nr I s. 2.

¹⁴ ZA 4 H nr II s. 691.

¹⁵ ZA 1 H nr LXXXV s. 146.

¹⁶ III: 11.46. Se o. ZA 2 H nr XIII s. 207.

¹⁷ ZA 2 H nr LXXXVI s. 373.

¹⁸ K. Holl, Die Bedeutung der grossen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus 1917 s. 329.

F. Becker hyser en liknande uppfattning, ty han påstår, att Sçriver "die ganze Natur nur symbolisch gefasst wissen will, . . ." F. Becker, Christian Sçriver und sein literarisches Werk 1929 s. 47 f.

Else Eichler hävdar, att ett orientaliskt bokverk influerat på Sçrivers naturskildring, nämligen "Persianische Rosenthal", översatt till tyska av Adam Olearius. I boken har en berömd persisk diktare och moralfilosof Scheich Saadi (d. 1291) nedtecknat sina tankar om Gud, världen och människan. Vad Sçriver lärde av Saadi skulle enligt Eichler vara detta: "Natur und Menschenwelt mit unbefangenen Augen anzusehen und als Allegorie und Beispiel zu nutzen." Else Eichler, a.a. s. 24 f. . . . I marg. till III: 20.1 står det: "Zeungis Schich Saadi. Vorrede über sein Gulustara oder Rosengarten von A. Olear verteutschet." En liknande uppgift ingår i ZA 3 H nr XXXVI s. 505. . . I III: 20.48 finns en lärodikt av den nämnde persern. En bidragande orsak till att Sçriver kom att stifta bekantskap med Saadis verk Gulistan kan man möjligen finna däri, att det utkom i Schleswig 1654. Se Meyers Konversationslexikon B. 17 1909 sp. 346.

¹⁹ Else Eichler, a.a. s. 19.

tacksam glädje över skapelsens under och skönhetsmåttade ting.²⁰

De intryck, som Scriver vid beskådandet av naturen reciperar, förmår att med stor intensitet stämma hans själ och hjärta till glädje, ja, engagera hela hans person. Hans naturglädje är följaktligen inte av det ytliga slaget. Den går på djupet, även om den ej är jämförbar med glädjen i Gud, "denn wann die Creaturen das menschliche Hertz erfreuen können, wie vielmehr Gott?"²¹

Det är otvivelaktigt så, att Scriver med starkare inlevelse och med intensivare njutning än Hall betraktar naturen. Den senare säger bl.a.: "So herrlich hat es der allwissende und gültigste Schöpffer wissen zu machen und zu ordnen, dass die Sinne, die dem Leibe und der Erde, . . . etwas näher kommen, auch durch diejenigen Dinge, so aus der Erden herfür wachsen, desto anmuhtiger erquicket würden: die aber, welche geistlich sind, und mit der Seele mehr Verwandniss haben, sollten die vollkommene Vergnügung ihrer Lust, als die auf ein anderes Leben ihnen vorbehalten, auch anders woher erwarten."²²

Man skulle kunna säga, att Hall gör en distinktion mellan "jordnära" och "själsnära" sinnen. Han vet, att människan medelst sinnesorganen tillägnar sig kunskap om och förnimmer glädje vid skådandet av det som Gud har skapat. Han vet också, att människan genom de yttre sinnena icke erhåller kännedom om den transcendentia andliga verkligheten. Men för att hon skall få kontakt med och inhämta kunskap om denna har Gud utrustat henne med en själ och med denna "besläktade" själsförmögenheter. Med hjälp av dessa kan människan genom intellektuella akter, genom intuition, få vetskap om nämnda verklighet och därvid erfara en glädje av högre art och av mer varaktigt slag än den hon förnimmer vid naturupplevelsen.

Hall kan emellertid liksom Scriver tala om en uppkommen lust, orsakad av vad han ser och hör i naturens rike. Han gör det t.ex., när han från en upphöjd plats blickar ut över städer, floder, berg och dalar, ty då betygar han, att "sie alle aber, die Augen mit Lust zu sättigen, bemühet sind: So gar,

dass dieser Anblick mir anders nicht fürkômmt, als eine mit recht lebhaften Farben angestrichene Landschaft, von der kunstreichen Meisterhand des Allmächtigen, denen schauenden Augen zu vergnügamer Lust, auf dieser Erdtafel entworfen". Det är framför allt växlingen av olika ting inom synfältet, som tilltalar Hall, och ej i lika hög grad det estetiskt fascinerande hos föremålen.²³

Det senast relaterade har en motsvarighet hos Scriver. När denne betraktar en samling olikfärgade tulpaner, fröjdas väl hans öga åt varje exemplars praktfullhet, men det som denna gång principiellt tjsar hans skönhetssinne är färgernas växling, den brokiga oordningen.²⁴

Hall accentuerar det prisvärda i att betrakta världsbyggnaden, men han anser dock, att det är av långt större vikt att tänka på den osynliga världen. Själens diktan och traktan är därvid inriktad "auf ihres gleichen, nehmlich geist- und unsterbliche Dinge . . .". Dessa överträffar de synliga såsom anden kroppen och den oändlige Guden "sein nichtiges Gecshöpf . . .".²⁵ Här är Hall inne på mystikens tankebanor vad gäller "lika söker lika-principen" och den höga värderingen av det andliga gentemot det materiella.²⁶

Det kan konstateras, att den av Hall note-

²⁰ Se t.ex. Scriver, Herrlichkeit und Seligkeit der Kinder Gottes. Nürnberg (tryckt i Jena) 1688 II s. 76: ". . . die Creaturen mit ihren Tröpflein können erfreuen . . ." samt V: 11.3: ". . . eine lustige Gegend, schöne Garten und dergleichen, erfreuen die Menschen . . ."

²¹ V: 11.8.

²² N nr XCIII s. 314 f.

²³ N nr V s. 17 f.

²⁴ ZA I H nr XXIV s. 35 ff.

²⁵ N nr LXXXVII s. 290.

²⁶ Se N nr XLIII s. 143: "Alle lebendige Dinge tragen gleichsam von Natur eine Liebe und Neigung zu ihres gleichen." . . . Gud uppsöker enligt mystikern Tauler själen, eftersom den är skapad till hans avbild, och därför finns det ingenting, som är så likt honom som just själen. (Se Tauler, Predigten I 1826 s. 283.) Då denna är av andlig natur, står dess åtrå till andliga och odödliga ting, allt enligt regeln: "Gleiches gesellet sich zum Gleichen, und Gleiches freuet sich des Gleichen." (Tauler, Medulla animae 1822 s. 32.)

Den anförda sentensen är icke originell för Tau-

rade lusten icke är jämförlig med den spontana, omotiverade glädjen, som ofta inställer sig hos naturbetraktaren Sriver. Vid tanken på att allt härnere är förgängligt och snart förflyktigt kan Hall i pessimistisk ton utbrista: "Ach! das allerbeste und fürnehmste auf der ganzen Welt ist doch nur wie nichts, und nicht wehrt, dass man ihm die Augen gönnet."²⁷ Sriver skulle knappast kunna fälla ett sådant yttrande som detta. Därtill är han alltför positivt inställd till det skapade och alltför villig att ständigt på nytt beskåda det.²⁸ Ett belägg bland många för Sriverers uppskattning av det glädjebringande i naturen är detta: "Wann du sprichst, du findest nichts in der Welt, dass dich erfreuen könne, und verstehest es von der sichtbaren Welt, von dem grossen Gebäu Gottes, darinn du selbst lebest, so redestu ohn allen Zweifel unrecht."²⁹

Det får dock ej förtigas, att även Hall kan föra olika tings skönhet på tal. Han säger t.ex., att om han satte sig på en gyllene tron, skulle han "doch diesen Bluhmen im geringsten nicht gleichen, so hinfällig möchte ich zwar wohl seyn, aber nicht so wunderschöne".³⁰ I Halls tycke är liljan den skönaste bland blomster, ja drottningen ibland dem alla. Och ändå, hur snart vissnar den ej ner! Vi människor både saknar och äger likhet med blommorna: "So wenig als wir denen Bluhmen an Schönheit können gleichen, eben so wenig Bestand kan es auch mit uns haben."³¹

Den omedelbara kontakten med naturen leder hos Sriver till en intensifierad inlevelse, som i sin tur ger upphov till en oförställd och tacksam glädje över Guds makt, vishet och godhet, manifesterad i det skapade. Alla ting vittnar nämligen "von dem grossen Werck-Meister und Schöpffer", som frambragt allt "zur Offenbarung seiner Allmacht, Weissheit, Güte und Herrlichkeit . . .".³²

Sriver finner Gud i skapelsen, ty denna speglar Guds egen härlighet. Vid sina iakttagelser av naturen förnimmer Sriver Guds närhet just i "något utvärtes", i det av sinna observerade. Skaparens storhet och härlighet lyser igenom naturens materiella hölje.³³

Naturen är en "uppenbarelsbok", ur vilken vi kan utläsa Guds aktiva insatser.³⁴ Gud har liksom satt sitt sigill på det han skapat eller intryckt däri "ein Merckzeichen seiner Liebe und Güte".³⁵ Sriver uttrycker det också så, att hela världen är en stor bok "mit vielen Blättern, welche allenthalben mit Buchstaben der Liebe und Güte Gottes beschrieben . . .".³⁶ Allt i skapelsens värld är liksom tecken och bilder "die uns Gottes unsichtbares Wesen, und seine unbegreifliche und unerforschliche Güte . . . fürstellen".³⁷ Då naturen uppfattas på detta sätt, får dess alster med deras växtsätt och egenskaper för Sriver bl.a. betydelse av incitament till hans och andras mediterande över

ler. Den är av gammalt datum. Athanasius och ännu mer Gregorius av Nyssa anser, att människans gudsgemenskap grundar sig på hennes likhet med Gud. Gregorius utgår från "axiomet att 'lika uppfattas av lika' samt anknuter vid den platonsknyplatonska tanken angående det 'solartade ögat'". (A. Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape II* 1936 s. 235 o. I 1930 s. 156.)

²⁷ N nr V s. 20 f.

²⁸ För Sriver ter sig Guds skapelse för varje gryende dag som ny: "Mich zwar düncket, dass ich alle Morgen zum ersten mal, den grossen Schauplatz der Wunder Gottes, die Welt, besichtige: . . . ich kann mich der grossen Herrlichkeit meines Gottes nich satt sehen . . ." ZA, Erste Vorrede.

²⁹ III: 10.39.

³⁰ N nr LXXXV s. 286.

³¹ Ibm s. 282 o. 285.

³² V: 1.63. . . Hall å sin sida hävdar, att han i det skapade ser utslag av "die Weissheit und Allmacht des Schöpfers". N nr CIV s. 356.

³³ Se t.ex. Herrlichkeit . . . II s. 266 o. V: 9.17.

³⁴ Även Guds handlande i skapelsen betecknas i ortodoxins teologi såsom "uppenbarelse". "Dabei sind auch die Werke der Schöpfung eine Offenbarung, wenn dieser Begriff in weiterem Sinne verwendet wird (patefactio generalis)." B. Hägglund, *Die heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards . . .* 1951 s. 132.

³⁵ III: 11.52.

³⁶ III: 4.20. . . Se o. ZA, Erste Vorrede, där Sriver gör ett likartat uttalande och tillägger: "Wohl dem, der dieses Buch mit gottseligem Nachdenken liest." . . . Bokmetaforen förekommer redan i senmedeltidens och renässansens världsbild. "Liber naturae" ställs då som under 1500—1600-talen vid sidan av Skriften. Se Bernt Olsson, *Spegeis Guds Werk och Hwila* 1963 s. 156.

³⁷ V: 9.9.

den andliga verkligheten och dess kvaliteter.³⁸

Scriver är verkligen "naturminded". Med respekt, vördnad och beundran betraktar han gärna det skapade. Självfallet kan hans tankar därvid icke sällan gå i utilitistisk riktning. Men på grund av vad som redan blivit sagt om Scriters ofta "ointresserade" naturbetraktelser gör sig Else Eichler skyldig till en missvisande överdrift, då hon deklarerar, att Scriver ser på tingen icke därför att de är sköna utan brukbara.³⁹ Det är dock obestridligt, att Scriver vid oräkneliga tillfällen stannar enbart i begrundan och förundran inför de många undersköna inslagen i skapelsens skimrande väv.

Scriver beaktar givetvis också det som i fenomenvärlden kan vara till nytta. Han

Hall.

„Da er zweene ungleiche Bäume sahe, derer einer in die Höhe, der andere in die Breite wuchse.

Die Bäume, welche in die Höhe wachsen, breiten sich gar selten weit aus: und hingegen werden diejenige, welche sich weit ausbreiten, noch viel weniger hoch . . .

Denn der hohe Baum ist sehr dienlich einen Bau damit auf zu führen, und wird abgehauen; der sich aber weit ausgebreitet hat, giebt guht Feuerholtz, und wird ebenfals umgeschlagen;⁴²

Bei Anschauung einer Wolke.

Ob es eine natürliche Wolke gewesen, die unsern gen Himmel fahrenden liebsten Heiland, vor denen Augen seiner Jünger, an dem Oelberge zusehens aufgenommen, will ich so gar genau nicht nachgrübeln. Dessen bin ich vergewissert, dass diese Wolke, an ihrem fürtrefflichen Glanz, die Sonne selbst dazumal wird übertroffen haben . . .

Von einer Wolke ist er aufgenommen worden, und wird auch einst in denen Wolken des Himmels wiederkommen, zurichten den Kreiss des Erdbodens.⁴⁴

³⁸ Se t.ex. Herrlichkeit . . . II s. 423 f.

³⁹ Se Else Eichler, a.a. s. 67.

⁴⁰ III: 4.20.

⁴¹ III: 14.17.

gör det exempelvis då han framhåller, att en troende själ t.o.m. kan hämta lärdomar av ett fullgånget sädesstrå, vars ax är fingret, budbäraren, som visar hän emot himmelen.⁴⁰ Scriver beder till Gud, att han måtte hjälpa oss, så att vi icke blott beskådar utan även oss till nytta betraktar de bilder, "welche er uns in dem grossen Natur-Buche fürgestellet hat".⁴¹

Den berörda nyttoaspekten kommer bl.a. till synes i nedanstående citat, där Scriters beroende av Hall är påtagligt. Mellan de i den fortsatta redogörelsen intagna kontraponerade citaten kan man visserligen i regel ej konstatera någon genomgående verbal konformitet men väl en innehållslig överensstämmelse, och detta visar, att Scriver influerats av Hall.

Scriver.

„Der gerade und ästige Baum.

Gotthold zeigte ihm (Ein guter Freund) hierauf zween Bäume, der eine war schön, gerad, ohn Aeste bis an den Wipffel, . . . der ander aber war voller Aeste, . . . fragte dabey, wenn er die Wahl haben solte, welchen er von diesen Bäumen ihm erkiesen wolte? Der, . . . zeigte so fort den geraden, und sprach: Dieser könnte zum bauen und allerhand Nutz sehr wohl dienen, aus jenem aber stünde nichts zu machen, . . . wolte man was daraus bereiten, würde man nur die Eisen darinnen verderben, und kaum solte er sich spalten und zerschlagen lassen, damit er zur Küchen und zum Feuer bequem würde;⁴³

Die Wolcken.

Die Wolcken sind dein Spreng-Krug, damit du als ein Gärtner zur durren Zeit unser trocken Land befeuchtest: . . . Sie sind deine grosse Decke, damit du, . . . die Gewächse überzeuchst und überhüllest, dass sie nicht in anhaltender scharffen Hitze ausgesafft und verderbt werden: . . . Nun mein Gott, ich sehe an, dieses dein herrliches Geschöpff, in Demuth und schuldigster Danckbarkeit, wann soll ich aber, mein Herr Jesu, sehen die Wolcken, in welchen du wirst wieder kommen, zu richten die Lebendigen und die Todten?⁴⁵

⁴² N nr CXXIX s. 426 o. 428.

⁴³ ZA 1 H nr XXX s. 44 f.

⁴⁴ N nr VII s. 25 ff.

⁴⁵ ZA 2 H nr XLIII s. 276 f.

Bei Anschauung eines Stundenzeigers.

Wofern die Sonne diesen Stundenzeiger mit ihren Strahlen nicht beleuchtete, so würde wol niemand denselben anzusehen würdigen. Wenn der Himmel trübe und dunkel ist, achtet man dieses Zeigers im geringsten nicht, er stehet da nicht anders, als ein untüchtig und dürres Holtz. Wo aber die Sonne ihre helle Strahlen wieder schiessen lasset, läuft jedweder Wandersmann hinzu, und siehet gar genau nach demselbigen.

O Herr! . . . Ach erhebe du das Licht deines Anlitzes über mich, so will ich auch andere treulich unterrichten . . .⁴⁶

Die Sonnen-Uhr.

Es ist zwar um diese Uhren eine künstliche Sache, allein, wann die Sonne nicht scheint, so sind sie mit aller ihrer Kunst nichts nütze! . . . Mein Gott! . . . Lass dein Antlitz über mich leuchten, so kann und will ich vielen dienen.⁴⁷

Ehuru det förekommer utilitaristiskt präglade inslag i Scrivers naturskildring, så måste man likväl slå fast, att han ofta — utan några som helst värderingsaspekter — grips av en omedelbar glädje över det sköna och konstrika, som naturen uppvisar. Jos. Hall däremot betraktar mera sällan tingen i och för sig. Han är huvudsakligen intresserad av dem som medel. Nyttosynpunkten träder i denne reformerte teologs naturuppfattning i förgrunden, ja, den dominerar. Han framhåller t.ex., att Gud har ”alles unter einander so weisslich geordnet, dass ein jedwedes, zum gemeinen Nutz dieses ganzen Weltwesens, muss etwas beitragen”.⁴⁸

Man konstaterar hos såväl Hall som Scrivers en antecipation av den för 1700-talet kännetecknande utilitistiskt och antropologiskt centrerade åskådningen, att Gud styr allt så att det länder till enskild och allmän nytta. Allting tjänar den i centrum ställda människan, ”deme, nach Gottes Willen und Ordnung, alle Creatures zu Dienste stehen;”.⁴⁹

Då Hall en gång fick syn på ett av blom översållat träd, tänkte han genast på, att inte alla blommor kunde ersättas av frukter. Det blir för honom en bild av vad som stundom gäller i det andliga livet. Många människor prålar i förtid med rika andliga gåvor, som man oförtjänt berömmar, och som inte leder till mogna frukter.⁵⁰ Sriver använder samma bild med i stort sett samma tillämpning. Men han tillfogar något som saknas hos Hall; han ser inte bara på den uteblivna frukten utan även på den lust,

som den rika blomningen väcker: ”so hat doch ein Mensch seine Lust an seinen so dick- und vollblühenden Bäumen, und Gott an einem so begierigen und bereitwilligen Herzen”.⁵¹

När Hall lyssnar till en sjungande fågel, som smugit sig in i hans rum, säger han till denne: ”Vielleicht hat Gott dich hieher gesendet, nicht sowol mein Gemühte mit deinem netten singen zu belustigen, als vielmehr mein Angesicht mit gebührender Schamröhte zu belegen.”⁵² Även om Hall njuter av sången, grips han starkare av sorgen över att han ej såsom fågeln prisat eller prisar Gud på ett tillbörligt sätt. Den gästande sångaren blir för lyssnaren en Guds budbärare, som ger honom en erinran om utebliven eller alltför snål tacksägelse. Men om Hall vid sin naturbetraktelse blott tillfälligtvis förnimmer en direktglädje, så har han en desto rikare erfarenhet av fröjden i Andens rike. Han säger bl.a., att såsom fåglarna sjunger ”aus sonderlicher und innerlicher Freude, über der aufgehenden Sonne und ankommenden Frühlingslust”, så gläds den botfärdiga själen över rättfärdighetens sol.⁵³ Den gör det därför att allenast de and-

⁴⁶ N nr II s. 5, 6 o. 8.

⁴⁷ ZA 3 H nr XC s. 651 f.

⁴⁸ N nr CXXV s. 417.

⁴⁹ N nr CXXI s. 404. Se även B. Hägglund a.a. s. 38.

⁵⁰ N nr XI s. 36 ff.

⁵¹ ZA 4 H nr XXXIII s. 804 ff.

⁵² N nr XIV s. 45 f.

⁵³ N nr XXXVI s. 118.

liga och himmelska skatterna, som Jesus förvärvat och Gud av nåd ger själen del av, kan skänka den sann glädje och fullkomlig tillfredsställelse.

En dag beskådade Hall en mängd tulpaner och andra blommor i sin trädgård. Därvid lade han märke till, att de var lydiga soltjänare, ty de vände sina kalkar mot solen och slöt dem igen vid solnedgången.⁵⁴

Vid ett tillfälle såg även Sriver på en blomstergrupp, som stod där "in ihrer ordentlichen Unordnung?" Han utbrast: "Und wer kan diese so . . . schöne Missheiligkeit ohne Ergetzlichkeit anblicken?"⁵⁵ Reflexionerna gör sig själva. I ena fallet dyker tanken på det lydiga beteendet upp och i det andra föds en stilla glädje.

Sriver uppfattar såväl konstens som naturens verk som "lebendige Sinnbilder". Han framhåller ock: "Was sind die Schickungen Gottes . . . anders, als, wie der H. Augustinus redet, *verba visibilia*, . . . das der Höchste alles, ihn um desto besser zu erkennen, gemacht hat."⁵⁶ Både föremålen i skapelsens värld och livets skickelser betraktas sålunda som "synliga ord", som budbärare, vilka kungör vad Gud är och vill. Kunde tingen tala, skulle de säga: "Wir sind Boten, Zeugen und Werck des liebeichen Menschen-Freundes des grossen Gottes."⁵⁷ Parallelliteten mellan naturen och Skriften skymtar här.

Sriver föreställer sig äpplekärnornas fem förvaringsrum som sinnebilder av Jesu sår, . . . "in welchen der Kern meines Heils enthalten ist."⁵⁸

Ofta tjänar Floras döttrar som förebilder. Ett exempel bland många må anföras: "Unsere Seele muss einer Blumen gleichen, welche nicht allein den gütigen Einfluss des Himmels empfähet, sondern auch einen liebeichen Geruch als zur Danckbarkeit, stets von sich düfftet."⁵⁹

Sriver hänvisar också till djuren med deras beteenden som goda eller avskräckande föredömen, vilket även Hall gör. Denne har en andakt med titeln "Als er sahe die Bienen gegen einander ziehen, und gleichsam unter sich streiten".⁶⁰ I denna betraktelse kommer författarens pacifistiska läggning, samförståndsvilja och tolerans till sy-

nes. Han beröres på det mest obehagliga sätt, när hans blickar följer binas inbördes fejder. På samma sätt råkar hans inre i uppror, då eljest välartade borgare strider mot varandra, när till namnet kristna människor rentav "mördar" oliktankande till själen för lärans skull. Sådant förfarande måste brännmärkas, ty det är "wieder die Natur". Självs beder han så: "Hilf, dass ich . . . mit meinem Nächsten und Nebenchristen immer in gutem Friede lebe."⁶¹

Sriver berättar i andakten "Die geraubete Biene",⁶² att han ger akt på en del bins beteende i en inträdd vansklig situation. Han ser, huru de förenar sig och i samlad trupp attackerar inkräktare. Deras sätt att

⁵⁴ N nr LV s. 172.

⁵⁵ ZA 1 H XXIV s. 36. Under ortodoxins tid accentuerar man den rika variationen och den exakta ordningen i skapelsens värld. Sriver gör en antydning härom i anført citat, då han t.o.m. spårar en ordning i växtlighetens kaotiska mångfald. Han bekräftar denna ordning så: "Seine (Gottes) Ordnung bleibet in der grösten Unordnung beständig." III: 6.4. Se o. ZA 2 H nr LXXXVII s. 377. Jfr H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalism I*: 2 1940 s. 273.

⁵⁶ ZA, "Ander Vorbericht" av den 16 aug. 1671.

⁵⁷ III: 11.29. . . . Mystiken finner i naturen budbärare, som vittnar om och kallar människor till Gud, spår, som leder hem till honom. Tauler poängterar, att "alle Creaturen sind ein Gespüre oder Fusstapf Gottes;" Tauler, *Predigten I* s. 143. . . . I den medeltida naturfilosofin beskrives naturen som en stege, på vilken människan skall ta sig upp till Gud, Skaparen. Arndt, som är förtrogen med mystikens tänkande, skriver: "Lasset uns nun an der Leiter der Creaturen zu Gott dem Schöpffer hinauff steigen." Joh. Arndt, *Vier Geistreiche Bücher Vom Wahren Christenthum II* 1679 c 29 s. 179. . . . Se o. A. Nygren, a.a. II s. 324 o. 443 ff. samt Bernt Olsson, a.a. Bil. 1^a o. 1^b. . . . Mystikern Bonaventura har med stor precision utformat läran om "Scala naturae". Se t.ex. K. Reinhardt, *Mystik und Pietismus 1925* s. 17 f.

⁵⁸ ZA 1 H nr LXXXV s. 146.

⁵⁹ ZA 4 H nr XL s. 829.

⁶⁰ N nr LXII s. 194 ff.

⁶¹ N nr LXII s. 197 ff. . . . Hall undrar, hur länge vi kristna skall i vrede ansätta varandra. Han önskar, att Gud måtte mildra människors sinnelag, så att de "in Friede auf einem Sinne bleiben". N nr XXIV s. 84 f. . . . Trots Halls appeller om fridsamhet och endräkt fördömer han ej "rättmätiga krig". N nr XCVII s. 328.

⁶² ZA 1 H nr XLI s. 63 ff.

handla kommer honom att tänka på vikten av samhörighet och enighet. Han utbrister: "Was ists doch ein edles Ding um die vertrauliche Einträchtigkeit!"

I en annan andakt "Der Bienen-Schwarm"⁶³ påpekar Sriver, att bina har stor kärlek till sin konung. De drar ut med honom, följer honom och lämnar honom ej. I anslutning härtill framhåller Sriver, att de heligas församlings huvud är Kristus, vid vilken deras själar hänger. De har gemenskap med honom och med varandra.

Från den konkreta berättelsen om binas förhållningssätt är det lätt för Sriver att finna en övergång till en allegorisk framställning. Han säger, att Kristus är lik ett

blommande träd, som drar bina till sig, ej tvångsvis "sondern mit der Süßigkeit, die er in seinen Blumen heget".⁶⁴

Liksom Hall vill Sriver med det sagda betona betydelsen av kristen samhörighet. När Sriver iakttar en mångfärgad tulpangrupp säger han: "Und ach wie schön stehets, wie fein und lieblich ists, wenn die Ampts-Brüder einträchtig bey einander wohnen! wenn sie ihre Häupter, nach Antrieb des Geistes der Liebe, zu heilsamen Rathschlägen vereinigen!"⁶⁵

Flera andra exempel visar Sriverers starka beroende av Hall vid valet av bilder och analogier från naturens värld:

Hall.

„Da er eine Spinne oder Kanker im Fenster gewahr wurde.

... betrachte man nur dieses kleine Thier, die Spinne, mit was vor betrüglicher List sie doch ihr Netz anspannen, und, wie ein Araber in der Wüsten, recht begierig auf den Raub wartet?

So bald sie nur von weitem und gar ein wenig der ankommenden Mücke oder Fliege ihr Summen und Getöhne vernimmt, stellet sie sich eiligst an die Thür ihrer kleinen Höle, ... Und zu bald nur der unfürsichtige Gast das äuserste ihres subtilen Gewebes einmahl berühret, wie geschwinde läufft sie hinzu, sätzet sich dem armen gefangenen auf den Hals, und schleppet, ... diesen ihren Raub ... mit sich in ihre Höle.

Was mag wol dieses giftige Thier anders, als ein sinnreicher Entwurff und Abriss seyn derer geistlichen Räuber und Mörder, die täg- und stündlich unseren Seelen Netze stellen."⁶⁶

Sriver.

„Die Spinne.

Es hatte an einem Hause eine grosse Spinne ihr rundes Gewebe und Netz aufgespannet, und sich, mitten hinein gesetzt, der unfürsichtigen Fliegen und Mücken, zu ihrem Raub erwartend: Gotthold sagte: Ach wie mancher Welt- und Geld-süchtiger Mensch ist diesem Ungezieffer gleich, der aller seiner Gedancken Gespinn dahin richtet, dass er andere, ... in sein Garn bringen, ... Diese Spinne, ... ist ein giftiges, und unserm ersten Düncken nach, unnutzes Thier, ..."⁶⁷

⁶³ ZA 4 H nr XCII s. 1041.

⁶⁴ V: 4.1.

⁶⁵ ZA 1 H nr XXIV s. 36.

⁶⁶ N nr XV s. 49 f.

⁶⁷ ZA 2 H nr LXIX s. 332 ff. ... Sriver är av ordalagen att döma en aning tveksam, om den giftiga spindeln är att betrakta som ett enbart onyttigt djur. Här och i annat sammanhang säger han dock, att den kan vara till nytta. Han ger belägg för detta påstående genom meddelandet, att en spindel en gång skyddade David för Saul. Där om står intet antecknat i Bibeln, men enligt Sriver berättar rabbiner, att David vid ett tillfälle flydde

för Saul in i en grotta. Medan han befann sig där, spände en spindel sitt nät för öppningen till grottan, och när Saul kom till platsen och såg det samma, kunde han ej misstänka, att den eftersökte David låg gömd därinne. Se I: 6.4. Om en annan räddning se IV: 11.54.

„Als er eine Nacht-Eule und eine Fledermaus sahe.

Dieser Nachtvögel einzige Lustvergnügung ist, nur den ganzen Tag über im düstern und dunckeln Schatten zu stecken; Und so man sie irgend ungefähr oder mit Gewalt und zur Unzeit aus ihren Höhlen herfür treibet, wie übel werden sie doch alsbald von denen andern Vögeln, welchen der lichthelle Tag angenehmer, als die dunckel und düstere Nacht ist, be-willkommet, verfolget und zu Boden gestosen?⁶⁸

Liksom Hall har Scriver en andakt, som handlar om lärkan, vars sätt att stiga uppåt i rymden under sång bör vara en erinran till människan att i bön upplyfta sitt hjärta till Gud och att höja lovsång till hans ära.⁷⁰ Scriver betygar också, att en människa som älskar Gud är lik en lärka, ”welche gewohnt ist, ihrem Gesang im Aufsteigen und Fliegen zu verrichten”. Hennes själ är under bönen upplyft till Gud, och hon vill gärna med sina ”heissen Hertzens-Seufftzen fortgehen”, och med sina tårar ”verfliessen und sich in die Ewigkeit ergiessen”.⁷¹

I sin naturskildring poängterar Scriver med eminent styrka den nästan obändiga skaparkraft, som uppenbaras i naturens värld. Den är ett uttryck för Guds aktiva närvaro. Men den i naturen verkande Guden är också i nåd hos den troende själen: ”Man kann in allen Dingen zu seiner Zeit eine treibende und dringende Krafft wahrnehmen: . . . so sag ich, es sey die dringende und nimmer ruhende Güte Gottes, die stetig wircket, treibet, wachsend machet, und den Menschen zum Besten, nimmer stille ist. Was ihr aber an den Gewächsen sehet, das muss sich bey euch selbst auch finden.”⁷² Gud är således genom sin kärleks dynamis verksam i skapelsen i allmänhet och i människan i synnerhet. Guds ”Varde!” upprepas ständigt på nytt och når resultat i naturen. Hans skaparord tar där gestalt. Analogt är förhållandet i nådens rike, där samma Guds ord skapar tro och såsom en oförgänglig säd pånyttföder.⁷³

När man betänker, att evangelium betyder ett glatt budskap och såsom sådant har aktivitetskaraktär, blir analogin mellan ”Liber

„Die Eule.

Die Eule ist ein Vogel, der das Licht scheuet, und die Finsterniss liebet, des Tages siehet man sie selten, bey der Dämmerung aber machen sie sich hervor, und suchen ihre Nahrung; Kommen sie bey Tage hervor, so sind die andern kleine Vögel häufig um sie her, entweder aus Verwunderung, oder angebohrner Feindschaft:⁶⁹

naturae” och ”Liber scripturae” lätt fattbar. I naturen skapar Gud oupphörligt. Allt levande vittnar därom. I mottagliga hjärtan verkar han desslikes beständigt genom sin Ande och sitt ord. Så fullgör ”revelatio generalis” och ”revelatio specialis” en och samma uppgift: förmedla kontakt mellan Gud och själen, en kontakt, som positivt kan resultera i förnyelse och upprättelse.⁷⁴ Det ena som det andra väcker förundran,

⁶⁸ N nr CXX s. 399 f.

⁶⁹ ZA 3 H nr XXIII s. 471.

⁷⁰ Se N nr XXXV s. 114 o. ZA 2 H nr LXXXI s. 360 ff.

⁷¹ V: 4.12. . . . Man märker, att de sista språkliga uttrycken har en materialiserande eller substansartad prägel.

⁷² ZA 3 H nr X s. 434 f.

⁷³ B. Hägglund skriver: ”Diese Übereinstimmung zwischen Schöpfung und Wiederherstellung bedeutet zugleich eine Übereinstimmung des Reiches der Natur mit dem Reich der Gnade . . . Das Wort Gottes ist die Ursache der Fruchtbarkeit in der Natur wie im geistlichen Leben.” B. Hägglund, a.a. s. 239.

⁷⁴ Y. Brilioth gör detta uttalande om gråbrodern Berthold av Regensburg (d. 1272): ”Han kunde tala över de sju planeterna, och över naturens öppna bok, där Gud skrivit sitt ord likaväl som i skriften.” Y. Brilioth, Predikans historia 1945 s. 86 f. . . . Även Luther håller före, att såväl det skapade som Ordet bär bud från Gud: ”So werden die Kreaturen zu Predigern, Garten und Acker verheissen wie das Wort die Auferstehung, . . .” W. Elert, Morphologie des Luthertums . . . I 1952 s. 488 . . . Johann Gerhard hävdar, att ”per naturam deducimur ad scripturam”. H. E. Weber, a.a. II s. 16 not 1 o. s. 18 not 4 . . . Ett viktigt bidrag till belysning av parallelliteten mellan naturens stämma och Skriftens ord finns i Arndts företal till hans a.a. III, där han lovar utöka sitt verk med

Guds skapande är djupast sett irrationellt, det är och förblir supra rationem. Det är fråga om ett ödmjukt lärjungaskap såväl i naturens som i nådens skola: "Wohl dem, der allezeit so wohl in der Schule der Natur, als der Gnaden, ein demüthiger Schüler bleibet, und von Hertzen erkanntet, dass unser Wissen Stückwerck ist . . ." ⁷⁵

Scriver är dock medveten om att det icke räcker med att studera "Liber naturae", ty däri uppenbaras ej Guds innersta väsen, hans kärlek i Kristus: "Die Wercke der Natur, darinnen auch Gottes Allmacht, Weissheit und Güte leuchtet, mag sie [die gottselige Seele] auch wohl bewundern, iedoch nur, als zur Vorbereitung der Betrachtung der Wunder der Liebe Gottes in seinem Gnaden-Reich." ⁷⁶ I frälsningsprocessen fyller således naturen allenast en begynnande eller förberedande funktion.

Såsom Gud i begynnelsen med sitt blotta ord frambragte allting, tar hans ord i varje tid konkret gestalt i naturens rike. Men bakom ordet står hans godhet, ty det är ytterst denna, som är den drivande kraften i den dynamiska utvecklingen.

Scriverers naturuppfattning avviker härvidlag från ortodoxin. Enligt dennas synsätt är nämligen skapelsen statisk, ty den är i grun-

den sådan som den alltid har varit. Gud är visserligen aktiv i sin skapelse men mindre som suverän ledare av en organisk utveckling än som "conservator" av världens krafter och sammanhang. Upplysningsfilosofen Leibniz' lära om den prestabiliserade harmonin är även den ett uttryck för en statisk skapelsetanke. ⁷⁷

Men Gud har icke blott skapat allt, utan han håller det också vid makt och vårdar sig om sin skapelse. Därför ser han ned på det höga och låga på vår jord, på den minsta ört och oansenligaste blomma, ja, på en mask, "das so klein, dass mans mit freyen Augen kaum sehen kan, so viel Weissheit erzeiget, dass der menschliche Verstand, . . . sie nicht begreifen und gnug verwundern kan;" ⁷⁸ Det är uppenbart, att vid åsynen av *varje* verk av Guds händer väckes hos Scriver personligen en så stor förundran, att han måste beteckna det som "ein Meister-Stück".

Ett par andakter ger besked om att Hall och Scriver icke allenast mediterat över det skapade på jorden, utan att de också riktat sina blickar uppåt mot stjärnornas värld och funderat över dess storslagenhet. Att den senare teologen nu som ofta tagit intryck av den förre framgår av det som följer.

Hall.

„Bei Betrachtung der so genanten Milchstrasse am Himmel, und derer darinnan befindlichen gar kleinen Sternichen.

Was für ein treflich schöner und lichterheller Kreiss ist doch dort am Himmel zu sehen, welchem unter denen andern gar keiner gleich? Unserm Bedünken nach mag es vielleicht wol daher kommen, weil so vieler kleiner Sternchen ihr Glanz daselbst zusammen fällt, und einen solchen treflich hellen Schein von sich giebt:" ⁷⁹

en fjärde del, för att man må se, "wie die Schrift, Christus, Mensch und gantz Natur übereinstimme, und wie alles in dem einigen, ewigen, lebendigen Ursprung, welcher Gott selbst ist, wieder einfliesse, und zu demselben leite."

⁷⁵ III: 19.1.

⁷⁶ III: 5.25. . . . Hall har före Scriver sagt: "Durch die Creaturen und Geschöpfe erblickten meine

Scriver.

„Die Milchstrasse.

So gibt mans doch nunmehr nach, . . . dass dieser weisse Himmels-Strich, von dem duncklen Glantz vieler tausend daselbst gehäuften kleinen Sternen entstehe . . ." ⁸⁰

Augen die Weissheit und Allmacht des Schöpfers; In der heiligen Schrift finde ich das grosse Geheimniss unserer Erlösung, . . ." N nr CIV s. 356.

⁷⁷ Jfr E. Malmström, Carl von Linnés religiösa åskådning 1926 s. 42.

⁷⁸ V: 5.34.

⁷⁹ N nr XXXIX s. 127.

⁸⁰ ZA 1 H nr XCVIII s. 171.

Det är, framhåller Scriver, som om man i det skapades sfär lyssnade till en symfoni av röster, så "dass man nicht unfüglichs grosse Gebäu Himmels und der Erden könnte ein grosses Instrument und Orgel-Werck nennen, welches ohn Unterlass zum Lobe Gottes thönet und schallet, wenn wir Menschen nur drauff mercken wollen".⁸¹ Scriver's naturuppfattning får här något av upplysningstänkande i sig, alldenstund han har ett känslomättat intryck av "universum som ett stort konstverk, av skapelsen som kosmos."⁸² Det är i detta fall icke de separata tingen utan totaliteten som ligger i det scriverska intressets blickpunkt.

I sin naturskildring betonar Scriver liksom Hall, att allting tjänar människan. Därmed föregriper han det tänkande, som utmärker 1700-talet, nämligen att man då placerar människan i centrum och orienterar allt utifrån henne. Upplysningstänkandet är således antropocentriskt inställt.⁸³

Scriver finner, att det existerar inte några varelser på jorden och inga stjärnor under himmelen, åt vilka Gud för människans räkning inte gett någon särskild kraft eller välsignelse: "Und siehe, sie spielen alle mit ihren Strahlen auff dich zu, und theilen dir mit, was sie empfangen haben."⁸⁴ Denna tjänst utövar de, icke därför att människorna är skapelsens herrar och i den egenskapen skulle kunna ställa anspråk, utan av den anledningen att de åttlyder en av Gud, Skaparen, given befallning: "Er hat allen seinen andern Geschöpfen befohlen dir zu dienen."⁸⁵ Angiven tjänst ingår helt enkelt som ett moment i Guds världsplan. I naturen konstaterar Scriver fördenskull en oavbruten verksamhet, en konsekvens av att Skaparen befäller den att stå oss människor till tjänst. Guds ord är följaktligen den kausala förutsättningen för det konkreta skeendet. Under alla förhållanden är detta ett faktum: "... die Sonne scheineth nicht ihr selbst, sondern den Menschen: ... die Bäume tragen Früchte, die Blumen richten, prangen und dufften, u.s.w. alles den Menschen zu Dienst, und folgendes ihrem Schöpfer, zum Ruhm seiner Allmacht und Güte;"⁸⁶

Detta att allt skapat är beordrat att tjäna

oss människor, ingår som ett viktigt led i Scriver's naturskildring. Han är därmed inne på Halls linje, ty denne har före honom bebyggt: "Und so gehet es auch mit dem Menschen, deme, nach Gottes Willen und Ordnung, alle Creaturen zu Dienste stehen;"⁸⁷

Samtidigt som Scriver gång på gång stryker under den sanningen, att allt tjänar människan, poängterar han, att den övriga skapelsens tjänande förpliktar henne att tjäna Gud och nästan. Såsom trädet skänker sin frukt åt henne, skall hon i sin tur frukostigt ge åt andra av sitt erhållna goda. Hon skall bära trons och kärlekens frukter. Därför beder Scriver: "Mein Gott, mache mich fruchtbar und willig meinem Nechsten zu dienen, wie mir alle deine Geschöpfe dienen."⁸⁸ Här gäller det ett ömsesidigt generöst givande, ja, ett verkligt offer på kärlekens altare: "Und O dass ich und alle Gläubige uns in der Liebe Gottes verzehren könnten!"⁸⁹

⁸¹ III: 13.21.

⁸² Se E. Liedgren, Svensk psalm och andlig visa 1926 s. 432.

⁸³ Se B. Hägglund, a.a. s. 38 ... Att den nämnda antropocentriskt färgade uppfattningen egentligen hör hemma i upplysningstidens tänkande kan J. F. W. Jerusalem (d. 1789) vittna om. Dennes åsikt får man kännedom om i hans predikningar från åren 1745—1752 och kan i koncentrat återges så: "Allting lever för hennes (människans) skull, hela naturen arbetar för henne och bär sina rikedomar för hennes räkning." S. Silén, Den kristna människouppfattningen intill Schleiermacher 1938 s. 167.

⁸⁴ V: 5.37.

⁸⁵ III: 13.12.

⁸⁶ III: 14.17. ... Se o. ZA 4 H nr XV s. 740.

⁸⁷ N nr CXXI s. 404 ... I den tjänst som Gud och allt skapat gör själen ser Scriver ett bevis på dess höga värde: "So dienet nun alles den Seelen, Gott selbst und alles was im Himmel und auf Erden von Gott erschaffen ist, ...! Siehest du nun, mein Christ, wie hoch deine Seele für Gott geachtet ist." I, 4.31.

⁸⁸ ZA 2 H nr LXV s. 325 f.

⁸⁹ Herrlichkeit ... II s. 425. Vad Scriver här säger har andra hans föregångare i varierad språklig form gett uttryck åt. Sentensen torde ha sin uppriktelse hos Augustinus. Scriver intygar: "Der heilige Augustinus wünscheth ein Licht zu seyn, das in der Liebe Jesu Christi brenne und sich verzehre." ZA 4 H nr XXXVI s. 816 ... Scriver berättar om en from furste, som besjälades av

Liksom det existerar oräkneliga gagnväxter, finns det också parasiterande arter. En sådan presenteras här i ett exempel, som finns både hos Hall och Sriver:

Hall.

„Da er sahe, wie sich das Eppich- oder Ephenkraut an einen Baum angeschlungen.

Wie gar dicke und veste windet und schlinget sich doch dieses Kraut um den beistehenden Eichbaum, und giebt nebenst solchen vesten Umarmen, gar einen anmuhtigen Schatten von sich; entziehet indessen aber heimlich dem Baume seinen Saft, biss er endlich gar verdorren muss.“⁹⁰

Det finns ett utpräglat eskatologiskt drag i Sriver's naturskildring. Varseblivningen av det sköna i skapelsen föder lätt hinsides-tankar. Hur tilltalande, hur skönt och gott det skapade än må vara, är det dock förgängligt och snart förflyktigt. Det himmelska däremot är fullkomligt och evigt bestående. Sriver säger: ”Mein Vater, ist das sichtbahre und vergängliche so schön, was hab ick denn von dem unsichtbahren und unvergänglichen zu hoffen?”⁹² Säsom lärkan sjunger av glädje över att vintern är förbi, kan själen fröjdas över jordelivets snara slut: ”Dort aber, bey dir, du süsser lieber Gott, ist ihr Sommer; Wo dein Paradiess ewig grünet und blühet.” Sriver, som till en viss grad influerats av platoniskt tänkesätt, anser, att denna världen är skuggan, men att det himmelska är väsendet, verkligheten.⁹³ Han nedtecknar orden: ”Mein Gott hat seine selige Herrlichkeit in den Geschöpfen entworfen, doch als im Wasser”, dvs. förbundet den ”mit die Eitelkeit”, för att människan icke skall älska ”das Schattenwerck” utan längta ”nach dem himmlischen Wesen . . .”⁹⁴

Kontrasten mellan det jordiska och det himmelska, det tidliga och det eviga, är skarp. En blomma är väl älsklig att skåda, men ”sie hat aber keinen Glantz, noch Geschmack . . .”. Men i det eviga livet ”zur ewigen Lust, Glantz und Vergnügung wird Gott einig und allein gnug seyn, wir werden alles in Gott haben”.⁹⁵

Sriver.

„Ein Eichen-Baum mit Epheu oder Wintergrün bewachsen.

Gotthold sahe einen fast dürren Eichbaum mit Epheu biss an die oberste und meiste Zweige bewachsen: Ey, sprach er bey ihm selbst; das Gewächse ist wohl ein rechter Nahrungs-Dieb, welches dem Baum allmählig vermittelt seiner Fäser, die es ihm in die Rinde getrieben, den Safft entzogen.”⁹¹

Fastän Hall påverkat Sriver, finner man vissa differenser i deras inställning till och uppfattning av naturen. Detta har redan förut påvisats, men det skall nu ytterligare diskuteras.

Det är med stark inlevelse Sriver beskådar det underfulla i naturen. Hans umgående med det som där lever och frodas är präglad av personlig värme, gripenhet och förundran. I sin naturskildring söker han också att få läsaren att verkligt sätta sig in i hans egen situation och därvid uppleva hur ett iakttaget föremål intresserar honom.⁹⁶

samma önskan, ”und deswegen zum Sinnbilde ein brennendes Licht führete. mit der Nebenschrift! Alii inserviendo consumidor, . . .” Herrlichkeit . . . II s. 39.

⁹⁰ N nr CXXXIV s. 439.

⁹¹ ZA 1 H nr V s. 7 . . . Sriver låter i ett annat av sina verk samma växts beteende illustrera trons sätt att sluta sig till Jesus och hämta kraft hos honom: ”Wir müssen Christo anhangen, . . . als die Epheu, die mit ihren Fäserlein den Safft auss des Baums Rinde sauet.” Die neue Creatur s. 619.

⁹² ZA 2 H nr LXXVII s. 354. Se o. ibm 3 H nr LXI s. 575: ”Hat unser Gott, der Eitelkeit und Vergänglichkeit so viel verliehen, was wird er der seligen Ewigkeit vorbehalten haben?”

⁹³ ZA 3 H nr LXXI s. 599 f. Den platonska influensen kommer klart till synes i detta utlåtande: ”Ich habe des Schattenwercks dieser Welt gnug, lass mich das Wesen deiner Herrlichkeit schauen!” Ibms s. 600.

⁹⁴ ZA 3 H nr LXXXVII s. 644.

⁹⁵ V: 9.31.

⁹⁶ Se E. Eichler, a.a. s. 44.

Scriver träder utan all fråga påtagligare än Hall i närkontakt med naturen. Else Eichler erinrar härom, då hon säger: "Scriver hat eine neue Nähe zur Natur."⁹⁷ Med en trädgårdsmästares ögon skärskådar han det som växer.⁹⁸ Han identifierar sig själv med en dylik yrkesman, när han berättar, att en lärd trädgårdsmästare en dag betraktade ett trettiotal tulpaner av olika former och kulörer: "Dabey stand er mit frölicher Verwunderung und sprach: Ich sage euch, dass auch Salomon in aller seiner Herrlichkeit etc." I fortsättningen heter det, att Gotthold såg i den brokiga blomgruppen en bild av Guds mångskiftande nåd, varmed han utrustar människor så "dass ein jeder in seinem Stande damit soll leuchten, auch Gott und Menschen ehren und erfreuen".⁹⁹ Själva växandet ter sig dock för Scriver som en olöslig gåta.¹⁰⁰ Icke minst därför har det en fascinerande inverkan på honom.

Scriver lägger sig mer än Hall vinn om en personlig samvaro med naturen, och han överglänsar honom i den livfulla framställningen av det han betraktar.¹ Han träder på ett intimare sätt än Hall i kontakt med naturen och iakttar noga de olika växtindividerna och grupperna. Han erinrar t.ex. om "wie wir zu dieser Frühlings-Zeit alle Wochen eine neue Lust in unsern Gärten finden, bald sind die Kayser-Kronen, bald die Tulpanen, bald die Lilien u.s.f. da".²

Såsom redan antytts har Scriver en vaken blick för detaljer. Några exempel bekräftar detta: "Was vermag nur eine Blume, zum Exempel eine Rose bey einer frommen Seele?"³ Han konstaterar, att den ringaste blomman öppnar sig för solen och låter sin vällykt flöda och lovar därmed Gud.⁴ När han påträffade en blå viol, "ergetzete er sich an deren lieblichen Geruch . . .".⁵ Hans intresse för enskildheter och säregna förmåga att beskriva dem ger Else Eichler anledning att betyga: "Scriver gibt ein Bild, sinnlich lebhaft und an Einzelzügen reich wie die wirkliche Welt."⁶

I den gjorda framställningen finns tillräckligt många och starka belägg för att gen-driva

dels *F. Beckers påstående*, "dass die zufällige Andachten in irgend einer formalen

Abhängigkeit von den Engländern Hall und Henshow stehen, ist nach dem oben schon zitierten Satz Scriver's nicht anzunehmen",⁷ dels *H. Beck's åsikt*, som yppas, då han beträffande Halls *Meditationes occasionelles* och Henshows *Sparstunden* deklarerar: "Scriver ist völlig unabhängig von ihnen; er kennt die Werke nicht, hat nur von ihnen gehört",⁸ och

dels *C. Grosses* inlägg i debatten, vad angår Scriver's relation till Hall: "Scriver ist mit der Art dieser Andachten ganz originell. Von den ebenso betitelten 'Meditationes occasionelles' von Joseph Hall in der englischen Literatur hatte er nur gehört, und empfing er bloss die Anregung."⁹

H. Leube å sin sida medger en viss influens: "Alle seine Schriften sind stark selbsterlebt, wenn er auch formal von berühmten Vorbildern [z.B. Joseph Halls *Meditationes occasionelles*] abhängig ist."¹⁰

⁹⁷ *Ibm* s. 61.

⁹⁸ *Ibm* s. 72.

⁹⁹ ZA 1 H nr XXIV s. 35 f. . . . Scriver berättar om den i Nederländerna vid 1600-talets början igångsatta och i fortsättningen alltmer lönsamma tulpanodlingen samt om de fantasipriser, som primärlökarna betingade. (Se IV: 10.95.) Med det sagda i minne är det ej underligt, att Scriver gärna betraktar just tulpaner och förnöjes av deras skönhet. De intryck han får vid åsynen av en tulpangrupp i varierande färger leder dock ej hans tankar — såsom hos holländska affärsmän — till deras försäljningsvärde utan bl.a. till ämbetsbröders inbördes fördragsamhet trots olikhet i utrustning. (Se ZA 1 H nr XXIV s. 36.) Skillnaden i uppfattningen och dragna slutsatser är uppenbar: "Dort (in Holland) regte die Schönheit der Creatur zum Gang nach dem Börse an, hier (bei Scriver) zu socialen Gedanken. Zweierley Ethik." (Elert, a.a. II 1953 s. 514.) Se även *ibm* s. 513: "Auch Scriver findet, wie gesagt, vom Anblick der Blumen allerlei Brücken zu praktischen Erwägungen. Aber zum Geld führt bei ihm keine."

¹⁰⁰ *Jfr* E. Eichler, a.a. s. 80.

¹ *Ibm* s. 98.

² Die neue Creatur s. 426.

³ V: 11.16.

⁴ III: 13.21.

⁵ ZA 3 H LXXII s. 601.

⁶ E. Eichler, a.a. s. 39. Se o. s. 84.

⁷ F. Becker, a.a. s. 19.

⁸ H. Beck, Die religiöse Volksliteratur der evangelischen Kirche Deutschlands in einem Abriss ihrer Geschichte 1891 s. 145 not 1.

⁹ C. Grosse, Die Alten Tröster 1900 s. 268.

¹⁰ RGG 5 1931 sp. 362 — Leube.

En forskare, som oförbehållsamt är positivt inställd till frågan om Sriters relationer till och beroende av Joseph Hall är *Else Eichler*, vilket framgår av hennes dissertation.

Att de tre förstnämnda forskarnas utlåtanden beträffande Sriters relationer till Hall strider mot uppenbara fakta, visar, utöver det redan företedda materialet, nedanstående autentiska vittnesbörd av Scriver. Denne berättar, "dass in Engeland solches gebräuchlich sey, dass nemlich, wenn ein Christ in Todes-Nöthen liget, ein Zeichen mit der Glocken gegeben, und der ganzen Gemein der obseynde Traur-Fall eines Mitgliedes kundt gemacht, und sie zum Gebet für ihn erwecket werde, davon gibt Nachricht der berühmte, gelehrte und gottselige Bischoff Joseph Hall, der über solches Glockenzeichen eine schöne zufällige Andacht aufgesetzt hat [Vid. Halli Medit. subitan. c. 78. p. 107]."¹¹

Målsättningen för denna undersökning har varit tvåfaldig: dels har det varit fråga om att analysera Sriters naturskildring för att därvid upptäcka och påvisa dess speciella drag, dess egenart, dels har det gällt att klarlägga, om och i vilken utsträckning Scriver influerats av den engelske biskopen Joseph Hall och särskilt av hans verk *Meditationes occasionelles* eller *Nebenwerkchen*.

Ovanstående framställning ger vid handen, att man hos Scriver påträffar "eine neue Nähe zur Natur". Det kan konstateras, att

han med stor intensitet, med stark personlig inlevelse och skarpblick betraktar naturen. Det är odiskutabelt så, att hans naturuppfattning kännetecknas av en tydlig omedelbarhet, och att han, den livligt engagerade betraktaren, erfar en djup och innerlig glädje vid sina naturiakttagelser. Han lägger, bildligt talat, sitt öra intill naturens bröst och avlyssnar dess stämma. Han förnimmer då, att skapelsen med sin detaljrikedom och sina särpräglade individualiteter på olika sätt lovar sin upphovsman. Själva växandet uppfattas av Scriver såsom något irrationellt, mirakulöst, något för mänskligt förstånd ofattbart. Scriver vill i sin naturbeskrivning visa att det råder en motsvarighet mellan naturens och nådens riken.

Vi har även så allsidigt som möjligt sökt belysa den relativt obearbetade frågan om Sriters relationer till Joseph Hall, varom det inom forskningen rått olika meningar, i det att man direkt förnekat Sriters beroende av Hall eller med tvekan medgivit en viss influens eller ock oreserverat bejakat en påverkan.

Det ovan presenterade materialet utgör enligt vårt förmenande ett säkert belägg för att Scriver hämtat åtskilliga exempel från Joseph Hall och även i övrigt mottagit impulser från hans författarskap.

¹¹ Scriver, Gottholds Siech- und Siegs-Bette I 1687 s. 276.

LITTERATUR

WALTER BEYERLIN: *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 99)*, 174 sid. Göttingen 1970. Pris inb. DM 28.

Till den gammaltestamentliga psalmforskningens klassiska problem hör frågan om tolkningen av utsagorna om fienderna i de individuella klagopsalmerna. Medan de nationella klagopsalmernas fiendskildringar otvivelaktigt tecknar bilden av främmande härar, som hotar gudsfolket och dess konung, saknar typiken i de individuella psalmerna i högre grad konkretion. Reaktionerna på de kända genomförandena av en enhetlig tolkning av alla fiendetsagor hos Mowinckel och Birkeland visade en brist på konsensus, som fortfarande råder. I ett sådant forskningsläge är det naturligt att en avgränsning görs mellan olika typer av psalmer med olikartade fiendetsagor. Skarpast profil har fienderna i den grupp psalmer, som alltsedan Hans Schmidts undersökning 1928 gått under beteckningen "de anklagades böner" (*Das Gebet der Angeklagten*, BZAW 49, 1928), i vilken motsättningen mellan psalmernas jag och fienderna antagits spegla en rättslig process. Frågan om räddningen från fienderna här skett inom ramen för en kultisk-sakral rätts-hjälpsinstitution och hur en sådan institution i så fall varit beskaffad har emellertid varit omstridd. I föreliggande monografi av Walter Beyerlin, professor i GT i Kiel, behandlas frågan strängt metodiskt och svaret framläggs i kritisk uppgörelse med några av de viktigaste tidigare hypoteserna.

De två första av arbetets åtta kapitel ägnas åt undersökningens metod. Förf. avgränsar materialet för sin undersökning så snävt som möjligt för att kunna utgå från ett säkrat minimum av texter, vilkas skildringar av räddnings skeendet utan komplikationer kan inordnas i ett rättsligt institutionellt sammanhang. Att därvid

den relativt stora grupp psalmer utesluts, i vilka en motivblandning förekommer mellan utsagor, som kan tolkas forensiskt, och utsagor, som gäller av fienden orsakad sjukdomsnöd, är naturligt. Lika evident syns avgränsningen vara av de psalmer, där räddningen från fienderna transcenderar vad som är möjligt i ett enskilt rättsfall (t.ex. Ps. 9—10, 12, 56, 59), varvid kriteriet ej är att den gudsdöm psalmerna appellerar till vidgas i tid och rum till att omfatta en eller flera större grupper — tanken att den sakrala domsakt, som gällde den enskilde, samtidigt kunde drabba folkets fiender i olika tider var en följd av den redan i den äldre kungatidens Jerusalem påvisbara föreställningen, att Jahves dom från Sion också omfattade gojim —, utan att den eftersträfvade domen innebar ett slutgiltigt nederlag för fienderna. Mera osäker känner man sig inför gränsdragningen mot de psalmer, i vilka språk- och föreställningselement av institutionell härkomst kan antas ha använts metaforiskt eller spiritualiserande. Förf. fastställer, att spår av en förinnerligande tro icke utesluter en institutionell Sitz im Leben, då den spiritualiserande trons lösgörande från institutionen är resultatet av en lång utveckling. Kriteriet för uteslutning blir då, att endast de psalmer avskiljs, i vilka de institutionsorienterade utsagorna är direkt formulerade som jämförelser (sid. 18 f.). Men vid behandlingen av de enskilda psalmerna slår ej detta kriterium igenom. Så nöjer sig förf. t.ex. vid behandlingen av ps. 62 med konstaterandet, att psalmens "vergeistigt-verinnerlichte Rettungshoffnung" gör att den måste uteslutas från materialet, medan ps. 94 avvisas på grund av sin parenetiska ton (sid. 29—33). En brist i undersökningen måste därför anses vara, att förf. ej tar ställning till frågan i vilken mån kultisk-institutionella begrepp har spiritualiserats och lösgjorts från sin ursprungliga miljö. Så ser förf. utsagorna om belägrande härar självklart som metaforer (sid. 79, 128 utan egentlig diskussion med Birkeland), medan ett

uttryck som "under dina vingars skugga" lika självklart tas som intäkt för en Sitz im Leben i tempelinstitutioner. Av de nutida forskare, som i modifierad form tagit parti för Gunkels syn på de individuella klagopsalmerna som "geistliche Lieder" eller "Nachahmungen der älteren gottesdienstlichen Lieder" behandlas endast B. Gemser, vars tes att en kultisk-institutionell tolkning vore en hermeneutisk transsubstantiation från metafor till verklighet (i *The rib- or controversy pattern in Hebrew mentality, Vetus Test. Suppl. 3, 1960*) avvisas utan argument, medan G. v. Rads uppfattning att somliga klagopsalmers jag är den exemplariskt lidande, som på sig kumulerar från traditionen hämtade urbildliga föreställningar om fientliga angrepp (i "Gerechtigkeit" und "Leben" in *der Kultsprache der Psalmen, Festschr. Bertholet 1950, sid. 418—437*) och G. Fohrs återvändande till några av Gunkels eskatologiska och spiritualiserande tolkningar (i *Einleitung in das AT 1965*) aldrig prövas. Genom att förf. så utesluter alla psalmer av typen "de anklagades böner", från vilka argument kan hämtas mot en kultisk-institutionell Sitz im Leben, kommer undersökningens resultat att ha begränsad räckvidd och kan, som förf. själv betonar i sin sammanfattning (sid. 139), endast gälla en dimension av psalmerna och blott de psalmer, i vilka denna dimension helt dominerar. Den undersökta psalmgruppen omfattar endast 11 psalmer (3, 4, 5, 7, 11, 17, 23, 26, 27, 57, 63), medan Hans Schmidt räknade 27 psalmer till gruppen "Gebete der Angeklagten".

I undersökningens andra del analyserar Beyerlin först (kap. III) två motiv i psalmerna, skyddsmotivet och domsmotivet, för att i ett efterföljande kapitel ta ställning till två hypoteser om en kultisk-rättslig bakgrund, som vardera utgått från ett av dessa båda motiv. I endast fem av de undersökta psalmerna finns motivet skydd och tillflykt hos Jahve uttalat explicit, medan det i ytterligare fyra kan påvisas implicit. Förf. finner, att skyddsmotivet är underordnat det i alla psalmerna förekommande domsmotivet, vilket inte — som vore att vänta om skyddsmotivet vore det dominanta — gäller enbart en defensiv dom till den skyddssökandes förmån utan också en offensiv, som innesluter straff över fienden. — De båda motiven spelas så ut mot varandra i förf:s kritik av tidigare rekonstruktioner av psalmernas Sitz im Leben. Mot Hans Schmidts hypotes, att fiendernas anklagelser haft formen av ett officiellt åtal, som medfört att den anklagade förts till templet för att genomgå det undersöknings-

förfarande, vilket Schmidt med stöd av utombibliska paralleller antog hörde till templets rättsliga åligganden, och att bönen om räddning gällt den anklagades befrielse ur rannsakningshäktet i templet, anför Beyerlin främst, att skyddsmotivet då står oförklarad. Dessutom efterlyser förf. belägg för en sådan rättsinstitution i de gammaltestamentliga texter, som talar om ett sakralt rättsförfarande. Å andra sidan accepterar förf. ej heller L. Delekat's hypotes (i *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum, Leiden 1967*), att de flesta individuella klagopsalmerna måste tolkas från asylinstitutionen som böner om ett skyddsorakel mot fienden, med argumentet, att ej skyddsmotivet utan den dubbelverkande domen är psalmernas huvudmotiv. I samband med uppgörelsen med Delekat görs en översikt över beläggen för en asylinstitution i texter utanför Psaltaren med resultatet, att asylen alltid gällde ett speciellt fall: ouppsåligt dödande och hade till syfte att begränsa blodshämnden. Även om man med Delekat förutsätter, att institutionen också haft mera specialiserade funktioner, måste man instämma i Beyerlins undran över att anklagelse för blodsskuld ej i något fall kan påvisas som orsak till sökandet av tempelasyl i psalmerna. Det av Delekat antagna skyddsoraklet, som samtidigt skulle innehållit en frikännande dom för den anklagade, tycks vara en fri konstruktion utan stöd i några texter. Förf:s kritik av asylmotivet som tolkningsprincip, ett motiv som spelat en roll också i nordisk psalmforskning (främst hos A. Bentzen), är väl underbyggd.

I Beyerlins uppgörelse med de anförda hypoteserna är ett huvudargument, att dessa ej har stöd i texter utanför psalmerna. Då förf. i undersökningens tredje del lägger fram sin egen tes om psalmernas Sitz im Leben, börjar han följdriktigt med ett kapitel om den sakrala rättsinstitutionen i GT utanför psalmerna. I anslutning till främst Fr. Horsts undersökningar av gudsrätten i GT tecknas här bilden av en till kultplatserna bunden sakral rättshjälp med för-israelitiskt ursprung, som efter de lokala kultplatsernas bortfall fick sin fortsättning vid centralhelgedomen; i Jerusalem har den bestått även efter 587 och räddats över till det andra templet. Det för Israel karakteristiska i institutionens utveckling ser Beyerlin i att det ursprungligen genom ordalförfarandet med reningssed magiskt-dynamiskt verkande rättsavgörandet, där reningsseden i sig verkade avgörande genom att i fall av skuld medföra förbannelse, underordnas en personlig gudsvilja.

Från denna institution belyses i ett följande kapitel (VI) räddningsutsagorna i psalmerna. Inte bara det allmänna faktum, att räddningen väntas genom Jahves dom och att den personliga gudsrelationen i psalmtexterna speglas i böner och bekännelser är ett indicium för Beyerlins tes om en sakral rättsinstitution som bakgrund, utan framförallt får det draget i psalmerna, att den bedjande ser sig stå inför lögnaktiga beskyllningar, sin förklaring genom gudsrättens funktion att fälla rättsavgöranden i de fall, där de vanliga bevismedlen var motsägande (Ex. 22,7 f., Deut. 17,8 f.). Helt utan komplikationer låter sig dock icke fiendeutsagorna inordnas i en sakral rättshjälpsinstitution. Framförallt tycks mig Beyerlin inte ha förklarat den i psalmerna så framträdande räddningsvissheten. Då allt tyder på, att initiativet till ett sakralrättsligt förfarande antingen låg hos den anklagade, som ålade den anklagade att fria sig genom reningsed, eller hos den lokala domsinstitutionen, kan den för psalmerna karakteristiska värderingen av Jahves dom som ett rättsförlopp, som ej hotade den anklagade utan uteslutande tjänade till hans räddning, inte restlöst förklaras genom det sakrala rättsförfarandet. Däremot förklaras domen över båda parter, frisägande och straffande, av de texter, som förutsätter att både den anklagade och den anklagade ställdes inför sakral rätt (Deut. 19,16—20, 17,8—13). Å andra sidan blir de ambivalenta domsutsagorna oförklarade, om man utgår från det också belagda fallet, att initiativet till rättsprocessen låg hos den anklagade. Beyerlins anförande av en Elefantinepapyrus, enligt vilken den anklagades reningsed måste åtföljas av en förklaring av den anklagande att avstå från vidare åtgärder mot den anklagade, tycks här inte äga bevisvärde. Däremot kan denna papyrustext vara ägnad att belysa skyddsmotivets plats i det sakral-rättsliga förfarandet. Förf. antar, att dess funktion var att uttrycka det heliga områdets okränkbarhet genom att ge ett temporärt skydd åt den anklagade under själva processförfarandet. Därför avvisar förf. begreppet asylinstitution och föreslår i stället termen "tempelskydd".

I undersökningens sista del kommenterar Beyerlin de 11 psalmer undersökningen omfattar och söker i detalj belägga sin tes om en sakral rättshjälpsinstitution i materialet. Psalmernas funktion blir misstänkt likartad: nästan alla står "i spänningsbågen mellan tempelskydd och gudsdom" (sid. 80 o.o.). Utsagorna om skydd och tillflykt hos Jahve tolkas som gällande ett "tempelskydd", ett provisoriskt

rättskydd, givet vid rättsprocessens början, som också skulle varit förbundet med en preliminär prövning av den anklagade. Med denna teori kan Beyerlin förklara några fall av de notoriskt svårförklarliga tempusväxlingarna i psalmerna, växlingen mellan perfekta (skyddsutsagor) och imperfekta (den stundande gudsdomen) resp. imperativer (uppmaningar till domsavgörande) och avvisa den ofta förekommande tolkningen av perfekta som uttryck för en absolut visshet, gällande framtiden. Vidare förklaras därigenom den i psalmerna vanliga Gattungsblandningen, som alltsedan Gunkel oftast ansetts vara ett tecken på lösgörande från en ursprunglig Sitz im Leben. Den ses nu som beroende just av psalmernas funktion: elementen av lovprisning, toda, och av rättsdoxologi har exempelvis haft till syfte att vara "heils-gegenwärtigend" och vill liksom imperativerna, riktade till Jahve, provocera fram en snar och viss dom. Mot bakgrund av sina textanalyser riktar Beyerlin en kritik mot Gattungsbegreppet i dess vanliga användning, som ej kan ge uttryck åt mångfalden och variationsmöjligheterna i psalmernas former. Framförallt avvisas beteckningen "klagopsalm" för den undersökta gruppen, där alla element av klagan saknas, och i stället föreslår förf. som överordnad Gattungsbeteckning antingen "Bittgebet" (i anslutning till bl.a. C. Westermann) eller "Gerichtsappellation". — Genomgången av psalmerna innehåller en mängd intressanta iakttagelser och uppslag, även om den tillämpade tesen ibland tycks ligga som ett alltför hårt band över tolkningen. Så sker t.ex. vid utläggningen av den 23:e psalmen, vars funktion helt ses som en variation av en lovprisning, toda, efter avslutat rättsförfarande och som i tolkningen helt berövas de drag av spiritualiserande, sublim kultmystik, härrörande från levitiska kretsar, som v. Rad lärt oss se i den.

Beyerlins undersökning är stramt metodiskt genomförd och kastar nytt ljus över många kontroversiella psalmställen. Även om man inte är helt övertygad om den grundläggande tesens bärkraft engageras man av slutenheten i tolkningen och inte minst av den diskussion om det traditionella Gattungsbegreppet, i vilken boken mynnar ut.

Sven Samuelsson

CHRISTOPH BURGER: *Jesus als Davidsohn. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung.* FRLANT, 98. 185 sid. Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1970.

Föreliggande arbete är en doktorsavhandling som antagits sommaren 1968 av den evangelisk-teologiska fakulteten vid universitetet i Tübingen. Den ingår i den kända serien 'Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments', som utges av E. Käsemann och E. Würthwein.

Den direkta anledningen till denna undersökning är tanken att redan de nytestamentliga skrifterna divergerar i talet om Jesu davidssonskap i det att motivet betonas olika i NT. I striden om titeln har ett historiskt berättigande ägnade man emellertid ringa uppmärksamhet åt den teologiska betydelse som den har i de nytestamentliga skrifterna (s. 12 f.).

Författaren avser därför inte "att ånyo behandla det historiska problemet med Jesu davidiska härstamning, utan vill med sin studie undersöka motivet 'Jesu davidssonkap' och teckna dess traditionshistoria inom den äldsta kristendomen" (s. 15).

Problemställningen påträffas först i ett föredrag av Wrede med titeln 'Jesus als Davidssohn' vilket publicerades 1907 i 'Vorträge und Studien'. Det var emellertid bara E. Lohmeyer (1945) och F. Hahn (1963) som tog upp den traditionshistoriska aspekten utförligare. Då den sistnämnde är den förste som genomfört den traditionshistoriska metoden konsekvent, utgör Burgers undersökning en kritisk uppgörelse med Hahns teser (s. 14).

Författaren behandlar i tur och ordning den judiska bakgrunden, davidsättlingen i kristna bekännelseformler, 'Davids son' i de synoptiska evangelierna samt den davidiske Messias hos Johannes och i Uppenbarelseboken. I slutkapitlet 'Jesus als Davidssohn. Genesis und Metamorphosen einer Überlieferung' skisseras en bild av det traditionshistoriska förloppet sådant det enligt författaren synes föreligga i "de dokument och traditioner som finns bevarade" (s. 9). Detta kapitel sammanfattar inte bara allt vad förf. åstadkommit utan innehåller också några reflexioner över resultatet. Annars har varje kapitel sin egen sammanfattning, vilket läsaren uppskattar.

Slutsatsen blir med viss modifikation, att davidssonstiteln i den tidiga kristna församlingen utgjorde en 'höghetsutsaga', som ju mer Guds-sonstiteln träder i förgrunden avtar i betydelse tills den bara uppfattas som en rent biografisk utsaga och så småningom vinner en ny kristologisk mening och hos Ignatius används som beteckning för "die irdische Niedrigkeit des ewigen Gottessohnes" (s. 41). Med hjälp av denna beteckning bekämpar Ignatius doketiska

irrläror och understryker därmed inkarnationens verklighet.

Mera i detalj ser den traditionshistoriska utvecklingen enligt Burger ut på följande sätt.

För *Paulus* är Kristus den uppståndne och upphöjde Messias, vars davidiska härstamning är ett judiskt postulat. Rom. 1: 3 f. tillskriver Burger sålunda med Hahn och Vielhauer (mot Kramer) den hellenistiska judekristendomen (s. 29 f.). När det gäller bekännelseformler konstaterar Burger vidare att 'Davids son', utom i 2 Tim. 2: 8, bara förekommer tillsammans med Guds-sonstiteln. Utvecklingen synes här vara sådan att den judiska davidssonstiteln när den konfronteras med den hellenistiska Guds-sonstiteln uppenbarligen förlorar i vikt (s. 168). Pauli framställning är färgad av pre-existenstanken, varför utsagan om Kristus som Davidsson kännetecknar Kristi tillstånd i 'förnedringen'.

För *Markus* är pre-existenstanken främmande. Han företräder motivet "Guds-son genom adoption" (s. 168). Evangelisten delar dock den hellen.-judekristna kyrkans bekännelse: "Jesus var Davids son som blivit insatt som Guds-son" (s. 70). Hos Mk påträffas ingen äldre tradition om Jesu davidssonkap; stridssamtalet om 'Messias davidssonkap' (Mk 12: 35—37) har denne missförstått. Ursprungligen var detta tänkt som en polemik mot postulatet att Messias måste vara Davids son. "Traditionen tycks härröra från en församling, som inte kunde säga om sin Herre, att han var ättling till David" (s. 71). Hos Markus blir Davids son också den som gör under, en tanke som Matteus senare kommer att vidareutveckla.

Matteus övertar i stort sett Markus' messiasföreställning om Jesus som davidsson. Perikopen om davidssonfrågan (Mt 22: 42—45) har inte längre sin kärnpunkt i "förkastandet av titeln, utan i att denna överbjudes". "Jesus är inte enbart Davids son, han är fastmer den Kyrios, som kyrkan tillbeder" (s. 171). Matteus är inte längre som Markus 'ledd' av den förpaulinska bekännelsen i Rom. 1: 3 f. utan företräder en mera utvecklad kristologi (s. 91). Nytt hos Matteus är "det stereotypa draget av fariséernas motstånd". Överskriften i Mt 1: 1 gäller enligt B. bara genealogin, υἱοῦ Δαυὶδ är en redaktionell notis, liksom beteckningen av Josef som Davids son i Mt. 1: 20. Den som utarbetat 'släkttavlan' var egentligen inte intresserad av Jesu härstamning från David, utan från Abraham (jfr Vielhauer). "I Jesus finner den historia sitt mål, som tog sin utgångspunkt i Abraham" (s. 102). Enligt Burger övertog

Matteus denna genealogi bara därför att han fann davidssonsbeteckningen i den. Detta, för hans kristologi så viktiga faktum, underströk han ytterligare genom tillägget 'Davidsson' efter namnet Jesus Kristus i inledningen. Burger vänder sig här mot F. Hahn, som räknade genealogin till den äldsta traditionen beträffande Jesu davidssonskap, en tradition som tillkom i den tidiga palestinska kyrkan.

Även för *Lukas* var Jesus en davidsättling. Även han följer Markus, och det är bara i Lk. 3: 23—38 som han oavhängig av Markus tar upp davidssonsfrågan och det s.k. 'stamträdet', vilket där är en jude-kristen konstruktion. Lukas är ännu mera mån om att stärka Jesu ställning som Davids son mot politiskt missbruk. Traditionen utvecklas ännu ett steg längre: Lukas åberopar profetian, "för att bevisa den upphöjdes ställning" (s. 174). Här framträder skillnaden från Paulus markant: Hos Paulus blir davidssonbeteckningen ett kännetecken 'på förnedring', medan Lukas upphöjer Davids son till Guds son. Enligt Lukas tillkommer Jesus 'värdighet' p.g.a. hans härstamning från David, "vilken predestinerar honom till att bli arvinge till tronen på Guds högra sida samt βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου" (Lk. 19: 38). Insättandet i detta kungaherravälde följer på uppväckandet från de döda" (s. 127).

För *Apq.* gäller: "Jesu uppväckelse och upphöjelse uppfattas som en davidsättlings intronisation som Guds son och Kyrios" (s. 152).

För den *johanneiska* kristologin är titeln Davids son inte relevant och i Joh. 7: 42 tycks evangelisten även polemisera mot denna titel.

Mot F. Hahn hävdar sedan Burger att apokalypsens davidiska anspelningar inte kan räknas till den äldsta traditionen om Jesus som Davids son. Apokalyptikern Johannes delar med synoptikerna övertygelsen om Jesu davidiska härkomst och tecknar med hjälp av apokalyptiska symboler Jesus som den av Gud upphöjde daviden, som bildar grunden till hoppet om en ny och stor framtid.

Polemik mot föreställningen om Jesus som Davids son finns således i Mk. 12: 35—37, Joh. 7: 42, men ännu skarpare i Barnabas 12: 10 f., där Kristi davidiska härkomst brännmärks som irrlära, samt slutligen i Ps. Clem. 18: 3, där det judiska och kristna postulatet om Messias' davidssonskap utspelas mot Kristi Gudssonskap (s. 176).

När det gäller Davidssonstiteln, sker förvandlingarna övervägande genom redaktörerna och inte genom någon dunkel anonymitet. Den traditionshistoriska undersökningen blir därför

mer redaktionshistorisk (s. 177).

Davidssonsföreställningen används därmed ovanligt differentierat. "Den tjänar som uttryck för inkarnationstanken" (Paulus och Ignatius), "liksom Kristi upphöjelse" (Lukas), "den karakteriserar det jordiskas höghet" (Mt. och Mk.) "liksom det kommandes" (Uppenb.) "och används till sist men inte minst som en motsats till den johanneiska Kristus-föreställningen" (s. 178).

Var har traditionen om Davidssonstanken sin 'Sitz im Leben'? Burger säger (s. 177) att det äldsta belägget är en bekännelse av hellenistiska judekristna, där förbindelsen med Guds-sönsbegreppet redan föreligger, som i fortsättningen spelar en så stor roll. "De judiska messiasförväntningarna och det kristna påståendet om dess fullbordan", dvs. bekännelsen, att Jesus är den väntade Messias, "bildar den kontext, för vilken ett påstående om en sådan härkomst var teologiskt meningsfull" (s. 177). Det faktum, att just 'bekännelsen' och inte berättelsen står i början av denna växlingsrika traditionshistoria kunde t.o.m. tydas så, att Jesus inte blev Davids son genom sin börd, utan p.g.a. påsken och församlingens trosbekännelse" (s. 178).

Burger uttrycker sitt resultat i mycket försiktiga ordalag, men slutsatsen i hela hans undersökning kan egentligen bara bli: Jesus själv såg sig inte som en ättling till David; det är först den urkristna församlingen (hell. judekristna) som betecknar Jesus på detta sätt, dels utifrån sin uppståndelsetro, dels p.g.a. att den applicerade judiska messiasförväntningar på Jesus. Resuméén av denna undersökning mynnar ut i utsagan, "att det i hela evangelietoffet inte finns någon tradition med temat davidsson som med säkerhet kan föras tillbaka på Jesus själv. . . . De nytestamentliga stamträden bygger i de avgörande partierna i alla fall inte på palestinsisk familietradition" (s. 165). Varken i talkällan, eller i Matteus', eller Lukas' särgods, uppträder Jesus som Davids son. Även Ebioniterna ignorerar detta moment!

Det som väcker misstro mot denna 'traditions-historia' är att den tycks förutsätta ett flertal hypoteser och formhistoriska premisser, som gör att man inte kan instämma i författarens detaljanalys och de slutsatser som dras därur. Burger läser vidare gärna in en historiserande tendens i Matteus och Lukas. Han förebrår andra deras förutfattade meningar, men — är det ett bevis för att man inte också själv kan vara avhängig av vissa idéer? (Jfr s. 56 o. 58.)

Generaliseringar hjälper inte exegetiken vidare, t.ex.: "Matteus förråder sin bristande kunskap om den judiska föreställning angående den davidiske Messias, i det att han nästan villkorslöst följer sin sagesman och godtroget vidareutvecklar just dessa drag, vilka först Markus hade berikat traditionen med . . ." (s. 169 f.). Hur man kan hävda något sådant sedan man läst A. Suhls artikel om Davids son i Mt.-ev. (ZNW), överraskar verkligen. Om någon av de tre synoptikerna hade kännedom om judiska föreställningar, så var det den man som huvudsakligen står bakom materialet i Matteusevangeliet. En mera omfattande tillämpning av redaktionshistoriska resultat hade här, liksom i hela avhandlingen, varit på sin plats.

Resonemanget i anslutning till Mk. 12: 35—37 är ett typiskt exempel på hypotetiskt tänkande. Enligt Burger har Markus övertagit denna perikop, men missuppfattat den. Markus har så att säga redan förlorat förståelsen för dess ursprungliga mening. Man måste här fråga sig: När var detta och vem står traditionen närmast? Markus eller Burger, som nu efter 1900 år och med hjälp av Barnabasbrevet (!) kommer fram till följande tolkning: den kristna församlingen (man får själv gissa vilken?) diskuterade denna stridsfråga och avvisade Jesu davidssonskap (s. 58). Är denna slutsats inte långsökt? Burger själv hävdar ju att beaktelsen till Jesu davidssonskap hade fått vid spridning i den tidiga kristna kyrkan, den fanns i hellen.-judekristna församlingar före Paulus, som övertog den i Rom. 1: 3 f. och den kan sålunda antagas vara *känd i Rom* (s. 41 och 61). Såvida traditionen om att Mk.-evangeliet tillkom i Rom har något egenvärde, skulle man också förvänta sig att Markus övertagit traditioner i denna riktning. Sannolikare vore med denna bakgrund att uppfatta denna text så som Markus gjorde (el. Matteus: som en haggadah-fråga — se D. Daube och J. Jeremias).

Man undrar överhuvudtaget vilken bild av evangelisten Burger har som grund för sin framställning. Boken förmedlar genomgående intrycket att evangelisternas arbete med såväl den muntliga som skriftliga traditionen underskattas till förmån för andra okända traditionsbärare, som t.ex. en kreativ församling. Typiskt för detta synsätt är argumentationen i anslutning till genealogin hos Matteus. Den var ursprungligen enligt Burger ett kortfattat 'Abriss' ur Israels historia (s. 99, jfr s. 171: *Abriss der Heilsgeschichte*) och författades av en okänd kristen LXX-läsare; men kunde evangelisten inte själv ha varit en LXX-läsare och åstad-

kommit denna typiska 'frälsningshistoria' som har sitt ursprung hos stamfadern Abraham?

Exegesen av Joh. 7: 42 övertygar inte heller. Att ta denna text som indicium på att Johannes polemiserar mot Jesu davidssonskap är ett långt steg in i hypotesernas värld. Varför skulle evangelisten identifiera sig med just den tredje och minsta gruppen av dessa olika ställningstaganden? Man bör nog beakta Johannesevangeliets uppgifter i avsnittet från 7: 40—43, det är *många* av folket som håller Jesus för 'profeten', det är sedan *andra* som säger: Han är Messias, och '*några*' sade: Icke kommer väl Messias från Galiléen? Beaktansvärt i detta sammanhang är vidare att Johannes här lämnar en pregnantare uppgift än Lukas 2: 4, när han låter denna tredje grupp säga, att Messias skall komma ur Davids säd och *från Bethlehem, den stad där David var*. Kan man inte uppfatta Lk. 2: 4 på samma sätt? Uttrycket 'till Davids stad, som kallas Bethlehem' behöver inte alls konkurrera med Jerusalem (vilket Burger vill att uttrycket skall göra) och kan knappast göra det enligt Lukas, ty för honom står ju Jerusalem i centrum av hela hans framställning. Bethlehem kallas för Davids stad därför att Davids släkt sägs komma därifrån och 'som kallas Bethlehem' kan uppfattas som en närmare bestämning för vilken 'stad' det här är fråga om.

Även om man inte kan instämma i D. M. Hays antagande att Burgers arbete förmodligen kommer att bli ett standardverk över ämnet i fråga, så utgör dock det framlagda materialet en lämplig utgångspunkt för vidare diskussioner. En stilla förhoppning är bara att denna diskussion föres med mindre hypotetiska premisser som grundval och att det tas mera hänsyn till redaktionshistoriska aspekter.

Walter G. Übelacker

JOHN NOME: *Kritisk forskerholdning i etikk och religionsfilosofi*. 137 s. Universitetsforlaget, Oslo m.fl. 1970.

John Nomes bok *Kritisk forskerholdning i etikk och religionsfilosofi* innehåller avslutningsvis en bibliografi över hans författarskap. Bibliografin presenterar en imponerande rad av böcker och artiklar från 1933 till 1970 om ämnen som konst, etik och filosofi och dessas relation till teologi och kristen tro. Några av dessa artiklar har Nome samlat i den här anmälda lilla boken.

I den inledande artikeln — Den etiske kategori i kulturfilosofisk perspektiv med særlig hensyn

til det estetiske – framhåller Nome bland annat filosofins klassiska uppgift att sprida ljus över allmänmänskliga fenomen. Till dessa hör konsten och de estetiska upplevelsena. På senare år har inte så sällan sagts, att konsten har att rikta våra ögon på verkligheten och binda oss vid denna. Nome stimulerar läsaren att uttrycka detta angelägna ärende hos konsten på ett mindre knutet sätt: Konsten har en frigörande uppgift. Den befriar oss från en trivialiserande och förslavande bundenhet vid det faktiska och öppnar våra sinnen för tillvarons – kanske hittills obeaktade och orealiserade – möjligheter.

I Filosofisk etik som kritisk disciplin bestäms filosofiens uppgift att bedriva vad Nome gärna kallar axiom-kritik. Denna syftar till att påvisa och närmare beskriva de yttersta förutsättningarna i olika moraliska övertygelser och etiska helhetstolkningar av tillvaron. Varje hållning inom detta fält motsvaras nämligen enligt Nome av en grundläggande metafysisk-ontologisk position, som det gäller att frilägga.

I detta perspektiv blir det inte någon motsatsställning mellan filosofisk och teologisk etik. Den senare har att på den kristna trons grund bygga upp en materiaetik. Den förra har inte att själv utveckla en eventuellt konkurrerande materiaetik utan i stället klargöra den teologiska etikens grundvalar, dess axiom. Det kritiska i den forskarhållning, som redan bokens titel lyfter fram, består sålunda inte i en allt nedbrytande skepsis utan i stället i en inriktning på att sprida ljus över och klarhet angående innehållet i de överallt påvisbara s.k. trospositionerna.

En central uppgift i boken liksom enligt Nome i hela hans verksamhet inte minst under senare år är just att visa på och undersöka sådana grundläggande axiomatiska trospositioner. Det sker här bland annat genom analys av historieforskningens problem och metod inom den s.k. liberalteologien. De icke-klassiskt kristna elementen i denna kan enligt Nome egentligen avslöjas först då man når ned till de ofta outtalade förutsättningarna, som i många fall är mera besläktade med en viss filosofisk traditions än med den klassiskt kyrkliga traditionens axiom. Det finns emellertid här enligt Nome endast två vägar att gå: ”enten vidare frem ad den liberale linje til en radikal og relativistisk religionshistorisk sideordning av religionene, eller tilbage til den kirkelige tradisjons tolkning av de sentrale momenter i kristendommens tilblivelseshistorie som uttrykk for en særegen guddommelig åpenbaring”. – Vilken

väg Nome valt att gå är inte svårt att bli klar över.

Och så en fråga, som jag inte funnit ett helt entydigt svar på: Låter sig då enligt Nome inte heller hans egna axiom som kristen etiker och religionsfilosof stödjas med enligt hans egen mening allmängiltigt allmänmänskligt argument? Skulle inte en religionsfilosofi, för vilken den antydda argumenteringsmöjligheten framstod som uttalat utesluten, realiter bidra till att allvaret av den kristnes övertygelse om att hans s.k. trostolkning av den givna mänskliga tillvaron rymmer i vanlig mening giltiga och sanna metafysiska och ontologiska element? Och skulle en sådan religionsfilosofi då inte bli en förhållande till den kristna tron i detta avseende nedbrytande i stället för ljusbringande kritisk verksamhet?

Nomes framställning präglas genomgående av en moderat konservativ hållning både i fråga om den kyrkliga och den allmänskulturella traditionen parad med en imponerande öppenhet för samtidens problem och fenomen. Den gedigna sakkunskapen vad gäller de behandlade ämnena och det både aktuellt och historiskt är självklar.

Lars-Olle Armgard

REGNÉLL, HANS (ed.): *Readings in Analytical Philosophy*, Läromedelsförlagen, Stockholm 1971.

Teologin hör till de discipliner, som sysslar med material av så undanlidande och svårhanterlig art, att de metodiska greppen aldrig blir självklara. Därför kan en uppsatssamling som denna *Readings in analytical philosophy* vara av intresse även för teologin.

Många uppsatser i samlingen är smått klassiska som Quine: *On what there is* och Hempel & Oppenheim: *The logic of explanation*. Bortsett från två uppsatser av svenska författare (Marc-Wogau och Wedberg) är samtliga texter tillkomna under 40-talet eller tidigare delen av 50-talet och representerar analytisk filosofi i olika tappningar. Utgivaren framhåller i förordet att analytisk filosofi inte kan betraktas som mera ”vetenskaplig” än annan filosofi. Däremot är den mera odogmatisk och kan inte betraktas som någon skolbildning. Naturligtvis upplever man skillnaderna starkare inom den tradition, som man själv står i, men tendenserna till uppsplittring av den analytiska strömningen inom filosofin har snarast förstärkts

under senare tid, som är något sparsamt företrädd i samlingen.

Ontologiska frågors karaktär behandlas bl.a. av Carnap i uppsatsen *Empiricism, semantics and ontology*, där han också diskuterar förhållandet mellan val av "linguistic framework" och val inom en sådan ram. Metodiska ramfrågor och mera innehållsliga frågor vill han skilja på ett sätt, som Wedberg kritiserar mycket närgånget.

Tolkning av idéhistoriska texter får vi ett smakprov på då Marc-Wogau diskuterar *The Cartesian doubt and the 'Cogito, ergo sum'*. Aspelin delar med sig av mera allmänt formulerade lärdomar i *On the interpretation of philosophical texts*.

Varför man ägnar sig åt filosofi vill Smart förklara i *Metaphysics, logic and theology*. Det kan bero på den intellektuella glädjen i analysleken men lika ofta på en önskan att belysa de metafysiska problem, som känns viktiga. Smart kallar sådana problem ideologiska. Filosofin är för honom ett klargörande av språkets logik, av dess funktion och den belyser eller undanröjer de metafysiska problemen. Detta sätt är också det enda möjliga att angripa sådana problem. Skenbart handlar metafysiska satser om världen men detta sken uppkommer genom en felfunktion hos språket.

Viljan att dra en gräns mellan världen och språket har karakteriserat mycket av analytisk filosofi. Under en tid kallades varannan skrift i denna tradition "The language of ...". Mycket kan sägas om t.ex. moraliskt språk, politiskt språk eller religiöst språk men man kommer till en gräns där analysen kräver ett val av förutsättningar, som inte är enbart av språkvetenskaplig art. Överskrides den gränsen, vilket stundom och med rätta göres även av analytiska filosofer, är uttrycket "The language of ..." mera riskabelt än en pleonasm.

Bo Hanson

H. G. HUBBELING: *Language, logic and criterion. A defence of non-positivistic logical empiricism. Born N. V., Amsterdam 1971. Pris \$8.50.*

Hubbelings bok dryftar centrala frågor för vår intellektuella hållning i religiösa sammanhang, såsom gudskunskapens problem och de religiösa uttryckens förståelighet och tolkning. Politisk argumentation berörs också. Titeln på denna skrift kan ge ett intryck av innehållet

är helt av metodisk art. Så är inte fallet. De språk, logiker och kriterier som behandlas är sådana som är användbara vid en intellektuell belysning av religiösa problem.

H. förenar två ambitioner som sällan möter hos samme författare: strävan att arbeta exakt med bl.a. moderna filosofiska hjälpmedel samt viljan att säga något materiellt i moraliska och ideologiska frågor.

H. tänker sig att alla problem hör hemma i något språkspel, som är bestämt genom dess härledningsregler och postulat, dvs. utgångspunkter för prövning av giltighet. Genom alternativa logiker (klassisk, intuitionistisk, modal av olika slag osv.) samt genom olika slag av erfarenhetsmässig utgångspunkt — fixerad i postulat — (vardaglig, experimentell, mystisk, etisk osv.) uppstår olika språkspel. Dessa kan alla relateras till ett grundläggande språkspel med klassisk logik och vardaglig samt human- och naturvetenskaplig erfarenhetsbas. De övriga spelen är utvidgningar eller inskränkningar i förhållande till detta. Vad som äger giltighet i ett system kan kanske inte ens uttryckas i ett annat. Genom att räkna med många skilda spel kan man enligt H. ta problem, som annars upplevs som skenproblem, på allvar samtidigt som de exakta metoderna ger lösningsmöjligheter.

Genom att definiera språkspel såväl genom regler för vokabulär som genom postulat och härledningsregler hade författaren kunnat låta ett språkspel vara fylligt i sina uttrycksmöjligheter men mer eller mindre sparsamt i fråga om vad som accepteras som giltigt i spelet.

Författaren utvecklar en modal och en deontisk logik att användas vid diskussion av de problem som senare tas upp, bl.a. gudsbevis. Dessa logiker är dock så märkliga att recensenten tvekar om det är framställningen och kommentarerna som är alltför knapphändiga. Vad som framför allt förvånar är författarens sätt att relatera sådana modala begrepp som 'nödvändigt' och 'möjligt' till deontiska begrepp 'obligatoriskt' och 'förbjudet'. Enligt författarens matriser gäller att om p är kontingent, så är p obligatoriskt. När p är nödvändigt (och även när omöjligt) gäller att p varken är obligatoriskt eller förbjudet, varken tillåtet eller inte tillåtet (s. 62 f). Detta senare innebär att det inte är logiskt giltigt att det antingen är tillåtet att p eller att det inte är tillåtet att p.

På andra punkter är användningen av logisk formalism slarvig. Den (vanliga?) predikatlogiska existensoperatören tolkas t.ex. som: "There is an x of which we can say that" (s. 90).

H:s diskussion av kosmologiska gudsbevis präglas också av en löslig relation mellan formel och tolkning som framgår av följande. "The necessary condition for all possible worlds is sought and not only for this world, for the premise is 'L(Mp → q)' and not only 'Mp → q'." (S. 99.) Det som sägs om tolkningen av p och q inskränker sig till: "Here we interpret p as referring to the world as a whole. It can of course also be some wordly state of affairs." (S. 101.) Att ge en modallogiskt giltig härledning av en formel med viss anknytning till gudsbevis, ontologiska eller kosmologiska, är naturligtvis möjligt. Problemet är att om man vill ge formeln en sådan tolkning att slutsatsen blir teistiskt relevant, så tvingas man i konsekvensens namn till tolkningar av premissformlerna som gör dessa ytterst tvivelaktiga.

Även inför bokens mera otekniska resonemang är det svårt att undgå ett intryck av att författaren inte är fri från apologetiska ambitioner. Att kristendomen åtminstone i princip är den bästa religionen visas t.ex. med följande kriterium: "What set of concepts shows the most inspiring power? By power we must not only understand the power shown in the actions of the believers, but also and primarily in the actions of the object of faith, i.e. God. Now, nowhere does God show such a power as in biblical revelation, because, as far as I know, nowhere is such a combination of grace and justice, of love and righteousness, of Gods transcendence and nearness to man shown as in the Bible." (S. 107.)

Hubbeling är dock intressant som symptom på den tendens till brobyggande mellan olika idétraditioner och metoder som är så påtaglig nu.

Bo Hanson

WALTER HOUSTON CLARK: *Chemical Ecstasy, Psychedelic Drugs and Religion*. 179 sid. Sheed and Ward, New York 1969. (I översättning: *Chemische Ekstase, Drogen und Religion. Mit einer Einführung von Wilhelm Josef Revers*. 184 sid. Otto Müller Verlag, Salzburg 1971.)

Under två decennier har vetenskaplig forskning med psykedeliska droger bedrivits vid skilda lärosäten i USA och Europa. Fastän endast stadd i sitt begynnelsestadium har denna forskning redan nått synnerligen intressanta och på vissa punkter direkt häpnadsväckande resultat med betydelse för bl.a. psykiatri och religions-

psykologin. Från mitten av sextio-talet har också framlagts en betydlig mängd undersökningsresultat baserade på experimentell användning av psykedeliska droger. Denna litteratur — mer än tusen arbeten — är emellertid så gott som helt otillgänglig på nordiska bibliotek och därför också i stor utsträckning okänd för en bredare akademisk läsekrets. Några få böcker har visserligen funnits och finns att tillgå i boklådorna, t.ex. *LSD: The Consciousness-Expanding Drug*, 1964 (en samling uppsatser av olika forskare och med en introduktion av den välkände Timothy Leary) och den till danska översatta *Den psykedeliske oplevelse efter den tibetanske dødebog*, 1970, av T. Leary, R. Metzner och R. Alpert, men dessa arbeten kräver egentligen en viss inblick i den tidigare drogforskningen för att de skall på ett tillfredsställande sätt kunna orientera läsaren om den problematik och de rön, som denna forskning bringat i dagen.

Den moderna psykedeliska drogforskningens historia — man kan även tala om en äldre "drogforskningshistoria" i samband med rus och religion i de olika religionssystemen, där t.ex., för att blott nämna ett fall, vissa indianstammars bruk av meskalin, en LSD-liknande drog utvunnen ur en kaktusart, peyote, har tjänat som ett kultmedel på grund av dess hallucinogena effekt — denna moderna forskningshistoria har framvisat en mängd metoder vid användning av psykedeliska droger och även varierande uppfattningar av resultaten. En av världens idag ledande forskare på området, den i USA verksamme psykiatern Stanislav Grof, talar om olika forskningsvågor inom den blott tjugoåriga drogforskningen.

Först kom den frapperande uppgiften på 50-talet att LSD experimentellt kunde alstra en psykotyp, som kunde bidra till ökad förståelse av schizofreni. Då det emellertid stod klart att denna uppgift framlagts förhastat, lämnades av en del forskare entusiastiska rapporter om möjligheten att använda LSD såsom ett hjälpmedel inom psykioterapi vid behandling av alkoholism och andra psykiska sjukdomar. En hel del internationella konferenser har bekräftat sanningen i de första rapporterna, och handlingarna från dessa konferenser finns tryckta och publicerade. Under 1960-talet har den psykedeliska drogforskningen framskridit med stora steg. Man har arbetat på att pröva effektiviteten och säkerheten hos de psykedeliska drogerna vid behandling av skilda former av mentalsjukdomar, huvudsakligen alkoholism. Här må hänvisas till de samlade handlingarna

från den sista stora internationella konferensen om LSD och psykoterapi. Abramson, H. E. (utgivare), *Use of LSD in Psychotherapy and Alcoholism*, New York 1967, vilken bok, med trettiosex publicerade föreläsningar till ett omfång av nära 700 sidor och med mängder av referenser, av Grof anses utgöra en helt utmärkt översikt över denna del av forskningsfältet.

De resultat man nått med drogforskning förtjänar all uppmärksamhet. Med hel eller delvis bestående verkan — i viss utsträckning beroende på uppföljningen av experimenten — kan en människas personlighet genomgå en förändring med t.ex. den följden att alkoholism övervinnes. Det är vidare möjligt att med tre-fyra drogupplevelser hjälpa en cancerpatient till avsevärd lindring från smärta och depression under en period av nära två år. Det är också möjligt att med psykedeliska droger frammana en religiös upplevelse, vilken för den upplevande individen kan bli till så avgörande betydelse, att upplevelsen — liksom W. James' exempel om "sudden conversion" — verkar en helt förändrad och därefter bestående totalrektion på tillvaron.

I detta sammanhang påpekar Grof att psykedeliska droger utgör en speciell klass av psyko-farmaka, som ej får förväxlas med rogivande medel, med stimulantia (t.ex. amfetamin), med antipsykotiska medel eller med narkotika (t.ex. opium). Psykedeliska droger (t.ex. LSD, meskalin, psilocybin), är — enligt hans mening — i motsats till egentliga narkotikapreparat inte fysiskt vanebildande och medför helt andra psykologiska upplevelser än andra grupper av droger. Här skiljer man på fem huvudarter av potentiella psykedeliska drogupplevelser, redovisade t.ex. av Pahnke, W. N., *LSD and religious experience*, in Leaf, R., Debold, R., (eds): *LSD, Man and Society*, 1967: 1. Den psykotiska psykedeliska upplevelsen, laddad med fruktan ända till panik, vidare karakteriserad av paranoida föreställningar, depressioner, samvetsqual m.m. 2. Den kognitiva psykedeliska upplevelsen, kännetecknad av dominerande ljusa tankar. Individen ser sina problem ur hittills okänt perspektiv. 3. Den estetiska psykedeliska upplevelsen, karakteriserad av intensifiering av alla sensoriska modaliteter. Ljud kan bli "synliga", blommor och stenar visar påtagliga livstecken, fantastiska scenerier framträder etc. 4. Den psykodynamiska psykedeliska upplevelsen, karakteriserad av ett dramatiskt förande till medvetandesplanet av ting, som tidigare varit, med psykoanalytiskt språkbruk, o- eller

förmedvetet. 5. Den femte typen av psykedelisk upplevelse har benämnts på olika sätt: psykedelisk topp (peak), kosmisk, transcendent eller mystisk.

Den psykedeliska drogforskningen har, som ovan antytts, ej endast visat nya vägar inom psykiatrin. Också t.ex. för religionspsykologin har nya forskningsperspektiv plötsligt framträtt. En religionspsykolog, som tidigt insåg detta, är den amerikanske forskaren W. H. Clark. Mellan 1961 och 1969, utgivningsåret för *Chemical Ecstasy, Psychedelic Drugs and Religion*, studerade han oavbrutet, tillsammans med andra forskare, på experimentell väg framkallade upplevelser genom bruk av psykedeliska droger. Hans undersökningar av religiösa upplevelser är synnerligen intressanta och kan näppeligen lämna någon läsare oberörd.

Clark inleder sitt arbete med en uppgörelse med de många kritiker, som, genom en överbetoning av enbart farorna med drogexperimenten, visar den största motvilja mot denna typ av forskning. Kritiken gäller i första hand drogupplevelsernas skiftande och oförutsägbara karaktär. Naturligtvis förnekar ej Clark det berättigade i denna kritik, och han tillägger även, att individernas reaktioner på drogerna är "as unpredictable as human nature in its manifold complexities, both conscious and unconscious". (Här kan man dra sig till minnes Aldous Huxleys besvikelser över meskalinets oförutsägbara verkningar. Han hade väntat att bli förd in i en mystisk upplevelse av ett visst slag, men ernår någonting helt annat.) Med stor skärpa deklarerar Clark sin uppfattning: "There are dangers, but the warnings have largely come from those who have seldom, if ever, observed an administration from the beginning to end, have not followed up a random sample of psychedelic pilgrims and, above all, have never tried the drugs themselves. They have been content with scientific hearsay; they have refused to look through Galileo's telescope!"

De faror vid experimentell användning av psykedeliska droger som kan föreligga, blir genom noggrannaste kontroll före, under och efter "the sessions" förebyggda med säkra resultat som följd. S. Grof, som f.övr. under 1973 utger ett arbete med titeln *Agony and Ecstasy in Psychiatric Treatment: Theory and Practice of LSD Psychotherapy*, har utförligt beskrivit den noggrannhet och försiktighet som omger varje enskilt experiment, och han kan också framlägga resultat, som visar att mellan 1963 och -70 mer än 300 patienter blivit behandlade med LSD utan ett enda fall av långvarig psy-

kisk eller fysisk skada. I sin introduktion till den tyska utgåvan av Clarks bok, tar W. J. Revers (innehavare av lärostolen i psykologi i Salzburg) upp till behandling den kritik, som riktats mot Clark med avseende på hans liberala inställning till drogforskningen och dess möjligheter. Revers avfärdar kritikerna genom att visa och kategoriskt hävda, att de inte vet vad de talar om. Ett motangrepp mot den kliniske psykologen W. W. Lippert är belysande för den spänning som alltfört präglar debatten kring drogforskningen. Lippert vill, genom hänvisning till experiment med råttor, där uppgifterna visar, att LSD medför hjärnstörningar som resulterar i hallucinationer, varna för det rättfärdiggörande av drogbruk, som han menar Clarks bok är ett exempel på. Vidare vill han artskilja upplevelser framkallade genom droger från religiösa upplevelser, och han påpekar, att drogerna ej kan vara ett medel att vinna tillgång till Gud. Revers' svar avvisar Lipperts synpunkter och markerar därjämte en annan psykologisk forskningsinriktning: "Ist es so eo ipso klar, dass wir in Rattenexperimenten erfahren können, wie sich die Dinge im Innenleben des Menschen verhalten? Ist es so ganz gleichgültig, *wer* das ist, der LSD nimmt, und *warum* er das tut? Sind wir den Ratten ähnlich genug, um sie danach fragen zu können? Und steht es dann wirklich so bombenfest, dass religiöse Erklärung grundsätzlich nicht am Platz ist, wenn wir von Biochemie sprechen? — — — Und hat Clark wirklich behauptet, Gott werde durch Drogen verfügbar? Das ist er gewiss auf keinen Fall, und das lässt sich wahrscheinlich sogar beweisen."

För förståelsen av Clarks bok torde det vara oundgängligt att känna till den speciella händelse i drogforskningens historia, som sammanhänger med den ovan nämnde T. Learys vetenskapsutövningar vid Harvard och som på allvar utlöste kritiken mot den nya drogforskningen. Clark, som fick sitt intresse för denna forskning väckt just genom Leary och som äger god insikt i det händelseförlopp, som slutade med Learys avskedande från Harvard 1963, har ägnat saken ett särskilt avsnitt i sin bok ("The Harvard Incident").

1960, samma år som Leary erhöll en högre akademisk tjänst i klinisk psykologi vid Harvard, prövade han på sig själv effekten av den från gammal mexikansk kultur kända heliga svamp, som innehåller drogen psilocybin. Nästan omedelbart insåg han vad denna hallucinogen och senare även vad LSD kunde betyda för psykoterapi och religion. Hans bekantskap

med psilobycin innebar också för honom vad man kan kalla en omvändelse, och det är i ljuset härav som man har att betrakta de fortsatta händelserna vid Harvard. Learys hela intresse riktades nu mot de psykedeliska drogerna och dessas möjligheter att på ett skapande sätt förändra människonaturen samt de sanningar om det mänskliga psyket, till vilka drogerna kunde ge tillgång. Han blev nu i första hand ej vetenskapsman inom sitt fack, utan snarare mystiker, poet, religiös ledare och samhällskritiker. Många studenter sökte sig till hans undervisning och efterhand började han även med dessa utföra psykedeliska drogexperiment. Detta senare faktum samt det missionerande sätt, på vilket Leary vidareförde sina teorier om drogernas betydelse, blev upphovet till mycken kritik mot Harvard från studenternas föräldrar och från allmänheten. Att Harvard rykte plötsligt stod på spel är uppenbart. Den aktion, som universitetet nu vidtog för att få slut på Learys verksamhet, är på många punkter svåröverskådlig, men hela aktionen luktar på många punkter illa och — som Clark framhåller — dess "repercussions are not likely to be stilled during the present generation". Man hade svårt att fälla honom för hans experiment med drogerna. Då han är borta från universitetet på grund av en resa under pågående termin, till vilken bortvaro det råder delade meningar om huruvida han hade tillåtelse, beslutar universitetet emellertid, i hans frånvaro och utan att han på något sätt får möjlighet försvara sig, om hans avskedande — på grund av otillåten bortvaro under pågående termin! Clark vill söka undvika ett ställningstagande i frågan och han framlägger objektivt fakta i såväl universitetets som Learys agerande. Det bjuder dock Clark emot att stillatigande åhöra alla de invektiv, som riktats mot Leary. I brev till mig (av den 2/2 -72) skriver han: "Many say that the drugs have destroyed his (Leary's) mind. I spent 4 days at his home when preparing my book, and I can say, that this is utter nonsense. If anything his mind is keener than when he was at Harvard." Leary och många med honom ser universitetets aktion som ett allvarligt slag mot den akademiska friheten. I hans ivriga missionerande återfinner man en sats, sannolikt färgad av desillusioner om det etablerade universitetens väsendet: "Don't trust anyone over thirty!"

Harvarduniversitetets aktion mot Leary fick motsatt verkan mot vad man avsåg. Leary blev därigenom känd över hela världen. Det torde vara svårt och även oriktigt att studera den moderna drogforskningens utveckling utan kun-

skaper om Learys bidrag härtill. Clark visar detta tydligt i sin bok. En god inblick i Learys utveckling och teorier kan erhållas genom studium av — förutom ovan nämnda arbeten — *Interpersonal Diagnosis of Personality*, 1957 (skriven före hans omvändelse genom psilocybin), *The Religious Experience: Its Production and Interpretation*. *Psychedelic Review*, Vol. 1, 3, 1964 samt det välkända arbetet *High Priest*, 1968, där han inspirerande redovisar sin syn på drogernas betydelse.

Den kritik mot psykedelisk drogforskning, som således bl.a. Leary väckt, samt den kritik som helt visst var att vänta, när denna forskning sammankopplades med religiösa upplevelser, gjorde att Clark ej kunde räkna med medvind, då hans bok skulle komma ut. Han stod på visst sätt i samma belägenhet, som då James en gång hade att förmedla sina religionspsykologiska föreläsningar till ett i bestämt avseende fastlåst och skeptiskt auditorium. På samma sätt som James har dock Clark sökt lösa dessa svårigheter genom den pedagogiska metod, som innebär att man fångar läsekretsens intresse och avvärjar dess motvilja genom att driva framställningen så, att läsaren ständigt får möjlighet att känna igen sin samtid och i viss utsträckning sig själv, sitt tänkesätt och sina kunskaper, i det som författaren steg för steg för in honom i.

Clark börjar med att stipulera en religionsdefinition, där han med religion menar "the inner experience of the individual when he senses Ultimate Reality, particularly when this experience is confirmed by the attempts of the individual to harmonize his life with the Reality he senses". Utifrån denna bestämning vill Clark visa, att upplevelser framkallade genom psykedeliska droger och sådana upplevelser, som av religionshistorisk tradition hänförs till mystiken, företer på många punkter påfallande likheter. (Bland de föredrag S. Grof höll 1970 i samband med the Second Interdisciplinary Conference on Voluntary Control of Internal States finns ett, *Beyond Psychoanalysis: IV. LSD Psychotherapy and Human Culture*, i vilket han genom exempel från alla större historiska och nu levande religioner markerar sådana element, som synes vara jämförbara med karakteristika i LSD-upplevelser.) Därmed öppnar sig möjligheter för religionspsykologin att på experimentell väg studera vad en "mystisk" upplevelse innebär och hur individen fungerar under upplevelsetillfället. Det är dessutom ett obestriddigt faktum att många människors religiösa omvändelser skett just under bruket av

droger. Också därför kan ej religionspsykologin undvara studier inom detta fält.

Clark framhåller också, att drogupplevelserna påminner till sitt innehåll främst om österländsk mystik (vilken han beskriver i linje med vad Söderblom framdrog som typiskt för oändlighetsmystiken) och detta förklarar det intresse för österlandet, som finns hos den drogmedvetna, religiöst väckta ungdomen. Österlandet står här som företrädare för icke-rationell (ej irrationell!) religion i motsats till västerländsk rationell religionsuppfattning, där mystiska upplevelser nästan alltid varit föremål för skepticism och fördömande.

I två kapitel efter varandra ställer Clark fram exempel på kraftiga upplevelser av mystisk art, först sådana som tillkommit med hjälp av droger och därefter droginducerade. I det förra kapitlet anför han Jesajas upplevelse i templet (Jes. 6: 1—8), Blaise Pascals livsavgörande möte med Gud den 23 november 1654, den senmedeltida mystikern Jan van Ruysbroecks kosmiska enhetsupplevelser samt en nu levande människas sporadiska upplevelser. I en jämförelse mellan dessa exempel och ett varierande urval av upplevelser framkallade av droger, exempel både från hans egna fall och från i forskningslitteraturen anförda fall (bl.a. från det av honom rekommenderade arbetet Masters, R. E. M. & Houston, J., *Varieties of Psychedelic Experience*, 1966), vill Clark visa på de många markanta likheter som finns mellan de båda grupperna. Han nöjer sig dock här med att framhäva vissa gemensamma huvuddrag: den helt avgörande betydelse upplevelsen har för individens nu och framtid, det genomgående draget av vad R. Otto benämner mysterium tremendum, vidare upplevelsen som liggande utanför det normalt vakna medvetenhetsplanet, visioner, övernaturlig kunskapsförmedling m.m. I detta sammanhang för Clark fram en fråga, som hans bok vill väcka om än ej besvara. Är det möjligt att med hjälp av droger ej endast studera det religiösa medvetandet, utan också förändra människor och därigenom hjälpa dem ur lidande? Clark tänker därvid bl.a. på de redan ovan antydda framgångarna i samband med alkoholismens problem, på den väg bort från kriminalitet, som Kristus-visioner genom drogexperiment inneburit för fängelsestraffade människor samt på Grofs forskning (bl.a. redovisade i den mycket innehållsrika artikeln *Use of the LSD 25 in Personality Diagnostics and Therapy of Psychogenic Disorders*, ingående i det ovan av H. A. Abramson utgivna arbetet 1967, sid. 154—85)

med syfte att hjälpa människor ur konflikt-situationer genom drogexperiment, där förloppet skrider via upplevelsen av "ego death" till "ego rebirth". Utsuddandet av "det gamla jagets" gränser är förutsättningen för upplevelsen av "frälsning", "upplysning", "nirvana"...

Det mest tydliga beviset för att psykedeliska droger, under vissa omständigheter, kan medföra djupgående religiösa upplevelser, är enligt Clark "the Good Friday Experiment". Detta experiment var föremål för behandling i en doktorsavhandling 1964 av W. N. Pahnke — numera i samma forskarteam som Grof — med titeln *Drugs and Mysticism: an Analysis of the Relationship Between Psychedelic Drugs and Mystical Consciousness*. Tjugo förstaårs teologie studerande utgjorde experimentgruppen. Av dessa fick hälften trettio mg psilocybin och den andra hälften till synes likadana men oladdade piller. Detta ordnades så, att experimentledaren och studenterna först efter hela experimentets genomförande fick veta vem som erhölet drogen. Efter en drygt två timmar lång Good Friday-gudstjänst, fick samtliga avge muntliga (bandupptagningar) och skriftliga rapporter. Resultatet visade en skarp skillnad mellan de två grupperna. Endast de som tagit den psykedeliska drogen erhölet djupgående mystiska upplevelser, medan övriga ej funnit gudstjänsten vara annorlunda än vanligt. T.o.m. ett halvår senare var det fortfarande lätt att skilja mellan de två grupperna. De, som upplevt gudstjänsten ett halvår tidigare under påverkan av drogen, kunde i flera fall rentav markera upplevelsen såsom begynnelsen till en ny totalreaktion på tillvaron.

Nu är emellertid, som ovan antytts, drogexperimenten ingalunda fria från faromoment. Clark påpekar dock, att under förutsättning att experimenten sker under ledning av experter, kan allvarliga biverkningar av drogerna i stor utsträckning elimineras. Han avvisar såsom helt oriktigt det vanliga påståendet, att LSD framkallar hjärnskador. Det skulle då finnas större möjlighet, att de psykedeliska drogerna har fördärlig effekt på kromosomerna och, i vissa fall, kan medföra genetiska skador. Detta är dock en omtvistad fråga. Clark hänvisar till ett forskningsresultat, vilket på intet sätt ger anledning misstänka sådana skadeverkningar. Vad för övrigt gäller de psykedeliska drogernas biverkningar må hänvisas till den betydelsefulla artikeln av Sidney Cohen i *Journal of Nervous and Mental Disease* 1960, *Lysergic Acid Diethylamide: Side Effects and Complications*.

Experimentellt terapeutiskt arbete med psykedeliska droger (speciellt LSD) indelas i tre huvudtyper, vilka samtliga finns beskrivna i det av H. A. Abramson utgivna arbetet och vilka Grof benämner: 1. psycholytic therapy, 2. psychedelic-chemotherapy och 3. psychedelic-peak therapy. Det är den senare, som huvudsakligen beskrivits ovan. Den förstnämnda huvudtypen, där man arbetar med endast små doser av drogerna och med långsiktig behandling av varje enskilt fall, med syfte att bringa i dagen stoff från människans omedvetna, vilket kan analyseras psykodynamiskt, har i första hand sina företrädare i Europa. Den kanske mest kände, Hanscarl Leuner (Göttingen), har låtit trycka ett föredrag i tionde bandet av *Archiv für Religionspsychologie* (1971) med titeln *Die Halluzinogenwirkung und ihre religionspsychologische Bedeutung*. Liksom Clark framhäver Leuner det faktum, att upplevelser framkallade av psykedeliska droger ofta visar odiskutabla likheter med vad t.ex. kända mystiker markerar som typiskt för sina upplevelser. Han avslutar sitt föredrag med orden: "Wir sollten also abgeschlossen bleiben dafür, dass diese neuen Substanzen uns in der Tat Dimensionen erschliessen, die bis vor kurzem unantastbar oder zumindest der breiteren Erfahrung unerschliessbar zu sein schienen." I den efter föredraget följande diskussionen gör bl.a. Hjalmar Sundén ett intressant inlägg, i vilket han framhäver såsom viktigt ett visst drag i forskningsresultaten med psykedeliska droger, nämligen betydelsen av en religiös tradition såsom grund för en drogupplevelse av religiös art. Här må dock även påpekas de hos Clark redovisade fallen, där ateister genom psykedeliska droger erhölet religiösa upplevelser.

Leuner vet, liksom t.ex. även Clark, att en drogupplevelse såsom andra mystiska upplevelser till sin karaktär är utsägbar. Vad som är gammalt och vad som är nytt stoff i upplevelsen kan vara omöjligt att fastslå. Ord förmår ej tolka allt som sker. Att upplevelsen oftast präglar bestående intryck hos individen i fråga och ofta verkar en fullständig förändring i religiöst avseende är dock uppenbart. I avslutningskapitlet i *Chemical Ecstasy* summerar Clark: "Most of what I have learned about religion at first hand I have learned from my encounter with the psychedelics." Han avser därmed ej endast sina studier av olika fall. Han har också prövat drogerna på sig själv: "As a scholar, I have learned at least as much, though not more, from my six 'trips' as I have from all the plodding study in my field of the psych-

ology of religion. The two are differing roads which complement one another."

Clarks arbete är välskrivet och fängslande. Referenser i notapparaten och i slutet av boken (försedda med kommentarer) ger åt läsaren en möjlighet att snabbt finna relevant litteratur för ett visst avsnitt, som kanske särskilt intresserat. (Utöver ovan angivna tidskrifter bör — Clark markerar denna särskilt — nämnas *Psychedelic Information Center Bulletin*.) Genom framhävande av såväl faror som värden med de psykedeliska drogerna, vill Clark i första hand föra fram de möjligheter i olika avseenden, som drogerna innebär. Övertygad om mystikens centrala plats i religionen, vill Clark med sin bok understryka vikten i James' ord: "den personliga religiösa erfarenheten har sin rot och sin medelpunkt i mystiska medvetenhetstillstånd". Sådana tillstånd kan erhållas, spontana eller odlade, utan hjälp av droger. Clark och andras arbeten visar dock att de även kan nås med kemiska medel. Detta är forskningsresultat, som religionspsykologin måste ta hänsyn till och arbeta med.

Hans Åkerberg

FOLKE BOHLIN: *Liturgisk sång i svenska kyrkan 1697—1897. Mit einer deutschen Zusammenfassung: Liturgischer Gesang in der Schwedischen Kirche 1697—1897. 63 s. Lund, CWK Gleerup, 1970.* [En i vissa avseenden utvidgad sammanfattning av författarens fyra uppsatser: *Inledning till Johan Lindells Mässan korteligen Åbo 1784. Utg. i faksimil, Uppsala 1968. Laurentius Petri sällskapets urkundserie. 9. — Ett liturgiskt sånghäfte från Åbo. Svenskt gudstjänstliv 43, 1969, s. 35—63. — Haeffner och mässmusiken. Kyrkohistorisk årskrift 69, 1969, s. 174—202. — Melodier till julepisteln i svensk tradition. Lund 1970. Laurentius Petri sällskapets urkundserie. 11.]*

De båda årtal, som markerar det i Folke Bohlin's avhandling behandlade skedet av svenska kyrkans gudstjänstliv, hänvisar till två betydelsefulla händelser. År 1697 utgavs den koralpsalmbok, som för lång tid framåt blev officiellt bestämmande för psalmsången och för gudstjänsten överhuvud. Återgivningen här av mässordinariets melodier kan delvis ses som ett komplement till handboken 1693. Vad det senare årtalet, 1897, beträffar, så innebar mässmusiken detta år en betydelsefull nyansats, samtidigt som det gamla recitativa sångsättet av böner och texter avskaffades.

Avhandlingen bygger som ovan nämnts på fyra uppsatser av författaren, vilka var för sig belyser ämnet och presenterar förut okänt material. Den första behandlar och återger i faksimil Johan Lindells Mässan korteligen Åbo 1784. Denne Johan Lindell (1719—1787) var domkyrkokantor i Åbo och director cantus vid Åbo katedralskola. Det arbete som Bohlin dragit fram ur glömskan, och vars fullständiga titel är Mässan korteligen med noter och tact utförd jämte åtbörden, avviker på några punkter från mässordningen i handboken 1693. Avvikelserna gällde förutom detaljer i musiken exempelvis förekomsten i Lindells mäsas av ännu ett credoalternativ, nämligen ännu en psalm, 1695 års psalmbok nr 8, Uppå Gudh Fader jagh fast troor, utöver Luthers trospsalm och Nicaenum, samt vissa detaljer bl.a. ifråga om Gloria-momentet och kollektbönen.

Lindell synes enligt Bohlin också vara utgivaren av ett odaterat liturgiskt sånghäfte från Åbo, ett annat litet tryck på åtta oktavsidor men utan titel. Det härrör förmodligen från tiden mellan 1770 och Lindells dödsår 1787, troligen, som Bohlin visar, från 1770-talet. Sånghäftet har påträffats i två exemplar, i universitetsbiblioteken i respektive Helsingfors och Uppsala, och har haft melodierna för körens sång som huvudmotiv, även om de ej fanns tryckta på notlinjerna. I uppsalaexemplaret finns noter införda för hand. Häftet innehöll sålunda de sångpartier, för vilka kantorn hade huvudansvaret, medan Mässan korteligen var avsedd för prästen. Särskilt denna sistnämnda hade enligt Bohlin framför allt ett pedagogiskt syfte. Lindell var sånglärare för de blivande prästerna vid Åbo katedralskola, och båda häftena har sannolikt, framhåller Bohlin, i lika hög grad hört hemma i katedralskolan som i domkyrkan. Värdet av de båda undersökningarna ligger redan däri, att en gammal liturgisk-musikalisk lokaltradition blir belagd. Undersökningen av sånghäftet har även samband med frågor om det begynnande orgelackompanjemanget av sången. Men dessa aktualiseras särskilt genom den handskrivna, med 62 melodier försedda orgelkoralbok, som på Lindells tid användes i Åbo domkyrka. Den har beskrivits av Ingeborg Lagercrantz i Svensk tidskrift för musikforskning 1949 och upptar melodierna till ett eller flera av alternativen för gradual i 1693 års handbok. Melodien till pingstpsalmen 178, Wij begå nu then hugnelig tijd, är inskriven i orgelkoralboken från Åbo senare och av annan hand. Enligt Bohlin tyder uppställningen i denna koralbok under vissa förutsättningar på

att endast Gloria- och gradualpsalmerna ackompanjerades med orgel. Författaren kompletterar nämligen Lagercrantz framställning på ett betydelsefullt sätt genom att visa att åbokoralboken återger melodierna i en i stort sett obruten handboksordning, alltså efter kyrkoåret. Den sista melodien avser 4 söndagen efter Trefaldighet. Efter noterna för respektive gradualpsalmalternativ räknas i åbokoralboken upp inledningsraderna till övriga psalmer, som enligt den gällande koralpsalmboken skulle sjungas till samma melodi. I motsats till Tobias Norlinds åsikt att "rent liturgiska rester" i koralpsalmboken sjöngs utan orgel, medan psalmerna annars enligt koralhandskrifternas vittnesbörd ett stycke in på 1700-talet började ackompanjeras och att sålunda melodiers karaktär härvid var avgörande, anser Bohlin att i Åbo den liturgiska funktionen kan ha varit bestämmande när det gällde orgelns medverkan. Men denna slutsats är något oviss. Som författaren själv påpekar är en förutsättning den att organisten inte därjämte har använt någon annan koralbok och att häftet i sin helhet är bevarat.

De båda åbohäftena, Mässan korteligen och det som här har kallats liturgiskt sånghäfte, utgör stadier på vägen mot den anonyma och inofficiella Svenska mässan, Stockholm 1799. Den var som Bohlin visar resultatet av ett samarbete mellan J. C. F. Haeffner och Olof Åhlström. Här hade prästens och körens sjungna mässpartier sammanfogats till en enhet. Prästens sångpartier hade en utsirad form och var, som Haeffner 1817 förklarade, upptecknade av Åhlström efter muntlig stockholmstradition, så som en icke namngiven hovpredikant, som ansågs vara samtidens mest bekante "kännare av mässan", utförde dem. De melodiska partierna för kören, främst Kyrie och Agnus Dei, hade av Haeffner 1799 arrangerats fyrstämmigt, något som i Sverige var en nyhet. Melodierna i mässan 1799 anslöt sig till praxis i stockholmskyrkor.

Bohlins undersökning Haeffner och mässmusiken ger liksom exempelvis hans teckning av Haeffner i Svenskt biografiskt lexikon en delvis ny bild med bl.a. nya fakta om hans anställning och verksamhet som organist i Tyska kyrkan 1781—1793. Han tog intryck från många håll, sedermera bl.a. från den nyromaniska kretsen i Uppsala och dessutom särskilt från Samuel Ödmann. Den ändrade inställning till Svenska mässan 1799, som Haeffner, sedan 1808 universitetskapellmästare i Uppsala, tillkännagav i sin tydiligen tillsammans med W. F.

Palmblad författade artikel i *Elegant-Tidning* den 18/7 1810 och sedan i det förslag, som han på ärkebiskop Lindbloms uppdrag följande år framlade, berörde framför allt prästens sångpartier. Haeffner ville nu återgå till vad han ansåg vara den svenska reformationstidens sång. Han hänvisade även i en artikel 1813 i *Svensk litteraturtidning* till Thomissøns danska psalmbok 1569 med ett därifrån hämtat luther-citat om fyrstämmig psalmsång. Thomissøn var sålunda nämnd av Haeffner redan före 1817, vilket kunde tilläggas. Haeffners 1810 tillkännagivna ändrade inställning i förhållande till Svenska mässan 1799 berörde framför allt Åhlströms rikt utsirade formler för prästens sångpartier. Detta var samtidigt en grundinställning som Haeffner för koralarbetets vidkommande hade givit uttryck åt redan 1783 och som innebar att man skulle återvända till vad som ansågs vara reformationstidens kyrkosång. Men Haeffners förslag av 1811, som slutligen med smärre ändringar följande år tillstyrktes av Musikaliska Akademien, vann inte Kungl. Maj:ts gillande. Hans mässbok blev sålunda ej anbefalld till allmänt bruk i församlingarna.

Med anledning av detta misslyckande utgav Haeffner 1817 sitt förslag från 1812 med vissa ändringar. Följande år utgav Åhlström en mässbok, som hade anpassat mässan från 1799 till 1811 års handbok. Mot Åhlströms konservativa, traditionsbevarande linje ifråga om prästens recitation ställer författaren Haeffners historicerande reformlinje, även om denna var mildrad i återgivningen från 1817. Haeffners och Åhlströms mässböcker kom att inleda en rad privatinitiativ fram till den officiellt fastställda Musiken till Svenska Mässan 1897, en bilaga till 1894 års handbok. Här avbröts ifråga om recitationen en tradition ända från medeltiden, och det hör till förtjänsterna i den föreliggande avhandlingen att ytterligare ha klarlagt denna utveckling.

Bohlin visar också att Haeffner både 1811 och 1817 hade försett prästens sångpartier med orgelbeledsagning samt berör vidare förekomsten av två- eller flerstämmig mässning. Som belägg för att präster under Haeffners livstid mässade tillsammans tvåstämmigt anföres en brevnöts av Adolph Törneros 1826 från Helgesta, Södermanland. Enligt Johan Holmbergssons almanacksanteckningar (LUB) mässade f.ö. i en ej namngiven stockholmskyrka två präster nyårsdagen 1833 Helig, Helig, Helig är Herren Gud allsmäktig. Författaren framlägger den intressanta hypotesen att det kan finnas ett

möjliga bidragande samband mellan Kungl. Maj:ts försvar 1812 för det allmänt brukade sångsättet i mässan 1799 såsom invariant och det sätt, på vilket Haeffners koralbok gavs ut 1820 såsom gillad och antagen endast av psalmbokskommittén.

Ett speciellt intresse tilldrar sig den sista undersökningen. Här behandlas det gamla svenska bruket att lekmän sjöng julepisteln, ett forskningsområde som förut av såväl liturgiken som musikvetenskapen lämnats så gott som helt obeaktat. Huvuddelen av undersökningen utgöres av återgivningar av dessa melodier, i de flesta fall med Jesajas 9 v. 2—7 som text. Från slutet av 1500-talet kunde texten också vara hämtad från Hebr. 1 v. 1—12. I stor utsträckning har dessa epistlar tidigare sjungits av sockenvandrande djäknar eller av församlingarnas egna kyrkosångare. De återgivna melodierna härstammar i mån som de kunnat ursprungsbestämmas från Gästrikland-Hälsingland eller Dalarna. Äldsta melodibelägget härrör från början av 1800-talet, det yngsta från 1944. Metoden att med uppgifter och notiser från olika håll söka få en bild av hur kyrkans sång har fungerat i praktiken är såväl ur liturgisk som hymnologisk synpunkt av största intresse. Traditionen med djäknarnas eller klockarens epistelsång på juldagen sökte man i Åbo stift enligt vad författaren här visar avskaffa redan vid mitten av 1700-talet, och utvecklingen är i detta fall fullbordad i den av dåvarande domkyrkoorganisten i Strängnäs C. L. Lindberg 1858 utgivna Altarbok. Den innehåller noter till julepisteln ur Jesajas att sjungas av prästen vid juldagens högmässa. Episteln kunde enligt 1811 års handbok sjungas eller läsas. Den sålunda beskrivna lekmanstraditionen i anslutning till julepisteln utgör ett intressant faktum. Bohlin anser att seden, kanske med ursprung i medeltidens julnattsmässa, återgick på reformationstidens juldagsmatutin, ur vilken den senare ottesången växte fram.

Folke Bohlins undersökning av den liturgiska sången i svenska kyrkan är ett omfattande och synnerligen noggrant forskningsarbete, betydelsefullt inte minst genom alla de nya perspektiv som det ger. Genom att i första hand utnyttja andra källor än de vedertagna kyrkliga böckerna och förordningarna med deras centraldirigering, som en gängse term lyder, har författaren kunnat besvara viktiga frågor om hur kyrkosången och gudstjänstlivet på sina håll fungerade i praktiken. Även om man sålunda bortser från det som i denna recension ej kunnat behandlas, det musikhistoriska och musikteore-

tiska innehållet i denna musikvetenskapliga avhandling, så ger den dessutom som här har antytts en rikedom av värdefulla uppslag för den liturgiska och hymnologiska forskningen.

Allan Arvastson

Missale Aboense secundum ordinem fratrum praedicatorum 1488. Facsimile. Postscriptum och index generalis av Martti Parvio. Helsingfors, Werner Söderström 1971. Fmk 380:—.

Missale Aboense trycktes i Lübeck år 1488 av Bartholomeus Ghotan. I den svenska kyrkoprovinsen hade ärkestiftet fått sitt första tryckta missale år 1484 och Strängnäs sitt missale 1487.

Åbo stift följde dominikanernas liturgiska tradition, och det är därför ej ägnat att förvåna, att Bartholomeus Ghotan tryckte två parallella utgåvor, av vilka den ena var ett dominikanskt missale och den andra ett missale för Åbo stift.

Missale Aboense är bevarat i fyra pergamentexemplar och femton pappersexemplar. Samtliga exemplar är defekta. Med utnyttjande av fem av dessa exemplar har Martti Parvio rekonstruerat missalet och utgivit detta i faksimileedition och till denna fogat ett postscriptum och en index generalis.

Parvio påpekar, att Åbomissalet skiljer sig från det samtidigt utgivna dominikanmissalet i tre avseenden. Åbomissalet har ett försättsblad med företal av biskop Conrad Bitz daterat den 17 augusti 1488. Vidare är det försett med Åbo domkyrkas kalendarium och slutligen anges sekventionariet vara avsett för Åbo kyrka. I övrigt är de båda utgåvorna identiskt lika, och det är tydligt, att dominikanmissalet är avsett att brukas i de skandinaviska dominikankonventen.

Parvio gör i sitt postscriptum en detaljerad jämförelse mellan kalendariet i den för den dominikanska liturgin normerande Humberts codex från mitten av 1200-talet och Åbomissalets kalendarium och helgonproprium. Denna jämförelse bekräftar Åbomissalets fundamentala avhängighet av den dominikanska traditionen. Till Humberts kalendarium fogar sig de nya festerna som translatio Thome de Aquino 28.1 och Thome de Aquino 7.3. Därtill kommer de speciellt nordiska festerna som Kanuti regis 7.1. Slutligen återfinnes de särskilda Åbofesterna Henrici 20.1, Dedicacio ecclesie 17.6 och Festum reliquiarum 9.9. Av

jämförelsen framgår också, att proprium de sanctis innehåller betydligt fler fester än kalendariet.

Ett särskilt intresse tilldrar sig en grupp av ungerska helgonfester Ladislaus 27.6, Stefanus rex 20.8 och Emericus 5.11. Parvio ser i förekomsten av dessa ungerska helgonfester ett resultat av Daniel de Eghers revisionsarbete. Biskop Conrad Bitz hade nämligen anförtrott korrigeringen av missalets text inför tryckningen åt dominikanen Daniel de Egher, teologie professor vid Paris universitet. Parvio förmodar, att Daniel var ungrare till börd, härstammande från den ungerska staden Eger, vilket gör hans intresse för ungerska helgon begripligt.

Efterskriften följes av ett detaljerat register uppställt efter samma system som i faksimileupplagan av Missale Lundense 1514. Editionen är därför mycket hanterlig för forskaren. Faksimileutgåvan av missale Aboense ansluter sig på ett förnämligt sätt till tidigare faksimileutgåvor av skandinaviska medeltida liturgiska tryck.

Bengt Strömberg

DAVID HEDEGÅRD—AAPPELI SAARISALO: *Biblisk uppslagsbok. En handbok för bibelläsare. Fjärde omarbetade upplagan. EFS förlag. Malmö 1972. Kloth. ca 79: — kr, halvfr. ca 98: — kr.*

Hedegård—Saarisalos uppslagsbok har utkommit i tre tidigare upplagor och är välkänd för åtskilliga bibelläsare. Den nu föreliggande fjärde upplagan är reviderad i flera avseenden. Alla artiklar har skrivits om och getts en modernare språkdräkt. Senare forskningsrön har utnyttjats, och källhänvisningarna har kompletterats. En del av illustrationerna har också bytts ut. Det är så till vida berättigt att tala om en helt ny bok.

I grundragen är emellertid kontinuiteten bevarad. Artiklarna är skrivna utifrån en medveten förankring i evangelisk-luthersk tro. Om man t.ex. slår upp ordet "Rättfärdiggörelse" i Svenskt Bibliskt Uppslagsverk finner man en strikt exegetisk framställning med bl.a. redovisning av termens användning och innebörd i olika nytestamentliga skriftgrupper. I Biblisk uppslagsbok är i artikeln ifråga intaget också ett utdrag ur Augsburgska bekännelsens apologi jämte ett långt citat av Martin Luther. Detta kan illustrera de bägge uppslagsverkens delvis olika karaktär och samtidigt visa, hur de i viss mån kan komplettera varandra.

Med sina lättlästa och innehållsrika artiklar är Hedegård—Saarisalos arbete ett värdefullt hjälpmedel vid predikoförberedelsen, i studiearbetet och ö.h. där man söker kunskap om bibeln och dess värld. Bokens värde förhöjs av två register i slutet, ett register över behandlade bibelställen och ett systematiskt sakregister.

Evald Lövestam

GEORG CALIXT: *Ethische Schriften, hg. von Inge Mager (Georg Calixt: Werke in Auswahl. Band 3). 253 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970. Pris inb. DM 29,80.*

Den kände Helmstädt-teologen Georg Calixtus är den som i teologin introducerat distinktionen mellan dogmatik och etik genom att han utgav en separat framställning av den kristna etiken, *Epitome theologiae moralis* 1634, där denna framträder som en särskild disciplin vid sidan av trosläran i egentlig mening. Det organiska sambandet med dogmatiken är dock bevarat i Calixtus' etik, eftersom han däri avser att beskriva den omvända och troende människans handlingsmotiv och -normer med syftet att "hon skall bevaras i trons och nådens stånd". Senare delen av arbetet handlar om lagarna, och där får Calixtus tillfälle att utveckla både lex natuae-tanken och den filosofiska etikens grundsatser.

Detta idéhistoriskt viktiga kompendium i etik bildar huvuddelen av den först färdigställda volymen i en utgåva av Calixtus' verk, som sedan länge planerats av institutionen för kyrkohistoria vid universitetet i Göttingen. Fru Inge Mager, som 1969 publicerade en instruktiv avhandling om "Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen" har ombesörjt utgivningen och skrivit en inledning till de etiska skrifterna. Volymen innehåller också några mindre skrifter, bl.a. om fasta, om rätetagande, om kejsarmaktens auktoritet.

Enligt planerna skall utgåvan i övrigt omfatta Calixtus' dogmatiska huvudarbeten, hans skrifter till eskatologin, till frågorna om Skriften och om sakramenten samt arbeten som belyser hans unionssträvanden och hans kända teori om "consensus quinquesecularis".

Hittills har inget av Calixtus' arbeten varit tillgängligt annat än i samtida tryck. Hans erkända skarpsinne som teolog och hans betydande insatser, bl.a. för tolerans i trosfrågor och för ett enande mellan konfessionerna gör denna nyutgåva synnerligen väl motiverad.

Bengt Hägglund