

GUSTAF AULÉN

## *Ahasverus' frälsning*

### 1. UPPGIFTEN

I Pär Lagerkvists författarskap har det religiösa problemet decennierna igenom varit brännande aktuellt. I roman efter roman, diktbok efter diktbok möter oss en fortgående intensiv brottning med religiöst orienterade frågor. Inom denna omfattande produktion intar de tre senast publicerade romanerna — Barabbas, Sibyllan och Ahasverus' död — i viss mån en särställning. Det som gör att dessa tre böcker kan betecknas som en grupp för sig är att de alla tre är knutna till det kristna passionsdramat. Detta gäller även om Sibyllan, som ju inte bara handlar om orakelprästinna i Delphi utan också, i ungefär lika hög grad, om Ahasverus, som besöker henne på sin vandring runt jorden. Det som skedde vid korsfästelsen på Golgata utgör bakgrunden till det som i dessa böcker berättas om Barabbas och Ahasverus. De blir båda, fast på olika sätt drabbade av Golgatadramat. Relationen till den korsfäste blir den dominerande faktorn i deras fortsatta liv. Detta leder till att böckerna om dem långt mer än Lagerkvists tidigare produktion kommer att kretsa kring och arbeta med vad som åtminstone delvis är kristen problematik. På samma gång ger valet av de båda huvudfigurerna Barabbas och Ahasverus Lagerkvist en osökt eller snarare sökt anledning att skärskåda det kristna passionsdramat på främlingskapets avstånd: Ahasverus är en legendarisk gestalt och Barabbas' relation till Jesus inskränker sig i evangeliernas berättelser till att han blivit frigiven i dennes ställe. I intendera fallet har författaren behövt känna sig bunden av den i evangelierna tecknade Jesusgestalten.

Min avsikt med det följande är närmast att i någon mån analysera de tankegångar som författaren låter Ahasverus bära fram i de båda böckerna Sibyllan och Ahasverus' död. Den sistnämnda boken slutar med att Ahasverus till sist vunnit »frälsning». Den består, negativt sett, däri att han har besegrat »guden», positivt i att han blivit förvissad om att »det heliga själv» måste finnas bakom »all helig bråte». Härmed har Ahasverus nått fram till en för sitt vidkommande definitiv lösning av det religiösa problemet. Dess kännemärke är att »det religiösa» spelas ut mot religionerna, det heliga mot den heliga bråten.

Man torde kunna utgå från att Ahasverus i stort sett uppträder som Lagerkvists främsta språkrör. Detta skulle då innebära att Lagerkvists brottning med

de religiösa problemen nått fram till, låt mig säga, en vilopunkt — om något slutresultat har vi självfallet ingen anledning att tala. Det skulle ju f.ö. vara helt oberättigat att uppfatta Ahasverus som författarens enda språkrör. Även andra gestalter i dessa böckers persongalleri kan mycket väl tänkas ge uttryck åt författarens synpunkter — t ex sibyllan och den om sitt pilgrimsskap högst osäkra »pilgrim», som är Ahasverus' sällskap under hans sista vandring, *kanske* också i någon mån den lekbroder som gör tjänst vid Ahasverus' dödsbädd.

Vad jag tänker skriva om är emellertid icke Lagerkvist utan Ahasverus — Lagerkvist alltså endast i den mån som han kan tänkas tala genom Ahasverus. Självfallet kan Lagerkvist inte utan vidare identifieras med Ahasverus. Legendens startpunkt gör Ahasverusgestalten till en unik företeelse. Icke desto mindre torde det kunna sägas att det resultat till vilket Ahasverus slutligen kommer, liksom de tankegångar vilka leder fram till detta, sannolikt i stort sett återspeglar vad Lagerkvist själv vill förkunna. Detta gäller både i fråga om det som poneras och det som negeras. Vad den kritiska hållningen beträffar får denna icke utan vidare fattas som kritik av kristna trosföreställningar — Lagerkvist är ju klart medveten om att den »gud» som Ahasverus bekämpar och besegrar är en annan än den kristna trosbekännelsens. Lika uppenbart är det dock att argumentering och resultat vittnar om främlingsskap och avståndstagande från karakteristiskt kristna perspektiv. Det kan med tanke härpå inte vara obefogat att erinra om ett uttalande som sibyllan gör i boken med samma namn: »ingenting är en mera främmande än ens barndomsvärld, när man verkligen har övergivit den» (Sibyllan, sid. 103).

Av det sagda framgår att jag alls inte tänker försöka skildra de skiftningar i behandlingen av de religiösa problemen som kan iakttagas i Lagerkvists väldiga produktion. Åtskilligt har skrivits om Lagerkvists livsåskådning. Jag vill här särskilt nämna två skrifter: Sven Linnérs senaste bok om Lagerkvist med titel »Pär Lagerkvists livstro», utgiven 1961, samt Olle Herrlins jämförelsevis utförliga studie »Troende utan tro — det metafysiska draget i Pär Lagerkvists diktning» i boken »Den yttersta gränsen», 1955. Ingendera av dessa studier har emellertid behandlat Ahasverusboken, som ju publicerades först 1960. Linnérs arbete som — bortsett från det väl summariska kapitlet om Lagerkvist och kristendomen — är synnerligen instruktivt, tar huvudsakligen sikte på Lagerkvists tidigare skrifter. Ville man jämföra de äldre böckernas »livstro» med vad som förekommer i Ahasverusboken, skulle man otvivelaktigt kunna fixera både sammanhang och olikheter. Men hela detta problemkomplex lämnar jag för att helt koncentrera mig på Ahasverusgestalten sådan denna framställes i de båda senaste romanerna och därvid framför allt på den argumentation som här möter. Jag betraktar det som en huvuduppgift att söka uppsåra de mer eller mindre

dolda teoretiska — eller om man så vill »teologiska» — förutsättningar som ligger bakom resonemangen och som kan ha bidragit till att ge dem den karaktär de fått. Icke minst blir det då fråga om vilka faktorer som kan ha medverkat till att »den besegrade guden» målats på sätt som skett.

Härvid vill jag ingalunda ha sagt att den negativa reaktion som resulterar i gudens besegrande skulle ha sin orsak endast i rent intellektuella överväganden. En negativ hållning av det slag som här möter oss beror väl sällan, om ens någonsin, bara på teoretiska orsaker. Och i detta speciella fall betyder nog samt det intensiva engagemang som, både positivt och negativt, präglar framställningen och som mer än något annat fångar och trollbinder läsarens intresse att också andra faktorer än de rent intellektuella är i funktion. Sådana faktorer är svåråtkomliga, respektive oåtkomliga. De skall här lämnas helt å sido. Min uppgift vill jag helt begränsa till en analys av de resonemang, den argumentering som författaren låter Ahasverus bära fram.

Låt mig så avsluta dessa inledande reflexioner med att säga att ingenting kan vara mig mera främmande än att söka mäta upp Ahasverus, respektive Lagerkvist, med någon färdig teologisk mall. Mitt huvudintresse är som sagt endast att söka uppdaga en del förutsättningar som kan förklara — eller åtminstone bidra till att förklara — argumenteringen och dess konsekvenser. I övrigt vill jag hellre låta Lagerkvist ställa frågor till teologien än tvärtom. Konfrontationen med en bok sådan som Ahasverus' död ställer i varje fall frågor om och i vad mån teologiska brister och missgrepp kan ha *medverkat* till negativa reaktioner. Men icke bara detta. Frågan som ställes till teologien har vidare aspekter. Den måste också ta sikte på innebörden av de olikartade symboliska uttryck som kommer till användning i kristet språkbruk — en fråga som jag i denna artikel endast flyktigt kan snudda vid.

## 2. AHASVERUS' FÖRKUNNELSE

Slutkapitlet i Ahasverusboken ger oss Ahasverus' förkunnelse i avklarnad gestalt. Det är ett kapitel av fulländad skönhet och laddat med innehåll. Det kan löna sig att först ge akt på stilskiftningen mellan detta kapitel och det föregående. Den tidigare framställningen är, såsom ofta hos Lagerkvist, fylld av frågor som förblir obesvarade. En och annan sådan fråga förekommer visserligen också i sista kapitlet. Men det karakteristiska är här inte de obesvarade frågorna, tveksamheten, tvivlet, utan förkunnelsen rakt på sak. Ahasverus har äntligen nått fram till klarsyn. Han har »förstått», han har genomskådats »guden» och han har sett vem Kristus är. Han har därtill vunnit förvisning om att tillvaron i sig rymmer någonting heligt, för vilket han vill »böja knä».

När Ahasverus förklarar sig ha besekrat guden, betyder detta minst av allt att han skulle ha hamnat i någon »ateism» av traditionellt märke. Att guden avkopplas har i stället sin orsak däri att han »skiljer oss från det gudomliga».<sup>1</sup> Negationen är intet självändamål. Den är till för att möjliggöra en positivt religiös inställning.

Vår fråga blir nu: vilken gud är det som har besegrats? Hur är han tecknad? Svaret är entydigt: det är en »ond» gud, en »grym» gud och därför en »förhatlig» gud. Motiveringen till att gudsbilden fått denna karaktär är att »lidandet och offrandet är utbrett över hela jorden och över alla tider». Den korsfäste Kristus är bara en bland de många i en oändlig skara. »Hela mänskligheten är korsfäst.» »Själva människan är korsfäst» — hon »ligger övergiven på sitt plågoläger i en öde värld, offrad och övergiven».

Samma syn på guden har Ahasverus också i den tidigare boken — Sibyllan — när han och orakelprästinnan jämför sina erfarenheter. Det finns visserligen en markerad och mycket betydelsefull skillnad mellan denna och den senaste boken. Olikheten gäller Kristus. I Sibyllan representerar Kristus guden, han är, kunde man säga, en inkarnation av den onde guden. Helt annorlunda ligger saken till i Ahasverus' död, något som vi längre fram får återkomma till. Men i fråga om själva gudsbilden föreligger det ingen skillnad. Efter samtalet med sibyllan resumerar Ahasverus: ja gud »var obegriplig, grym och skrämmande». »Gud är ond. Det hade hon (sibyllan) rätt i. Hjärtlös och ondskefull» (Sibyllan sid. 212). Detta var alltså vad Ahasverus hade tagit fasta på i orakelprästinnans berättelse. Men i själva verket hade sibyllan inte bara sagt sådana ting utan också något helt annat. Och när Ahasverus slutligen frågar henne, om hon inte måste hata den gud som behandlat henne så illa, kommer olikheten mellan Ahasverus och sibyllan klart till synes. Sibyllan förklarar till en början att hon inte vet vem guden är och att hon därför varken kan hata eller älska honom. »Han är inte som vi och vi kan aldrig förstå honom. Han är obegriplig, outgrundlig. Han är gud. Och så vitt jag kan fatta är han både god och ond, både ljus och mörker, både meningslös och full av en mening som vi inte kan komma underfund med men heller aldrig låta bli att grubbla över. En gåta som inte är till för att lösas utan för att finnas. Alltid finnas för oss. Alltid oroa oss.»

Efter denna utomordentligt karakteristiska deklaration fortsätter sibyllan med att beskriva den ambivalens som hennes gud äger: »Det obegripligaste är att han (guden) också kan vara ett litet altare av grästorv där man kan gå och lägga några sädesax och bli trygg och full av frid genom det. Och en källa där vi

<sup>1</sup> När ingen sidhänvisning göres, är citaten hämtade från slutkapitlet i Ahasverus' död, sid. 121–132.

kan spegla vårt ansikte och med ett underbart vatten att dricka ur handen.» För sibyllan själv har guden varit både lycka och olycka. Hon har erfarit den salighet som strömmar ut från guden, undret att »själv utplånas i hans lågande armar», att »dela guds oändliga lycka över att vara till». Men guden har också öppnat sina avgrunder för henne, »sina onda djup». När sibyllan så ser tillbaka på sitt liv, blir det guden hon tänker på: »Mitt liv det är det som jag levat i dig. Det grymma, bittra och rika liv som du har gett mig. Förbannad och välsignad vare du» (Sibyllan sid. 215 f.).

Sibyllans gudsbild är, såsom vi ser, en annan än Ahasverus'. För henne är guden inte bara den repellerande, förhatlige och »förbannade», utan på samma gång den tilldragande och »välsignade», ett mysterium fascinosum. Ahasverus' gudsbild domineras däremot helt av det fränstötande draget, grymheten. Denna gudsbildens karaktär blir närmare belyst genom det som Ahasverus har att säga om relationen mellan guden och Kristus. Såsom redan antytts förändras efterhand hans syn på Kristus. I »Sibyllan» intar Kristus en särställning. Han är där den mäktige som i sin maktutövning representerar guden. För Ahasverus själv innebar detta att han drabbades av den förbannelse som han sedan alltid fått bära. Ahasverus berättar för orakelprästinna att han under sina vandringar mött sådana som trott på den korsfäste, människor »som verkar rätt lyckliga». De betraktar Kristus som god och kärleksfull, ja som själva kärleken. Men, säger Ahasverus, »för mig är han en ondskefull makt som aldrig släpper mig ur sina klor och aldrig ger mig någon frid». »Av hans kärlekslära begriper jag inte mycket, bara så mycket att den inte är någonting för mig.» Ahasverus ifrågasätter om han verkligen kan vara så kärleksfull. Det sägs att han ger frid åt dem som tror men att han störtar i helvetet dem som inte tror. Han tycks då vara »alldeles som vi, lika god och lika ondskefull. Dem vi tycker om är vi också goda mot, och de andra önskar vi allt ont som finns. Hade vi samma makt som han skulle vi kanske också störta dem i fördömelse till evig tid, fast riktigt säkert är det väl inte. *Bara en guds ondska är väl stor nog till det*» (kurs. här, Sibyllan sid. 36).

I boken Ahasverus' död fortsätter Ahasverus att grubbla över Kristus och hans kors. Det första stadiet i den förvandling som nu sker möter i en meditation där Ahasverus' tankar kretsar kring det egendomliga faktum att blott Kristi kors etsat sig fast i människors medvetande trots det att hans kors ju endast var ett bland otaliga andra. Hans lidande borde f. ö. inte ha varit så svårt som många andras som blivit glömda därför att deras lidande var utan mening. Han däremot visste att det i hans lidande fanns »en mening för alla tider, för alla människor — det måste han varit uppfylld av när han gick upp till sin offerdöd. Då är det väl inte så svårt att utstå det som måste utstås. — — Det

är väl inte det svåraste av allt att gå upp på ett berg och låta sig korsfästas»<sup>1</sup> (Ahasverus' död, sid. 80 f.).

I bokens slutkapitel har Ahasverus genomskådat hur det egentligen förhåller sig med Kristus och hans kors: förbannelsen som Ahasverus gått och burit på har inte utgått från Kristus utan från guden. »Det var han som förbannade mig och inte du. Det vet jag, det har jag förstått nu till slut. Du bara uttalade det som han ingav dig. Det var han som hade *makten och hämnden* (kurs. här). Vad makt hade du! Du var ju själv en stackars utlämnad, övergiven. Nu förstår jag det, att du var *min broder* (kurs. här). Att den som uttalade förbannelsen över mig var min egen broder och själv en olycklig, en *förbannad*» (kurs. här).

Förbannandet har alltså transponerats över från Kristus till guden. Kristus är en broder i lidandets värld, en bland många i den korsfästa mänsklighetens värld. Han har ingen särställning. Från denna nya utgångspunkt talar Ahasverus nu till Kristus: »Vem var det som lät korsfästa dig, som bestämde dig till att lida och dö. Vem offrade dig – dig som han kallade sin egen son, som fick dig att tro att du var det. Vem fordrade också detta offer, som han fordrat så många andra, offret som aldrig skulle komma att glömmas, offret av själva den utvalde. Vem offrade Människosonen. Du bör ju veta det, du som envisas med att kalla honom din fader, fast han aldrig brytt sig om dig, aldrig visat att han älskat dig, fast han bara lät dig hänga där när du ropade till honom i din djupaste förtvivlan: Varför har du övergivit mig! – Har du glömt det? Har du glömt hur han övergav dig?»

Härmed har Ahasverus frikänt Kristus. Han har inte längre några anklagelser mot honom. Anklagelserna föll till marken när Kristus miste sin särställning. Han frikännes därför att han befinner sig på samma plan som Ahasverus själv. Han är liksom Ahasverus förbannad och offrad, offrad av den gud som »ständigt kräver offer, människoeffter, korsfästelser».

<sup>1</sup> När Ahasverus talar om Kristi lidande, avser han det fysiska lidandet. Om detta säger han dels att människor fäst sig vid hans smärta och vända som om denna hade varit något unikt, vilket den ingalunda är, dels att den inte kan ha varit så svår att utstå, då Kristus var förvissad om sitt lidandes meningsfullhet. Ahasverus har ju rätt däri att rent fysiskt sett otaliga människor utstått liknande eller kanske än värre fysiskt lidande – människors uppfinningsförmåga i fråga om tortyr synes inte känna några gränser. Sant är också att åtskillig passionsideologi, särskilt under senmedeltiden, frossat i att utmåla Kristi fysiska lidande – som om detta skulle varit det över allt väsentliga. Också i vår svenska psalmbok finns en efterklang av detta, i psalm 92, verserna 2–4; lyckligtvis antyder verserna 1 och 5 en annan aspekt på saken. Också Ahasverus andra synpunkt – att Kristi lidande skulle ha lindrats av det som var hans syfte – förekommer i en av våra passionspsalmer och detta i en form som måste betecknas såsom mer än suspekt: »dock rörd av vårt elände du kvalen snart ej kände» (86 vers 2). Einar Billing fann denna sats direkt vilseledande, vittnande om en känslans heterodoxi samt ägnad att förringa lidandets smärtfyllda allvar och att förfälska kristusbilden.

Så är Ahasverus färdig med Kristus. Men han är också färdig med guden: »Nu förstår jag alltsammans. För nu har jag ryckt ner förlåten till det allra heligaste och sett vem han är. Nu har han mist sin makt över mig, äntligen. Äntligen har jag övervunnit honom, äntligen har jag besekrat gud! Själv har jag lyft förbannelsen från mina axlar, själv har jag befriat mig från mitt öde, övervunnit det. Inte med din eller någon annans hjälp. *Jag har frälst mig själv* (kurs. här). Jag har besekrat gud.»

Orden om den nedryckta förlåten har ju påtaglig biblisk anknytning (Matt. 27: 51, Hebr. 9: 3 och 10: 20). De måste, förefaller det, tolkas i ironisk mening, då det som Ahasverus ser när förlåten fallit är den grymme guden: jag har »sett vem han är». Det påfallande är emellertid att Ahasverus långt tidigare sett vem guden är. Det ges ingen antydning om att bilden av guden skulle förändrats. Guden är alldeles samme grymme gud som han var då Ahasverus talade om honom med sibyllan. I själva verket skulle det ha varit mera överensstämmande med vad Ahasverus har att säga om gudens roll och om frälsningens positiva sida, om »förlåten» fått representera guden, vilken enligt vad Ahasverus förklarar står i vägen för och skymmer det heliga, det gudomliga: »gud är det som skiljer oss från det gudomliga». Guden spelar för Ahasverus exakt rollen av »förlåt». Nu får vi emellertid hålla oss till vad Ahasverus deklarerar: han har sett vem guden är och därmed har guden förlorat sin makt över honom och blivit »besekrat».

Men detta detroniserande av guden innebär inte att Ahasverus nu skulle vara färdig med det religiösa problemet, än mindre att han skulle intaga en irreligiös eller a-religiös position. Så skulle visserligen varit fallet om han stannat vid denna »självfrälsning». En sådan har ingenting med religion att göra. Ordet frälsning blir i det sammanhanget oegentligt, meningslöst. Frälsar man sig själv, måste detta innebära att man är sig själv nog och att man inte behöver lita till något annat än till sin egen kapacitet. Religion, ett religiöst förhållande innebär däremot alltid att människan i en eller annan form är medveten om och kommer i kontakt med något som står över henne själv och över det mänskliga överhuvud, något inför vilket människan — för att tala med Ahasverus själv — »böjer knä». När Ahasverus kommer in på detta tema och säger oss vad frälsningen positivt innebär, är allt präglad av klar och djup religiositet.

Ahasverus har alltså *icke* vunnit »frälsningen» bara genom att ha besekrat guden. Från hans egen synpunkt kan denna seger väl snarast betraktas som ett undanrödjande av vissa intellektuella hinder som för honom spärrat vägen till frälsningen. Denna finner han först när han upptäckt och blivit förvissad om att »det heliga själv» måste finnas bakom »all helig bråte». »Bortom gudarna, bortom allt som förfalskar och förråar det heligas värld, bortom all lögn och

förvridning, alla förvridna gudaväsen och människoinbillningens alla missfoster, måste det finnas någonting oerhört, som är oåtkomligt för oss, som genom alla våra fåfänga försök att infånga det visar hur oåtkomligt det är för oss.»

Men hur starkt än oåtkomligheten betonas, söker Ahasverus likväl åskådliggöra detta heliga, gudomliga, genom en bild. Det symboliska uttryck han begagnar är »källan». Guden som skiljer oss från det gudomliga »hindrar oss att dricka ur själva källan. För gud böjer jag icke knä. Nej för honom kommer jag aldrig att böja knä. Men vid källan vill jag gärna lägga mig ned för att dricka ur den, för att släcka min törst, min brinnande törst efter det som jag inte kan fatta men som jag vet finns. Vid källan vill jag gärna böja knä. Och kanske är det det som jag gör nu. Nu när kampen äntligen är slut och jag får dö. Nu när jag äntligen fått frid.»

När Ahasverus talar om hur han har besegrat guden, inskärper han i olika vändningar att han frälst sig själv, att detta skett utan någon annans hjälp. Men hela denna aspekt på saken försvinner när han beskriver hur han blivit delaktig av den frälsande upptäckten. Här förkunnar Ahasverus tvärtom med klara ord att han fått hjälp av en annan. Denna andra är den mycket säregna pilgrim som han haft sällskap med på sin sista vandring. Det måste, säger Ahasverus, »finnas någonting som för människan är av den allra största vikt. *Det har han lärt mig förstå* (kurs. här). Något som är så betydelsefullt att det är bättre att förlora sitt liv än att mista tron på det.» Denna frälsande insikt har alltså förmedlats genom medmänsklig hjälp.

Den roll denne man, Tobias, spelat för Ahasverus gör det nödvändigt att säga något om hur hans bild tecknats. Han är långtifrån skildrad som en stark och förtroendeingivande hjälpare, allra minst som en trosvis pilgrim. Han lever tvärtom i permanent tvivel om han verkligen skall betrakta sig som pilgrim eller inte. Orsaken till att den halvt förkomne Tobias beslutat sig för att företaga färden till det heliga landet var att han under sina strövtåg en gång i en övergiven by påträffat en död kvinna som var stigmatiserad. Intrycket härav blev så starkt att han föresatte sig att göra en pilgrimsfärd — mera för hennes skull än för sin egen. Han slöt sig till en skara pilgrimer, men känner ingen samhörighet med dem. »När de ligger där och ber och bekänner sina synder, så förstår jag att det är ingenting för mig. Så vill jag inte bära mig åt, hur många synder jag än har begått. Jag tycker inte om att böja knä. Det har jag aldrig gjort» (Ahasverus' död, sid. 53). I sina samtal med Ahasverus betygar Tobias gång på gång sin ovisshet inför företaget. »Jag gör det för hennes skull, som jag sagt, hon som verkligen längtade dit. Vad jag själv längtar till, det vet jag inte. Och på det sättet är det väl ofta att man inte vet det» (ibm, sid. 84). Ibland vill Tobias lämna alltsammans: »Jag passar inte till det. För jag tror inte på någon-



ting och jag håller inte någonting för heligt, inte såvitt jag vet. Hur skulle jag då kunna bli pilgrim?» På detta sätt fortsätter det hela tiden medan Ahasverus och Tobias som en försenad eftertrupp till pilgrimsskaran vandrar hän mot utskepningshamnen. Ahasverus lyssnar till Tobias' osäkerhet och tvivel samt konstaterar: »Ja han var verkligen osäker på allt.» Tobias frågar: »säg mig vad det är jag längtar till! Själv förstår jag det inte» (ibm, sid. 112 f.).

När de båda vandringsmännen äntligen kommer fram till hamnstaden har pilgrimsbåten till det heliga landet redan avgått. Tobias blir förkrossad. I denna situation lämnar han plötsligt Ahasverus. Nu vill han till varje pris iväg. Ahasverus söker honom vid hamnen och bevittnar på avstånd hur Tobias får tag i en skuta med skurkaktiga skeppare, vilka — sedan de tvingat till sig allt vad Tobias ägde — påstod sig vilja segla honom till pilgrimslandet. Till sist ser Ahasverus skutan försvinna i storm och mörker.

Det är alltså denne tvivlande och i övrigt halvt förkomne man som överbevisar Ahasverus om att det finns något som är så betydelsefullt att det är bättre att förlora sitt liv än att mista tron på det. Ahasverus antyder att det är slutscenen — Tobias' iver att komma iväg kosta vad det ville — som blev avgörande. »Vad han längtade till vet jag inte. Men det måste vara någonting av största vikt. Också om han omkom i stormen, också om slöddret på båten bara lurade honom och kanske förde iväg honom åt ett helt annat håll, så måste det han längtade till ändå vara av den allra största vikt. Det har jag förstått. Det måste finnas någonting som för människan är av den allra största vikt. *Det har han lärt mig förstå*» (kurs. här).

Man kan fråga sig varför det just skulle vara en man av denna typ som övertygade Ahasverus. Det kan tyckas vara helt irrationellt. Något bestämt svar kan knappast givas. Men det har väl, kan man tänka, haft sin betydelse att Tobias i så hög grad var en tvivlets man, en man som knappast hunnit så långt som till bekännelsen: jag tror, hjälp min otro. Ahasverus har haft lättare att känna frändskap med en av tvivel anfäktad än med en av fast och lugn tro. När så till sist offerhandlingen bryter fram ur all denna tvivlande osäkerhet och då ter sig som något helt irrationellt, blir intrycket överväldigande. Såsom något helt irrationellt ter sig ju också detta som »pilgrimen» lärt Ahasverus förstå: att det finns något som är så värdefullt att det är värt att offra livet för. I övrigt kan man ju i detta sammanhang erinra sig att det icke är så ovanligt i modern litteratur (så t. ex. hos Graham Greene) att tron får lysa fram hos illa medfarna människoliv. En sådan synpunkt är, som bekant, inte främmande för evangeliernas människoskildringar.

Innan jag övergår till en analys av de tankegångar som vi nu gjort bekantskap med, måste vi ta sikte på ännu en gestalt i Ahasverusboken: lekbrodern

som betjänar Ahasverus i det klosterhärberge där dödsscenen utspelas. Denna sköna scen präglas av stilla frid. Den efterlängtade barmhärtiga döden, »livets syster», kommer och stryker Ahasverus' panna »med sin svala hand, den som ensamt kan hugsvala och ge frid». Den lille lekbroder som under sjukdomstiden så kärleksfullt vårdat Ahasverus kommer in till den döende, men denne kan inte längre se »hans lilla rynkiga ansikte med det alltid lika vänliga leendet». Han beskrives som »den ödmjukaste bland människor» — »man kunde inte nog förundra sig över att någonting sådant som han fanns». Ahasverus tycker sig på något sätt känna igen honom. Han »liksom hade mött honom förr, det hade han tyckt från första stund. Men han kunde inte förstå var och när. Antagligen var det bara inbillning.» Han tyckte att det var någonting han mindes, men kunde inte komma underfund med hur det förhöll sig. Någon recensent har i denna lekbroder velat se en bild av Kristus. Det kan varken bestridas eller bekräftas av vad Ahasverus säger — allt är höljt i clair-obscur. Men oförnekligt är att lekbrodern hör till Kristi följe och att han fyllt Ahasverus med förundran och tacksamhet: »den som skulle dö måste vara mycket tacksam över att den sista människa han mötte var han».

### 3. »KÄLLAN»

»Vid källan böjer jag gärna knä.» »Källan» är det ord Ahasverus tillgriper som symbol för det heliga, det gudomliga. Att dricka ur källan ger frid, »frälsning».

Motivet källan förekommer, såsom vi sett, också i boken Sibyllan. Det har till en början sitt intresse att jämföra vad sibyllan och vad Ahasverus säger om »källan». Sibyllan berättar för Ahasverus att det i en dal i närheten av Delphi fanns en källa som var helig. Det var, säger hon, vila och frid att stå där en stund och se ner i den, »det fyllde mig med andakt och jag återvände lugn och styrkt och på mitt sätt lycklig». Till denna källa vandrade sibyllan tillsammans med sin älskade. Sedan han druckit av källans vatten, lade hon sig »på knä bredvid honom och vi drack båda ur handen av det klara, kalla vattnet. Det var ju ingenting märkvärdigt i detta men jag fick ändå en känsla av att det var en egendomlig handling vi utförde tillsammans.» Sibyllan tillägger att sandkornen på ett ställe i botten rörde sakta runt (Sibyllan, sid. 114 ff.). Detta har hon uppenbarligen tillmätt en viss betydelse, ty längre fram i berättelsen återkommer hon härtill. När hon efter en tid kom tillbaka till källan fann hon den »oföränderligt densamma, lika full av sitt genomskinligt klara vatten, för att den var gudomlig. Och sandkornen rörde som förr på ett ställe sakta av ett osynligt finger» (Sibyllan, sid. 145). Källan skildras, kan man säga, som en källa med levande vatten.

Också Ahasverus vill böja knä vid källan. Ur den vill han dricka för att släcka sin brinnande törst. Men hans källa är inte genomskinligt klar såsom sibyllans. Den har »mörka djup». »Inte vet jag vad den döljer i sitt mörka djup. Om jag visste det skulle jag nog bli förskräckt. Men ur den vill jag dricka. Kanske är det just det mörka djupet i den som förmår släcka min brinnande törst.» Det dolda mörka, det som kan vara ägnat att förskräcka är inte avskräckande. Det är tvärtom just det löftesrika, hoppingivande, det som »kanske» förmår släcka den brinnande törsten. För sibyllan var guden både — ömsevis — skrämmande och tilldragande. När Ahasverus gör källan till en symbol för det gudomliga, ter sig denna som ett mysterium som på en gång är skrämmande och tilldragande, som ett mysterium där tremendum och fascinatum förenats till en outgrundlig enhet.

»Källan» är symbol för »det heliga», »det gudomliga». När Ahasverus identifierar det heliga med det gudomliga, brukar han ett ord som av många religionsforskare betraktats som den specifikt religiösa kategorien, så t. ex. hos Nathan Söderblom och Rudolf Otto. Utan att gå in på diskussionen om vad som skall anses vara den specifikt religiösa »kategorien», kan vi konstatera att ordet helig för Ahasverus har en klart religiös karaktär. Det heliga har här inte en etisk kvalitet utan just en religiös. Det är det gudomligt »numinösa».

När nu »källan» göres till symbol för detta heligt-gudomligt-numinösa, skall vi först observera att symbolen är hämtad från naturens värld. Den står i motsättning till de symboler för »det gudomliga» som är hämtade från det mänskligas värld, antropomorfa symboler. När Ahasverus besegrar guden, som ju är tecknad med i högsta grad antropomorfa drag, gör han samtidigt rent hus med allt vad antropomorfa symboler heter. Frågan blir då vad symbolen källan säger om det gudomligt-heliga. Säger den överhuvud något? Ahasverus är ju angelägen om att understryka hur oåtkomligt detta heliga är för oss.

Jo källan som symbol har onekligen någonting att säga. Den väcker vissa bestämda associationer. Det finns knappast anledning att införa det som Ahasverus säger gripa till det mångtydiga ordet mystik, som man eljest så gärna tyr till när det religiösa språkbruket upphör att vara antropomorft orienterat. I varje fall är det inte fråga om den slags mystik som låter »själen» uppgå i det »all-ena» eller vad man eljest vill kalla det, »oändlighetsmystik» som Söderblom på sin tid brukade säga. Ahasverus sjunker inte, försvinner inte i »källan». Man kunde, för att markera olikheten, erinra om några rader i en av den romantiske C. J. L. Almqvists mest bekanta sånger: »Stilla rinn, o min själ, i floden, i dunkla himmelska purpurfloden! Stilla sjunk, o min sälla ande, i Gudafammen, den friska, goda!»

Symbolen källan ger helt andra associationer. Först och främst därigenom att

den släcker törsten och så skänker frid. Det gudomliga som källan representerar är till sin natur *givande*. Källan skänker den törstande vad han djupast söker och eftersträvar. Därmed understryker symbolen källan ytterligare att det icke är fråga om någon självfrälsning. Vi har redan förut sett att Ahasverus fått korrigerat sina ord om att han skulle ha frälst sig själv. En medmänniska hade hjälpt honom. Det som säges om källan ger ännu mera klart besked. Ahasverus har inte själv producerat drycken som släcker törsten. Men han har upptäckt att den finns där. »Frälsningen» sådan den symboliseras av källans levande vatten är en gåva av vilken Ahasverus får del.

När man läser de sköna orden om den vederkvickande källan, kan man ju knappast undgå att erinra sig att samma symboliska språk också förekommer i bibeln. I Uppenbarelseboken kap. 21: 6 läser vi: »Åt den som törstar skall jag giva att dricka för intet ur källan med livets vatten.» Liknande bild återkommer i olika sammanhang: Joh. 4: 10, 7: 37 f. Uppb. 7: 16, 22: 17. Jag avstår från att spekulera om och i vad mån den bibliska symbolen haft betydelse för Ahasverus. Det räcker med att konstatera att bibeln och Ahasverus brukar samma symbol, att detta i båda fallen accentuerar frälsningen såsom gåva samt att den mest påtagliga olikheten består däri att det för de bibliska författarna är en huvudsak att säga vem det är som skänker drycken av levande vatten.

#### 4. DEN BESEGRADE GUDEN

De frågor över vilka Ahasverus här grubblar, de som tvingar honom att stämpla guden som grym och förhatlig, har i hög grad varit vårt släktes »eviga följeslagare». Det säger sig självt att de också skall ha skapat problem för den teologi som vuxit upp på kristen mark. Ett av de märkligaste vittnesbörderna härom möter oss allaredan i kyrkans tidigaste historia. Jag syftar på den skarpa striden om Marcion, han som ville förklara det ondas makt i tillvaron genom att skilja mellan en lägre gud, ansvarig för skapelsen, och den högre Gud som i Kristus uppenbarat sig såsom frälsarguden. Den gamla kyrkans ledande teologer, »kyrkofäderna», avvisade denna teori i klar insikt om att en sådan klyvning av gudsbegreppet antastade själva nerven i den kristna gudstron: frälsningens Gud och skapelsens Gud var en och densamme. Det finns onekligen en viss släktskap mellan Marcion och Ahasverus, såtillvida som i båda fallen tillvarons faktiska beskaffenhet får vittna om att den gud som står bakom denna tillvaro inte kunde bära kärlekens drag. Olikheten ligger dels däri att denne gud, som för Marcion blir en »lägre» gud, för Ahasverus blir direkt grym, dels däri att Marcion vid sidan av den lägre guden ställer kärlekens högre Gud, under det

att Ahasverus efter att ha besegrat den grymme guden tar sin tillflykt till vad han kallar det heliga, det gudomliga.

Ahasverus vet väl att de som bekänner Kristus menar att guden skulle vara kärleksfull. Men sådant tal kan han inte acceptera. Han påminner, såsom vi minns, Kristus om hur grym den gud som han kallade sin fader var mot honom, guden som till andra offer krävde också detta och som därtill övergav Kristus i hans nöd. Kristus hade, vill Ahasverus säga, lika litet skäl som någon annan att tala om guden som en kärleksfull fader. En sådan aspekt på guden kan inte förenas med tillvarons beskaffenhet. Den strider mot det faktum att »lidandet och offrandet är utbrett över hela jorden och över alla tider». Ahasverus frikänner Kristus därför att han var maktlös och själv en förbannad. Men han frikänner inte guden. Ty »*det var han som hade makten och hämnden*» (kurs. här). Allt det onda i tillvaron — lidandet, offrandet, grymheten — återspeglar och är ett uttryck för hans maktvilja.

I detta resonemang känner vi igen en frågeställning som hör till de ständigt återkommande: hur kan Gud på en gång vara »allmakt» och »kärlek»? Ställs vi inte här inför ett alternativ? Utesluter inte de båda »bestämningarna» varandra? Om Gud är »allmakt», om allt det som sker är hans verk och återspeglar och uttrycker hans maktvilja, kan det då vara rimligt att tala om honom såsom kärlek? Ahasverus svarar nej — guden måste vara ondskefull och förhatlig. Sådan ter han sig, när man »förstått» och verkligen »sett vem han är». Häri måste man ge honom rätt — *om* det verkligen vore så att allt som sker skedde i överensstämmelse med den gudomliga viljan.

Den dolda förutsättning som ligger bakom denna argumentering är ett abstrakt fattat allmaktsbegrepp, föreställningen om en »allmakt» som är verksam i allt och verkar allt. Eftersom då också allt vad ont är stammar från guden och återspeglar hans vilja måste detta komma att präglade gudsbilden. Guden skulle under sådana förhållanden kunna vara, liksom sibyllans gud, omväxlande god och ond. Men då en sådan kluvenhet i gudsbilden inte gärna kan vara något tecken på »godhet», blir det i själva verket konsekvent att, såsom Ahasverus, beteckna guden såsom »grym» och »ondskefull». Nu är detta givetvis ingen kristen gudsbild. Från kristen synpunkt måste man lika energiskt som någonsin Ahasverus bestrida och förkasta en dylik gudsföreställning. Ett allmaktsbegrepp av denna abstrakt-metafysiska art har visserligen ofta spökat inom kristen teologi, alldeles särskilt sedan skolastikens dagar. Det har också, varhelst det uppträtt, vållat teologien oöverkomliga svårigheter. En sådan s. a. s. renodlad, metafysisk allmaktstanke hör emellertid icke hemma i bibelns värld. Den har inte biblisk karaktär. Visserligen kan man i bibeln, och då främst i Gamla testamentet uppleta enskilda uttryck som kan tyckas leda i dylik

riktning. Men i själva verket är den bibliska aspekten på Guds makt en helt annan, detta både i Gamla och framför allt i Nya testamentet.

Det kan naturligtvis inte här vara möjligt för mig att gå närmare in på detta stora problemkomplex. Jag skall inskränka mig till att fästa uppmärksamheten på två i själva verket avgörande faktorer. Den ena faktorn är det i bibeln, framför allt i Nya testamentet så starkt framträdande dualistiska eller, kanske hellre, antagonistiska perspektivet. Ingenting är mera påtagligt än det faktum att enligt biblisk åskådning tillvaron till övermått rymmer sådant som så långt ifrån överensstämmer med Guds vilja att det tvärtom står i radikal konflikt med denna. Bibelns Gud är inte någon allverkande orsak, utan en i historien handlande Gud. Gudsviljan befinner sig i ständig kamp mot de fientliga makter som står den emot, fördärvmakter, kaosmakter, demoniska makter. Vilka namn och beteckningar som här brukas spelar endast en sekundär roll. Ingen rationell förklaring ges på frågan om »det ondas» uppkomst. Endast om en sak är bibeln förvissad, att detta icke stammar från Skaparen. Det väsentliga är att det står en hård kamp mellan gudsviljan och allt det som är fientligt mot denna samt att det just i denna kamp avslöjas *hurudan* den gudomliga makten är. Gudsmaktens kvalitet visar sig just däri att denna makt står i motsättning till och bekämpar det onda i dess olika former. Varhelst det övervinnes, varhelst fördärvmakterna tvingas att vika, där ser den kristna tron Skaparens skaparmakt vara i funktion. Där förverkligas Skaparens, skapelsens universella »lag». Då Skaparen här brukar mänskliga redskap i sin tjänst, sker detta helt oavsett om dessa människor bekänner hans namn eller icke — kristna bekännare har intet monopol på att fungera som redskap.

Den gudomliga makten kan med detta antagonistiska perspektiv inte längre fattas som en ond eller grym makt. Det primärt karakteristiska är ju tvärtom dess motsättning mot det onda. Denna motsättning kan ta sig uttryck på olika sätt: såsom dömande eller såsom övervinnande, segrande, frälsande. Men i intetdera fallet fattas den gudomliga makten på annat sätt än såsom god: också den dömande funktionen är uttryck för kärlekens motsättning till det onda. Och i intetdera fallet uppfattas den gudomliga makten som en abstrakt allmakt, som orsak till allt det som sker, som återspeglad i allt det som sker. Hur fjärran en dylik föreställning är från biblisk-kristen syn visar den bönepunkt i Fader vår, som inte utan skäl har betecknats som bönerns bön: ske din vilja, såsom i himmelen så ock på jorden. En sådan bön skulle vara överflödigt och meningslös om verkligen Guds vilja allaredan skedde alltid och allestädes.

För det andra. Den gudsbild som det antagonistiska perspektivet målar blir ytterligare markerad genom ett annat för bibeln väsentligt perspektiv, det eskatologiska. I den »fulländning» vilken står som slutmålet skall Guds herra-

välde slutgiltigt avslöjas. Ingenting skall längre stå i vägen för detta. De fientliga makterna skall då definitivt ha besegrats. Gud skall ha blivit »allt i alla» (1 Kor. 15: 28). Då »har frälsningen och makten och riket blivit vår Guds» (Uppb. 12: 10). Detta eskatologiska perspektiv har en tvåfaldig funktion. Å ena sidan understryker det vad bibeln i övrigt betygar: att Guds herradöme i den nuvarande tidsåldern är antastat och bekämpat av fientliga makter. Å andra sidan ger det eskatologiska perspektivet uttryck åt förvissningen om att herraväldet *också i den nuvarande tidsåldern* tillhör Gud, även då det kan synas som om detta icke vore fallet, även när den yttre verkligheten tycks tala ett rent motsatt språk. Det slutliga, fulländningen, skall avslöja och uppenbara den Guds övermakt, om vilkens existens tron är förvissad, också när den är fördold.

\*

Den problematik som är knuten till »den besegrade guden» tillspetsas inför kristusbilden. Det säger sig självt att Ahasverus här skall komma att tangera centralt kristna frågeställningar. Intresset knyter sig särskilt till den förvandling kristusbilden undergår. Den bestod, såsom vi erinrar oss, däri att Kristus i stället för att vara den som kunde förbanna med gudomlig makt blev en broder i lidandets värld. Det hela slutar, skulle man kunna säga, med att Ahasverus ser på den korsfäste med medlidande. Intrycket härav förstärkes därigenom att Kristus snarast uppfattas som en svärmare som inbillade sig att hans lidande skulle ha en mening för alla tider och som gick i döden med den felaktiga föreställningen att hans gud skulle ha brytt sig om honom, älskat honom, medan han i själva verket var en av guden offrad, förbannad och övergiven. Så blir detta av guden krävda offer ingenting annat än ett bevis bland otaliga andra på gudens grymhet. Det är den enda aspekt Ahasverus lägger på Kristi offer.

Detta är så mycket mer påfallande som Ahasverus eljest inte visar sig obekant med att ett offer också kan ses från andra och mera positiva synpunkter. »Pilgrimen» som Ahasverus vandrade med anträdde sin pilgrimsfärd för den stigmatiserade kvinnans skull, och när han slutligen gav sig iväg på sin minst sagt dristiga sjöresa med de skurkaktiga skepparna, blev detta den offergärning som övertygade Ahasverus att det fanns någonting så betydelsefullt att det är bättre att förlora sitt liv än att mista tron på det. Det finns också en annan gestalt i boken om Ahasverus' död som är minnevärd i detta sammanhang. Det är den kvinna, kallad Diana, som var Tobias' följeslagarinna och älskarinna. När Tobias först mötte henne i villande skog var hon en strålande friluftsmänniska, men så småningom hade hon sjunkit ned i djupt förfall. Denna kvinna gav sitt liv för Tobias. Hon ställde sig i vägen för den dödande pil som var avsedd för Tobias.

Detta skedde medan Ahasverus tillsammans med de båda var på väg till pilgrimshamnen. När Tobias och Ahasverus sedan samtalar om pilens syfte och riktning, säger Ahasverus att pilen måste ha varit riktad mot Tobias — »om den varit riktad direkt mot henne, så hade hon ju inte fått tillfälle att dö för dig» (Ahasverus' död, sid. 109).

I båda fallen får offret positiv betydelse på solidaritetens basis, såsom »ställföreträdande». I fråga om Kristus stannar det däremot vid att han blivit »förbannad» och »övergiven» av den offerkrävande, grymme guden. Båda de av Ahasverus här begagnade uttrycken har som bekant biblisk anknytning. Om övergivenheten talar Kristus i ett av orden från korset. I Gal. 3: 13 säges det att Kristus »blev en förbannelse för vår skull». Otvivelaktigt är det också en biblisk tanke att Kristi offergärning skedde i överensstämmelse med Guds vilja: »Han blev lydig intill döden, ja, intill döden på korset.» Ahasverus kan såtillvida tyckas säga detsamma som bibeln. Icke desto mindre är naturligtvis hans syn på det som sker radikalt skild från bibeln, detta allaredan därför att allt här utspelar sig på solidaritetens plan. Kristus går solidariskt in under den förbannelse, den dom, som vilar över den mänskliga ondskan, synden, och bär dess förbannelse — han blev en förbannelse »för vår skull». Men framför allt skiljer sig den bibliska åskådningen från Ahasverus' därigenom att Gud inte tänkes stå på avstånd från det som sker utan tvärtom tar aktivt del i detta. Kristi gärning, den som fullbordades på korset, står inställd i den kamp som Gud själv utkämpar mot fördärvets makter, såsom ett led i denna, ja som en avgörande handling, som den avgörande segern: »det var Gud som i Kristus försonade världen med sig själv» (2 Kor. 5: 19). Kristus har »gjort tillfyllest» — om man nu vill begagna detta icke i bibeln förekommande uttryck — inte bara »för oss» utan också och icke mindre för Guds kärlek i dess kamp mot fördärvets makter.

Men om Ahasverus' kristusbild alltså demonstrerar hans främlingskap inför bibeln värld, har man all anledning att fråga sig om det inte bakom hans argumentering döljer sig vissa teologiska förutsättningar av senare datum. I första hand kommer då i fråga den typ av försoningslära som går tillbaka till Anselm och som sedan i delvis ombildad form möter i vad som går under namn av ortodoxiens försoningslära. Nu vill ju Ahasverus minst av allt tala om någon »försoning» med guden. Likafullt är det nog så uppenbart att den nämnda försoningsläran — dess ensidigt och rationellt genomförda teori om Kristi offer såsom en av Gud krävd och av Kristus åt honom given »satisfaktion» — utgör en bakgrund för vad Ahasverus förkunnar.

Om ortodoxiens försoningslära eller rättare sagt en förgrovd tolkning av denna utgör en förutsättning för tankegångar sådana som dem Ahasverus pre-



senterar, beror detta framför allt på den gudsbild som suggereras fram. Det dominerande draget i gudsbilden blir föreställningen om en Gud som kräver offer för att kunna försonas, vederbörligt straff för att hans vrede skall kunna stillas. Gud kommer att representera den straffande rättfärdigheten, domen, vreden, under det att Kristus i motsättning härtill representerar kärleken, den som gör tillfyllest genom att utstå det straff som rättfärdigheten kräver. Det kan inte vara förvånande att sådana tankegångar kan leda eller förleda till målningar i stil med Ahasverus' grymme gud.

Det blir då också förklarligt att Ahasverus, när han skall tala om »det heliga själv», »det gudomliga», lämnar alla antropomorfa symboler och i stället tillgriper en symbol hämtad från naturens värld: »källan». De antropomorfa symbolerna har diskvalificerats till den grad att de blivit obrukbara. Det kan vara ett vittnesbörd om de risker som alltid är förbundna med antropomorfa symboler, om ett förmänskligande av guden som strider mot symbolens syfte, ja som i grunden upphäver dess karaktär av symbol.

Det är inte möjligt att här gå närmare in på detta problemkomplex. Endast ett par randanmärkningar kan komma ifråga. När det kristna språkbruket tar antropomorfa symboler i anspråk, beror detta därpå att den Gud om vilken man här talar är den i historien handlande Guden. Symbolerna åskådliggör att man har något bestämt att utsäga om hans handlingssätt. Det kristna språkbruket kan också bruka symboler hämtade från naturens värld. Gud kan t. ex. betecknas som »klippa» och »bergfäste». Eller man kan tala om just källan som symbol, källan med levande vatten. De antropomorfa symbolerna har emellertid sina särskilda uttrycksmöjligheter och de låter gudsrelationen framträda inte som en relation till ett »det» utan till ett »Du», en relation till den Gud som fungerar som Skapare, Domare, Frälsare, Fader, Son o. s. v. För det kristna språkbruket är de antropomorfa symbolerna inte bara ofrånkomliga utan också oundgängliga. Riskfyllda och ödesdiga blir de i samma ögonblick som deras symbolkaraktär inte bevaras. Då blir gudsbilden mänskligt diskvalificerad — den kan bli diskvalificerat grym som hos Ahasverus eller diskvalificerat slapp så som bilden av Guds »kärlek» inte sällan tecknats. När symbolen får förbli symbol, återger den på en gång närheten och avståndet i gudsrelationen. Gud är på en gång den som vi »lärt känna» och den outgrundlige, outrannsacklige. Och därvid gäller i själva verket denna proportion: ju mer vi lär känna honom, dess outgrundligare är han. *Den* kärlek, i vilken allt i den kristna gudsbilden strålar samman, är det outgrundligaste av allt.

Ahasverus detroniserar den grymme guden för att kunna ställa »det heliga själv» i motsats till all »helig bråte». För den som livet igenom sysslat med religiös och speciellt kristen problematik måste en sådan strävan te sig inte bara

förklarlig utan högst angelägen. Det finns otvivelaktigt gott om sådan »bråte», ägnad att fördölja både »det heliga» och Den Helige, detta också inom teologi — fast visst inte bara där. Ahasverus har fullgoda skäl att förkasta den gudsbild han avvisar. Men om så är synes det vara påkallat att överväga vilka — uppenbara eller fördolda — förutsättningar som, intellektuellt sett, ligger bakom hans argumentation och som ger Ahasverus anledning att måla gudsbilden så som skett. Jag har här velat hänvisa särskilt till två sådana inflytelserika förutsättningar: det abstrakta allmaktsbegreppet samt vissa till den s. k. satisfaktionsläran knutna tolkningar av gudsbilden. Influenser från dessa båda håll är ju ingenting specifikt för de resonemang Ahasverus för. De har tvärtom synnerligen vidsträckt utbredning. Ja man skulle rentav kunna ifrågasätta om det överhuvud finns några faktorer som i så hög grad som dessa båda bidragit till att destruera den kristna gudsbilden.

Nu är ju denna kristna gudsbild i eminent mening knuten till Kristus, som Nya testamentet kallas »Guds härlighets återsken och hans väsens avbild» (Hebr. 1: 3). Det betyder inte att någon ny Gud här skulle ha uppenbarats. Gud är densamme som han alltid, »i evighet», har varit. Skapelsens Gud, han som också alltjämt skapar ur kaos och som kämpar mot fördärvets makter, är densamme som frälsningens Gud. När Nya testamentet talar om Kristus som Guds härlighets återsken, får detta sin tolkning av ett ord sådant som detta: »därav att han gav sitt liv för oss hava vi *lärt känna kärleken*» (1 Joh. 3: 16). Hos denne vår broder i lidandets värld har vi lärt känna kärlekens *makt*, *Guds makt*, den som ingen ondska kan betvinga, den som segrande bryter sig väg när den syntes vara dräpt, den som betygar sig som den övermäktiga, den suveräna. Korset blir den suveräna kärlekens signum.

För Ahasverus blev Kristus en broder i lidandets värld, när han genomskådade att Kristus var maktlös. Här kunde man vara frestad att placera en fråga i Pär Lagerkvists eget stilmönster. Kristus var den maktlöse. Eller var han verkligen maktlös? Lekbrodern vid dödsbädden kommer in i bilden — han som »var den ödmjukaste bland människor», sådan att man »inte kunde nog förundras över att någonting sådant fanns». Han Erinrade Ahasverus om något som han mindes men som han ändå inte kunde komma underfund med. Var han ett vittne om makten hos den Herre, som han tjänade? Ahasverus ger oss intet svar. Scenen mynnar ut i ett frågetecken. Därvid får vi alltså stanna. Men också ett frågetecken har sin betydelse.

ALLAN ARVASTSON

## *Prudentiustolkningar i svenskt psalmboksarbete*

I den svenska psalmboken av år 1937 återfinnes under nr 571 psalmen Nu tystne de klagande ljuden, Wallins återgivning av den från Prudentius härstammande hymnen *Jam maesta quiesce querela*. Prudentiusforskaren Johan Bergman har om denna tolkning förklarar att den är »genomandad av en fläkt från antikens skönhetsvärld».<sup>1</sup>

Den här ifrågavarande, i protestantisk psalmlitteratur förekommande hymnen *Jam maesta quiesce querela* utgör ett urval av 12 fyr-radiga strofer med orimmad vers, nämligen nr 30, 14, 9–11, 31, 24, 23, 32–35, i nämnd ordningsföljd, av den i Prudentius samling *Cathemerinon* ingående tionde hymnen, som redan i de äldsta handskrifterna i regel bär överskriften *Hymnus circa exequias defuncti*. Denna börjar med versraden *Deus, ignee fons animarum*, Gud, du själarnas eldiga källa, samt består av 172 verser fördelade på 43 strofer.<sup>2</sup> Den har av en engelsk forskare, Richard Chenevix Trench, i förhållande till Prudentius övriga poetiska produktion karakteriserats med orden »confessedly the grandest of them all».<sup>3</sup> Det nämnda urvalet av strofer ur *Cath. X* är ett bland flera andra som gjorts under tidernas lopp.

Prudentius hymndiktning har beträffande den språkliga formen och även, som det har påvisats, ifråga om exempelvis bildspråket, en förutsättning i den klassiska diktningen, särskilt hos Vergilius och Horatius.<sup>4</sup> Han har betecknats som litterärt sett antikens jämte Claudianus siste mera betydande skald. Av icke mindre intresse är å andra sidan hans förhållande till »kyrkosångens fader» Ambrosius, som kan ha varit hans lärare i Rom.<sup>5</sup> Det har ibland antagits att Prudentius hymner ursprungligen varit avsedda som litterära oden för de högre

<sup>1</sup> J. Bergman, *Fornkristna hymner* (1 uppl. 1894, tillägnad Viktor Rydberg). I 3:dje upplagan (1916), s. 64 facsimile av en Prudentius-handskrift från 900-talet, bl. a. med strofen *Jam maesta*.

<sup>2</sup> Texten till hymn 10 i *Cathemerinon* (här förkortat *Cath. X*) efter: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. LXI, *Aurelii Prudentii Clementis Carmina* ed. Iohannes Bergman (1926) samt H. J. Thomson, *Prudentius with an English translation* (London 1949).

<sup>3</sup> Dens., *Sacred latin poetry* (London 1849), s. 107. — T. citerar ett annat urval, av 13 strofer, även detta begynnande med strofen 30 (anf. arb., s. 280).

<sup>4</sup> A. Mahoney, *Vergil in the works of Prudentius* (The catholic university of America patristic studies. XXXIX. Washington 1934. S. 129 m. fl.).

<sup>5</sup> J. Stam, *Prudentius Hamartigena. With an introduction and commentary*. Amsterdam 1940.

klasserna i Rom i motsats till de hymner som anges vara författade av Ambrosius och vilka alltifrån början varit avsedda som folklig kyrkosång. Bergman har däremot av flera skäl ansett det så gott som säkert att Prudentius dikter, om än ej alla, från början helt eller delvis varit använda som sånger vid den kyrkliga kulten. Det har även ansetts troligt att Venantius Fortunatus, vars hymner härrör från senare delen av 500-talet, icke blott i poetiskt utan även i musikaliskt hänseende anknöt till en fortlevande Prudentiustradition.<sup>6</sup>

Begravningshymnen Cath. X kan indelas i tre avsnitt. I det första framställs med utgång från skapelsetanken förhållandet mellan kropp och själ. Därpå följer försvar för det kristna begravningsskicket i anslutning till tron på uppståndelsen och med viss anknytning till ett uttalande av Augustinus i *De civitate Dei*, liksom hos denne med hänvisning till det bibliska föredömet Tobias.<sup>7</sup> Slutligen redogöres för Kristi triumf över döden och för den kristna uppståndelsetron.

Ehuru det har kunnat sägas att knappast någon av de gammalkyrkliga skalderna har varit mera känd och beundrad under medeltiden än Prudentius, så var den kyrkliga användningen av hans hymner mycket begränsad. Daniel anger, i *Thesaurus hymnologicus*, 13 av hans hymner som varit i bruk enligt de äldre breviarierna. Cath. X förekom sålunda i det mozarabiska officiet för de döda. Den stora användning som Cath. X i den nämnda förkortade formen fick i den protestantiska världen härrör från reformationstiden och särskilt från Martin Luther. Denne räknade Prudentius som »optimus et christianissimus poeta». Benämningen »den kristne Horatius» har ett inre samband med Luthers höga uppskattning. Han önskade att Prudentius skulle läsas i skolorna. Tidens litterärt-språkliga uppsving hade nämligen också det enligt Luthers sätt att se att göra med centralgåvan, evangeliet. Att döma av ett ställe i bordssamtalen ser det ut som om Luther inte skulle ha haft samma höga uppskattning av Ambrosius hymner.<sup>8</sup> Hos Luther finner man, i förordet till *Begräbnislieder* (1542) en liknande motivering som hos Prudentius beträffande begravning och gravsmyckningssed, att allt i detta sammanhang skulle tjäna till att befästa uppståndelsetron (»umb diesen Artickel von der aufferstehung, das er feste in uns gegründet werde».<sup>9</sup> Uttryckligen nämnes även sången i detta sammanhang, och Jam maesta ställes först bland de sånger som rekommenderades, »wenn man vom begrebnis heim gehen wil».<sup>10</sup>

<sup>6</sup> C.-A. Moberg, *Zur Melodieggeschichte des Pange-lingua-Hymnus* (Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 5. 1960. S. 72).

<sup>7</sup> *Corpus christianorum, series latina*, XLVII (Turnholti 1955), s. 14 f.

<sup>8</sup> *Luthers Werke, Weimaruupplagan* (WA) 15, s. 46 ff. Tischreden, 4, s. 96 (1538).

<sup>9</sup> Se härtill bl. a. P. Althaus, *Der Friedhof unserer Väter* (3. Aufl. Gütersloh 1928).

<sup>10</sup> WA 35, s. 479, 483.

Från reformationstiden härrör de båda huvudgrenarna av tyska översättning av *Jam maesta*. Den ena är den från originalet mycket avlägsna *Nu last uns den leib begraben*, från Böhmsk-mähriska brödernas psalmbok, utgiven av den böhmiske prästen Michael Weisse 1531. Sången tillskrevs i tidigare tyska psalmböcker Luther, men denne förklarade sig i förordet till den Babstska psalmboken 1545 icke vara författaren utan hänvisade till Weisse. Ända tills långt fram under 1800-talet hörde den till Tysklands mest sjungna begravningspsalmer. Klopstock införde en bearbetad och utvidgad version därav i *Veränderte Lieder*, tillfogade hans *Geistliche Lieder* av år 1757. Fortfarande har den ursprungliga *Nun lasst uns den Leib begraben* sin plats i de tyska psalmböckernas »Stammteil». I en nyligen publicerad utredning har visats att Luther trots allt måste ha haft mycket att göra med sångens utgestaltning och tillkomst och att den fick sin starka ställning i folkmedvetandet därför att den, tydligen med all rätt, ansågs härröra från honom.<sup>11</sup> Den andra huvudgrenen, från vilken sedermera många tyska bearbetningar utgått, utgöres av den i förhållande till nyssnämnda sång något mera texttrogna översättning, *Hört auff mit Trauren und Klagen*, som tillskrives kantorn i Joachimsthal i Böhmen Nikolaus Herman. Denne levde under åren 1500–1561, och hans födelseår har genom en undersökning helt nyligen kunnat fastställas.<sup>12</sup>

Att den latinska hymnen *Jam maesta* med dess urval av tolv strofer tidigt vann insteg i Sverige framgår av att den jämte noter är införd med handskrift som den sista av sex kyrkovisor, av vilka de övriga är avfattade på svenska, i det på Kungliga Biblioteket förvarade exemplaret av *Några wijsor eenfaldeliga utsatte för them som lust haffua at quädha eller höra om Antichristum och hans wesende* [1536]. Prudentius hymn fanns i den sålunda givna latinska formen kvar i den svenska psalmboken ända till 1819. En översättning på svenska av den Michael Weisse tillskrivna tolkningen, *Lät oss thenna kropp begrafwa*, fanns redan i en svensk psalmbok från år 1543, såvitt man vet den första i vårt land med namnet *Then swenska psalmboken*. Den svenska översättningen följer noga den tyska formen. Först de två sista stroferna företer avvikelser. Den sista, tydligen av Luther tillagda strofen, som är bekant från bl. a. *Magdeburgpsalmboken* 1540, innehåller sålunda en liten ändring, i det att den versrad som talar om evig pina blivit omformulerad:

Babst. Gesangbuch 1545:	Svenska psalmboken 1567–1819:
Das helff uns Christus unser trost/ der uns durch sein blut hat erlost	Christus Gudz Son som är wår tröst/ then som oss hafwer återlöst/

<sup>11</sup> K. Ameln, *Luthers Anteil an dem Liede »Nun lasst uns den Leib begraben»* (Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 1957, s. 108).

<sup>12</sup> Siegfried Fornaçon i anf. Jahrbuch, 1958–59, s. 109.

vons teuffels [1540: von des Feindes] han styrcke oss för sin mildhet:  
 gewalt und ewiger pein/ Honom ske prijs i ewighet!  
 jm sey lob/ preis und ehr allein.

Psalmen har en personlig och innerlig prägel. Liedgren karakteriserar den som »metriskt knagglig men f. ö. synnerligen uppbygglig».<sup>13</sup> Jesper Svedberg försåg den i första upplagan av sin psalmbok 1694 med en variantöversättning, som emellertid inte togs med i rikspsalmboken följande år. I denna sistnämnda återgavs sålunda den ursprungliga översättningen. Liksom den följande hörde den till de i svenska handböcker från 1614 och till 1693 års handbok, som var gällande fram till 1811, anbefallda psalmerna vid jordfästning. Den motsvarade inte den akademiska stilens krav och uteslöts ur det kommande psalmboksförslaget vid psalmbokskommitténs sammanträde i början av 1812. Franzén skulle enligt kommitténs önskan skriva en ny psalm över samma ämne. I 1814 års Förslag till förbättrade kyrkosånger infördes emellertid i dess ställe Wallins Så vandra vi all världens väg (1937 nr 568). Kommittéförslaget 1889 samt vissa privata förslag omkring sekelskiftet upptog åter denna gamla folkliga psalm (Severin Cavallin, Psalmboksvännernas förslag, Edvard Evers). Att Severin Cavallin härvid var initiativtagaren stämmer väl överens med hans intresse för gammal folklig psalmlitteratur. Uteslutningen av denna prudentiustolkning ur den svenska psalmboken blev, kan man säga, priset för Wallins Nu tystne de klagande ljuden.

Anmärkningen beträffande metrisk knagglighet gällde i högsta grad även om den trots alla avvikelser och tillägg något mera originaltrogna återgivning, Hörer til i christtrogne alle, som jämte de nämnda 12 latinska stroferna fanns införlivad med 1567 års psalmbok och som därefter följde den föregående i svenska psalmböcker ända fram till 1819. Egenskapen av fri bearbetning framgick av rubriken över den svenska översättningen: förswenskat och förmerat.

Vad som framför allt präglar denna återgivning till skillnad från den förutnämnda är dess läromässiga prägel. Detta understrykes genom den inledande, helt nydiktade strofen, som anger uppgiften att ge undervisning:

Hörer til i christtrogne alle/  
 huru i eder skolen hålla/  
 när i edra döda begrafwa/  
 Måttelig sorg skolen i hafwa.

I förhållande till den tyska bearbetningen av Nikolaus Herman är den svenska en översättning därav med självständig karaktär. Medan den tyska psalmen var förkortad till tio strofer var den svenska »förmerad» till fjorton.

<sup>13</sup> Svensk psalm och andlig visa (1926), s. 206.

Tonvikten ligger på en rätt tro: »The som äro uthi en rätt troo avledne / hafwa ingen oro» (str. 3). På ett med grundtendensen i Prudentius original överensstämmande sätt fattas den yttre seden såsom verktyg i trons tjänst, ett sätt att ge uttryck åt det kristna hoppet:

Eij kan heller annat betyda/  
thet wij begrafningar pryda/  
än wij vårt hopp så bewise/  
the döda ther sofwa medh lisa.

Hela bearbetningen är på en gång trogen grundtendensen i Prudentius original och i överensstämmelse med reformationens intentioner i så måtto att den riktar sig till de levande för att ge undervisning. Däremot saknas här den för medeltiden typiska prestationstanken med förbönsmomentet för de döda. Vissa partier i denna svenska återgivning erinrar med deras tonvikt på denna nya motivering påtagligt om uttalanden i kyrkoordningen 1571.<sup>14</sup> Det finns anledning anta att den svenske översättaren varit Laurentius Petri. Texten förblev oförändrad ända fram till 1819. Ett exempel på att psalmen sjöngs dagligen, »både uti välmakten och sjukdomen», är bevarat från 1608.<sup>15</sup> Det var genom den stora auktoritet som Prudentius hade som kyrkolärare i den lutherska ortodoxien som denna svenska bearbetning fick sin uppskattning och betydelse. Lars Högmärck fann den svenska versionen mera originaltrogen än den tyska.<sup>16</sup> Riktigheten härav kan ifrågasättas.

Medan Prudentius begravningsång tillts vidare hade fått sin auktoriserade tolkning i den svenska psalmboken blev den i annat sammanhang föremål för ytterligare bearbetning för att tillgodose litterära krav. Tidens vaknande intresse för den antika versen och nya språkliga krav på originaltrohet spåras i den liksom den föregående rimmade översättning, som hovkanslern Joachim von Düben publicerade i Uthwalde andelige sånger av år 1725. Han hade varit i tioårig rysk fångenskap efter slaget vid Poltava och var påverkad av pietismen. Sångerna hade delvis tillkommit under fångenskapen. Översättningen bär med sina försök till språklig korrekthet, kultiverad stil och allmängiltigt innehåll prägeln av den begynnande fransk-klassicismen. Detta åter får sin belysning därigenom att von Düben fyra år tidigare hade utgivit en svensk översättning av Boileaus lärodikt *L'art poétique*, som i sin tur och i sin mån förmedlade Horatius regler för diktkonsten. Översättaren sökte nu att trognare än riks-

<sup>14</sup> Laurentius Petris kyrkoordning av år 1571. Utg. av Samfundet Pro fide et christianismo (1932). S. 134 f.

<sup>15</sup> S. Phrygius, *Likpredikan över Malin Skeding*, f. Rosengren (1608), s. Diij. Cit. efter Bror Olsson, *Psalmboken som folkbok* (1942), s. 33.

<sup>16</sup> *Psalmopoeographia* (1736), s. 115.

psalmboken och med trohet mot originalet beträffande den poetiska formen återge Prudentius. Psalmerna vänder sig i denna tolkning mera till människan som sådan, inte såsom psalmboken till de »kristtrogne», till dem som har »en rätt tro». På något ställe har emellertid översättaren gjort en konfessionell avvikelse från den latinska texten. Det gällde bl. a. strofen tio, som i framtiden skulle bli föremål för så många försök till återgivning i syfte att liksom här komplettera synen på det mänskligt-generella med framhållandet av Kristi frälsningsverk:

Prudentius (text enl. 1695 års psb.):  
 Animae fuit haec domus olim,  
 factoris ab ore creatae:  
 fervens habitavit in istis  
 sapientia principe Christo.

von Düben:  
 En själ förr bodde ther inne,  
 gjord efter Guds belät och sinne,  
 som, skönt hon sin oskuld förlöste,  
 dock Christus så dyrt återlöste.

På ett sätt som sedan i allmänhet skulle bli normerande för sjuttonhundratalets svenska psalmboksarbete kombineras här det fransk-klassiska kravet på korrekthet i uttrycket med det kristet-konfessionella motivet.

Slutstrofen är på det hela taget ny i förhållande till originalet och har biblisk bakgrund (2 Petr. 3: 12; Uppenb. 15: 3):

Veniant modo tempora justa,  
 cum spem Deus impleat omnem;  
 reddas patefacta necesse est,  
 qualem tibi trado figuram.

Påskynda then dagen, o Herre!  
 tå wi, både större och smärre,  
 få tig och lambena prisa  
 med en ny och härliger wisa.

Ordet »visa» hade med grundkaraktären av von Dübens sånger att göra och denna grundkaraktär gör det berättigat att i detta sammanhang ta upp hans översättning. Liksom exempelvis samlingen Mose och lambens visor hade också Uthwalde andelige sånger i sin mån med psalmboken att göra genom att förmedla andliga visor för den enskilda uppbyggelsen av det slag som von Dübens svärfader Haqvin Spegel hade förordat som komplement till psalmboken. Även i von Dübens tolkning finns en reflex av synen på gravskicket som sådant som uttryck för den kristna uppståndelse-tanken, men nu inte längre med ett direkt understrykande av detta pedagogiska drag som en uppgift: »oss lära at then the skyla ei dödt, utan gådt til sin hwila».

Det officiella psalmboksarbetet under 1700-talet hade föga intresse för den gammalkyrkliga hymndiktningen. Till ingen av de båda prudentiustolkningarna i 1695 års psalmbok finns motsvarigheter i de båda förslagen från detta sekel, den Celsiska provpsalmboken från åren 1765 och 1767 samt 1793 års förslag. Utan direkt yttre samband med psalmboksarbetet men dock i viss anslutning därtill förelåg vid århundradets slut Gudmund Görans Adlerbeths i Skald-skrifter



av år 1798 publicerade parafraaserande tolkning. Denna är till meter och strofbyggnad helt avvikande från originalets och är i detta fall hållen i gängse koralform. Den gustavianska tidens litterära ordval och stilisering utgör ett genomgående drag. Adlerbeth framställer sålunda Prudentius i 1700-talsdräkt. Omgivningen med dess anknytning till barockens stil och engelsk kyrkogårdsromantik påminner något om Bengt Lidners Yttersta domen, med griften »i valvbetäckta skuggan» och minnesskriften som är huggen »i hårda hållen». Graven är den viloplats dit Herren »sin starka arm vill sträcka»,

Sin avbild, tidens korta rov  
av dig tillbaka kräva.<sup>17</sup>

Den förändring som inträdde ifråga om tolkningen av denna prudentiushymn vid början av följande sekel kan tillskrivas tidens nya litterära impulser, liksom också bl. a. Herders stora uppskattning av Jam maesta härvidlag bör nämnas. Riktigare är dock att när det gäller förtjänsten av att ha skänkt ny tolkning av Prudentius hänvisa till ett enda namn: Johan Olof Wallin.

I sin första samling psalmer, den 1807 tillsammans med Michael Choraëus publicerade Omarbetning af svenska psalmer, offentliggjorde Wallin sin första bearbetning av Jam maesta, i originalets versform liksom von Dübens och i likhet med denna i rimmad gestalt. Den första strofen i Wallins första version lydde så:

Nej, klarnen I ögon, som haven  
sett *livet* försvinna i graven!  
Hugsvaleus I hjärtan som blöden!  
Det *rätta* begynner i döden.

En nära liggande förutsättning till denna prudentiusöversättning var hans föregående år publicerade Öfversättningar från latinske skalder. De Horatiusoden, som Wallin här hade tolkat på svenska med i förordet angiven intention att tolka dem för en ny tid, hade visst samband med hans översättning av Prudentius. För Wallin existerade inte någon konstitutiv åtskillnad mellan antikt och kristet. Det var på sin plats att han efter horatiusöversättningarna även skulle våga försöket att översätta något av »den kristne Horatius», och det latinska materialet var i detta fall givet i 1695 års psalmbok. Den ålderdomliga återgivningen här av Jam maesta hade Olof Linderholm ett par år förut på sitt tidstypiska sätt moderniserat i »Försök till förbättring af den svenska psalmboken» av år 1804.

<sup>17</sup> Se C. Fehrman, Kyrkogårdsromantik (1954. Skrifter, utg. av Vetenskaps-societeten i Lund, 43, s. 102 ff.).

Som ett grunddrag i alla de litterära inflytelser som Wallin mötte och själv i sin tur tillämpade kan anges tidens allmänna tonvikt på de antika mönstren, som det gällde att flitigt studera och imitera.<sup>18</sup> I företalet till översättningarna 1806 hade han angett som sin uppgift att bearbeta »dessa skönhetens oförgångliga skatter efter senare åldrars behov, efter fordringarna av växlande tänkesätt, språk och sedvanor». De antika gjutformarna skulle på nytt fyllas med kristet innehåll. Detsamma som kunnat anges som en karakteristik av Prudentius diktning gällde här om Wallins. I sådan anda av tolkning för den innevarande tiden var Wallins prudentiustolkning verkställd. Innehållet var långt avlägset från originalet. Intryck från romantiken och dess kyrkogårdsromantik med reminiscenser från Edward Youngs *Night-Thoughts* låter dessa prudentiusstrofer framstå i en helt förändrad dräkt.<sup>19</sup> Tendenser av nyplatoniskt slag, icke utan anknytningar i Prudentius eget ordval, ligger bakom ett uttalande som detta:

En gnista av Gudomens låga,  
en Vishet, i Himlarna buren  
till länk mellan Gud och naturen.

Den sista strofen är liksom i von Dübens tolkning avsedd som en sammanfattande biblisk avrundning genom bibelallusioner, till vilka ingen motsvarighet finns i originalet. Efter den näst sista strofens sista rad, Ty Herren känner de sina (2 Tim. 2: 19) följer i denna ordning anspelningar på Matt. 28: 2, Hes. 37: 5, Tit. 2: 13, 2 Tim. 4: 7–8 som ett slags bibliskt koncentrat av psalmens innehåll:

Ty Herren skall avvälta stenen,  
och liva de multnade benen,  
och fylla det saliga hoppet,  
och kröna det segrande loppet.

I 1937 nr 568, Så vandra vi all världens väg, den psalm som Wallin såsom nyss nämnts insatte som ersättning för den gamla Lät oss thenna kropp begrafwa, är strofen 4 en påtaglig reflex av denna slutstrof i Wallins första prudentiusversion.

Det har legat nära till hands att med Beckmans psalmhistoria anse Wallins första prudentiustolkning som ett första ofullkomligt försök, varur sedan genom växande estetisk skicklighet och dogmatiskt kunnande framgick allt bättre och mera fulländade översättningar, varvid varje gång den föregående fick spela

<sup>18</sup> E. Liedgren, Wallins läroår som psalmdiktare 1806–1812 (1916).

<sup>19</sup> Jfr ex. Youngs *A poem on the last day*, II: 59–60. — En gravyr av den engelske konstnären och skalden William Blake (1757–1827) över temat själens och kroppens möte illustrerar på ett slående sätt ett par versrader i Wallins tolkning.

rollen av ett förskjutet barn. Detta är endast delvis riktigt. Ifråga om själva grundkonceptionen med formell anslutning till originalet och tolkning för den närvarande tiden var Wallins första tolkning ingalunda något omoget försök. Att han själv för egen del höll fast vid detta förstlingsverk beträffande prudentiustolkningen framgår därav att han upptog det i sina Vitterhets-Försök 1821.

I samband med nyromantikernas och särskilt Lorenzo Hammarskölds kritik av Wallins översättningar från 1806 fördes Samuel Johan Hedborn in på det litterära område, där han skulle finna sin uppgift som psalmdiktare. Hedborn var jämte fyra andra, bland dessa Per Daniel Amadeus Atterbom och Hammarsköld, med om att bilda det litterära sällskap, som avlöste det tidigare Vitterhetens vänner och som först fick namnet *Musis Amici* för att sedermera kallas Auroraförbundet. På uppmaning av Atterbom överlämnade Hedborn, som sedan början av 1808 var informator på Herrön i Stockholms skärgård, fram på våren detta år som tävlingsskrift en tolkning av psalmbokens tolv prudentiustrofer med rubriken *TröstSång wid wänners grafwar*.<sup>20</sup> Liksom Wallin följde Hedborn i verstekniskt hänseende originalet. Rimflätningen var en annan än Wallins; medan denne hade parvis rimmad vers hade Hedborn varannan versad rimmad.

Det kan sålunda sägas ha varit Atterbom som förde Hedborn över på psalmdiktningen. Han har också i sin minnesteckning lämnat uppgifter rörande Hedborns poetiskt-religiösa utveckling, vilka kompletterar dennes påstådda egenskap av autodidakt och, som han själv uttryckte det, »rå naturskald».<sup>21</sup> Atterbom hade hösten 1807 fäst Hedborns uppmärksamhet på den tyske romantikern Novalis (A. von Hardenberg). Om Hedborns beröring med den tyska romantiska litteraturen lämnar även hans brev till Atterbom på våren 1808 upplysning. Liedgren har visat att intryck från Novalis präglar Hedborns psalmdiktning bland annat ifråga om det kristocentriska draget. Skillnaden mellan de båda skalderna vid utformningen av detta och andra motiv har att göra med deras olika litterära och kyrkligt-religiösa utgångsläge.<sup>22</sup> I Hedborns prudentiustolkning skymtar Novalis säregna syn på de dödas boningar som ett slags gäst- rum, sådan denna syn kommer till uttryck i *Das Lied der Toten*, i *Lieder aus Heinrich von Ofterdingen*. Hedborn hade även tagit intryck av förromantikern Bengt Lidner. Ett par uttryck i prudentiustolkningen har sina motsvarigheter

<sup>20</sup> Hedborns översättning av 1808 finns i *Musis Amici* Arkiv 1. U 166. Uppsala universitetsbibliotek. — Hedborn till Atterbom <sup>27</sup>/<sub>3</sub> 1808. *Ibm.*

<sup>21</sup> Hedborn till *Palmblad* <sup>15</sup>/<sub>7</sub> 1810. Uppsala universitetsbibliotek.

<sup>22</sup> E. Liedgren, Hedborns psalmer 1812 (*Dens., Vox angelica*, 1917). Elsa Norberg, *Den religiösa nyorienteringen och 1819 års psalmbok* (Ny illustrerad svensk litteraturhistoria, 3, 1956, s. 52 f.).

i dennes Yttersta domen, och det låg något symtomatiskt i att Hedborns motto över sitt tolkningsförsök 1808 utgjordes av ett lidnercitat.

I det första numret av Nya skolans tidskrift Phosphoros, 1810, publicerade Hedborn bland andra psalmförsök även sin prudentiusbearbetning, nu under överskriften Gravsång efter Prudentius. Samma bearbetning ingick i hans första psalmhäfte från slutet av 1812. En något varierad bearbetning, varvid de mest romantiska uttrycken hade ersatts med andra, införlivade Hedborn med sitt följande psalmhäfte från 1813. Bearbetningen av prudentiuspsalmen upphörde för övrigt aldrig att intressera honom. I samlingen Minne och poesi av år 1835 publicerade han ännu en något förändrad version. Men själva grundtonen hade han funnit redan 1808.

Sambandet med den nya skolan gav sig hos Hedborn tillkänna genom det romantiskt färgade ordvalet. Strofen nr 31, Sic semina sicca virescunt, som har anknytning till den bibliska bilden av kornet som dör och får nytt liv (Joh. 12: 24, 1 Kor. 15: 42) men som också, såsom Bergman visat, går tillbaka till antika författare,<sup>23</sup> gav Hedborn anledning till romantiska uttryck om »vårsolens hyllande lågor», vid vilka »en gyllene gröda» uppstiger »i härliga, färgmängda vågor». Den redan i Wallins tolkning uttalade tendensen att ge graven en ljusare innebörd utvecklades vidare av Hedborn. Den näst sista strofen återgav Hedborn 1810 så:

Grav! fredligt i härbärgen skydda  
din hälft av Guds beläte klara:  
snart bliver det ljust i din hydda,  
och vaknade gästen skall fara.

Symboliken härbärke och gäst, som skytmade hos Wallin, är genomförd. Här kan man tala om ett inflytande på Hedborn från Novalis. Som ett annat drag av novalisinflytande har angivits kristocentriciteten. I detta fall finns också ett visst samband med Prudentius original. Människosjälen vilar »i famnen av Kristus, sin Broder», heter det i Hedborns första strof. I detta uttryck kan man också finna en viss erinran om reformatorisk och gammalprotestantisk psalmdiktning, där evangeliets budskap en gång koncentrerades i orden »Vår broder är Gudz ende Son» (1695 nr 120).

Hedborns återgivning var i likhet med Wallins en fri tolkning i romantisk anda, fjärran från originalets ordalydelse. Man kan följaktligen ge Hedborn rätt i hans ord till Atterbom vid tävlingsskriftens översändande: »tankarna äro till en stor del mina egna». Hammarsköld gav sitt erkännande åt Hedborns försök, även om detta ingalunda motsvarade hans egna nyligen uppställda krav

<sup>23</sup> Dens., Fornkristna hymner (1916), s. 163.

på en översättnings originaltrohet. Han motiverade sitt försvar med att det egentligen inte rörde sig om någon översättning utan om »ett försök i Prudentii anda» och som sådant mycket lyckat (Polyfem 1810). Atterbom gav också Hedborns tolkning en liten eloge i Phosphoros 1812 (i Elegier till Hedborn).

Samtidigt med Hedborn inlämnade också Vilhelm Fredrik Palmblad till Musis Amici en något opoetisk återgivning av Jam maesta. Han hade försökt att åstadkomma en originaltrogen översättning på orimlad vers. Även överskriften var sakligt korrekt: »Begravningspsalm.» Sällskapet enades om att Hedborns översättning stod efter Palmblads i originaltrohet men var den med Prudentius i poetiskt hänseende mera kongeniala. Hedborn kunde följaktligen i ett hoppyllt ögonblick drömma om berömmelse som prudentiustolkare. Prudentius hymner skulle bli hans odödlighet, skrev han till Atterbom.<sup>24</sup>

Vid psalmbokskommitténs sammanträde i december 1811 vann många av de i Phosphoros publicerade förslagen av Hedborn kommitténs uttalade gillande, men icke gravsången. Vid följande sammanträde, den 13 februari 1812, anmodades Wallin att för den nya psalmboken på några ställen revidera sin redan i pastoralutskottets förslag av år 1809 antagna första översättning »med närmare hänsigt till originalet». Att Wallin sålunda kom att fortsätta sitt arbete med Prudentius hade en direkt bakgrund i detta uppdrag.

En bearbetad översättning publicerade Wallin sålunda 1813 i det andra av de psalmhäften, som han utgav tillsammans med Franzén. Wallin presterade här en på det hela taget alldeles ny version i förhållande till den av 1807. Den är mera opersonligt hållen än den föregående och anslutningen till den akademiska stilen är tydligare. Liksom Hedborns återgivning var nu även i Wallins varannan versrad rimmad. I stället för den koncentrerat bibliska avslutningsstrofen från 1807 hade införts en helt ny med direkt eskatologisk syftning. Strofen 2 hade nu på ett par ord när fått sin slutgiltiga form:

Vad säga de prydliga vårdar?  
Vad är det som runorna lova?  
De sälla, som bo i Guds gårdar,  
de äro ej döda, men sova.<sup>25</sup>

Av originalets »saxa cavata» och »pulchra monumenta» hade nu blivit »prydliga vårdar».<sup>26</sup> Gravvårdarnas attribut var Wallin tveksam om. I förslaget 1814 stod »fredliga vårdar». I följande förslag föreslog han »däjligen» för att slutligen återgå till formuleringen från 1814.

<sup>24</sup> T. Fogelqvist, Samuel Hedborn (1937), s. 85, 99.

<sup>25</sup> Jfr orig. »Non mortua, sed data somno».

<sup>26</sup> Om tolkningen av »saxa cavata», se Bergman, anf. arb., s. 162.

I Wallmarks Allmänna Journalen förklarades på sommaren 1813 att Wallins nya version var en förbättring i förhållande till den av 1807. I Hedborns nya bearbetning, publicerad som redan nämnts i andra delen av dennes Psalmer på hösten 1813, hade vissa romantiska uttryck ändrats. Men karaktären av fri, romantiserande tolkning behöll även denna nya bearbetning. Wallin förklarade i brev till ärkebiskop Lindblom 1814 om Hedborn, att denne » varit litet phosporist, men är längesedan omvänd » och kan, förefaller det, därvid ha haft i tankarna bland annat de olika prudentiusversionerna från 1808–1812 å ena sidan och 1813 å den andra.

I det mot Hedborns psalmdiktning frikostiga förslaget av år 1814 lät Wallin införa jämte den latinska hymnen *Jam maesta* en svensk tolkning, som hopfogats med fem strofer ur Wallins tolkning 1813 och sju från Hedborns. Sista strofen i originalet hade återgivits först, med ändring av andra raden, efter Hedborns här förut citerade återgivning 1810 och sedan efter dennes nya återgivning av samma strof 1813:

Hedborn 1810:

I fridlysta härbärgen skydda  
den trötte, som vilar sig bara:  
Snart bliver det ljus i din hydda,  
och vaknade gästen skall fara.

Hedborn 1813:

Förvara de härliga dragen  
av Skaparn, o grav! i din gömma:  
Han skall, på tillkommensedagen  
sitt verk och sin avbild ej glömma.

Den andra raden i Hedborns formulering från 1810, »din hälft av Guds beläte klara», hade Wallin sålunda ändrat till »den trötte, som vilar sig bara». »Den trötte» är en karakteristiskt wallinsk konception.<sup>27</sup> Den romantiska bilden »härbärgen» har Hedborn 1813 utbytt mot »din gömma», ett uttryck som sedermera Wallin övertog. Åtgärden att sammanfoga bearbetningar från olika håll kan anses karakteristisk för Wallins syn på psalmboksarbetet vid denna tid. Den enskilde författaren trädde tillbaka för verket. Skalden var, såsom det hette i förordet till översättningarna av år 1806, ej mera individ utan tolkare av eviga värden. Hammar-sköld anmärkte i *Swensk Literatur-Tidning* 1815 (nr 47) att denna åtgärd att förena två så olika tolkningar, av vilka Wallins var den mera originaltrogna, icke varit fullt lycklig. Palmblad tillkännagav på sommaren 1813 i brev till Hammar-sköld sin åsikt att Wallins översättning detta år vida överträffade Hedborns.

Efter kritiken beträffande sammanfogandet av två olika versioner publicerade Wallin, i psalmboksförslaget 1816, ännu en bearbetning av prudentiusöversättningen och härmed förelåg den i det stora hela i dess slutliga form.

Wallins olika prudentiusbearbetningar hade fört bort från ett av romantiken präglad bildspråk till ett mera akademiskt och abstrakt uttryckssätt. Ett exempel

<sup>27</sup> Bror Olsson, *Arvet från Wallin* (1949), s. 320.

på detta är hans olika, sinsemellan olika sätt att återge strofen 3. Den tolkning som Wallin slutligen bestämde sig för efter att ha övergivit den romantiska symboliken var, som det har framhållits, fjärran från Prudentius original:

## Prudentius:

Nam quod requiescere corpus  
vacuum sine mente videmus,  
spatium breve restat, ut alti  
repetat collegia sensus.

## Wallin 1816 och 1819:

Begärens och stormarnas ilar  
och jordiska kvalen [1819: sorgen] och  
fröjden  
de störa ej stoftet, som vilar,  
ej anden som lever i höjden.

Det har framhållits av Atterbom, Palmblad och Wieselgren att det var genom inflytande från Hedborn som Wallin fann den rätta psalmtönen. Beträffande den här ifrågavarande prudentiustolkningen gäller dock att Wallin mer och mer avlägsnade sig från det romantiska bildspråket. Möjligen kan man ifråga om kristocentriciteten spåra ett inflytande från Hedborn.<sup>28</sup> Ett exempel på kristusbetonings plats i de olika tolkningarna lämnar den förut citerade tionde strofen. Stilen är platonisk särskilt i Wallins och Hedborns förslag från 1813. Tonvikten på Kristi försoning förekommer i Hedborns förslag 1813 och i de båda därpå följande av Wallin:

## Wallin 1813:

En himmelens anda här bodde,  
en Skaparens avbild i tiden,  
som kämpade, segrade, trodde,  
och mottog sin palm efter striden.

## Hedborn 1813:

I denna förhärjade boning  
en anda från himlen har gästet,  
där tron uppå Kristi försoning  
en brinnande kärlek befästet.

## Wallin i förslaget 1814:

Ej bliver det hjärta förtappat,  
som, renat i Kristi försoning,  
har trofast av kärleken klappat  
och varit förhoppningens boning.

## Wallin 1816:

En anda, som bad och som trodde  
där ägde sin älskade boning.  
En brinnande vishet där bodde  
som närdes av Kristi försoning.

I återgivningen från 1816, den som sedermera ingick i 1819 års psalmbok, har Wallin påtagligt sökt komma ännu närmare originalets »fervens sapientia».<sup>29</sup> Tonvikten på det kristliga momentet i dess motsats till de allmänmänskliga var eljest starkare uttalad i denna strofs återgivning 1814 än 1816.

En viss anknytning till Hedborns tolkning ger också Wallins slutliga avfattning av strofen 11:

<sup>28</sup> Jfr E. N. Söderberg, Samuel Johan Hedborn (1897), s. 48 ff. H. Wijkmark, Kyrko-historiska fragment (1937), s. 241.

<sup>29</sup> Att Wallin med orden »brinnande vishet» dock icke helt givit uttryck åt originalets innebörd har framhållits i J. Bergman, Fornkristna hymner, 3 uppl., 1916, s. IX.

Omhägna med nattliga friden  
den trötte, o grav, i din gömma.  
När natten en gång är förliden,  
skall Herren sin avbild ej glömma.

Den senare delen av andra raden, »o grav, i din gömma», överensstämmer liksom strofens slutord »sin avbild ej glömma» med Hedborns översättning 1813.

I sitt tal vid invigningen av en ny begravningsplats för Stockholms stad år 1827 återkom Wallin i en passus till innehållet i stroferna 6, 9 och 11 i Nu tystne de klagande ljuden:

Du nybrutna Guds åker, så lätt uppodlad, så snart, så tätt besådd! göm i ostört hägn det dyrbara dig snart anförtros år från år. Slut de multnande vetekornen, slut dem troget i ditt bördiga djup, till dess de, upplivade av nya himlars sol, skola, då rätta andetiden kommer, giva en härlig gröda åt den nya jorden.<sup>30</sup>

Citatet kan ge en viss antydning om det nära förhållandet mellan psalm och predikan hos Wallin.

Diskussionen rörande Wallins återgivning av denna prudentiushymn kom när det gällde dess plats i psalmboken framför allt att röra människoupfattningen samt de enskilda uttryckens överensstämmelse med den lutherska rättfärdig-görelseläran. J. H. Thomander hade redan i sina översättningar från år 1828, »Sånger från den äldsta kyrkan», försökt sig på en originaltrogen översättning av ett litet antal av Prudentius sånger och däribland också Cath. X. Någon konsekvent beundrare av Prudentius var han inte utan framhöll hos denne »en tröttande långtrådighet, ett obehörigt sammanblandande av hedendom och kristlighet, samt mycken superstition». I sin tillsammans med P. Wieselgren år 1849 utgivna översedda psalmbok visade Thomander, verkets ansvarige utgivare enligt en förklaring i förordet, ett särskilt och påtagligt intresse för att korrigera Nu tystne de klagande ljuden. I något enstaka fall lyser i dessa korrekturer originalens formulering fram. Med tanke på Thomanders nämnda översättning från 1828 förvånar man sig närmast över att inte Prudentius original spelar större roll vid dessa textändringar, något som emellertid stämmer väl överens med Thomanders betänkligheter beträffande denne. Här är det framför allt Wallin som korrigeras och Prudentius i mån som Wallin återgivit dennes tankar. Prudentius författarnamn, som Wallin låtit insätta under psalmen i originalupplagan till 1819 års psalmbok, har borttagits i upplagan från 1849. Thomander ville ge psalmen en konsekvent kristlig inriktning, och det är konfessionella synpunkter som bestämmer ändringarna av den wallinska texten. I överensstämmelse med

<sup>30</sup> Bror Olsson, *Arvet från Wallin* (1949), s. 248. — C. Fehrman, *Liemannen, Thanatos och Dödens ängel* (Skr. utg. av Vetenskapssocieteten i Lund 53. 1957), s. 154.



väckelsens syn framhålles vikten av en personlig omvändelse. Ordet »trogen», »trogna» återkommer sålunda i dessa textvarianter. Som exempel kan anföras strofen 8, där Thomander för att undkomma det wallinska uttrycket »hemlandet» har närmat sig originalets textgestaltning:

Wallin:

Men salig vi döden må prisa:  
dess kval, som till jorden oss böja,  
oss vägen till hemlandet visa  
och hjärtat till himmelen höja.

Thomander:

Och salig vi döden må prisa  
för trogna och renade hjärtan.  
Dödsqualen till himmelen visa,  
dit själar gå in genom smärtan.<sup>31</sup>

Ett annat exempel på dessa bearbetningar utgör den förut omnämnda tionde strofen, som i den översedda psalmboken lydde så:

En ande där nyligen bodde  
med tillgång till Kristi försoning,  
Om han den emottog och trodde,  
Guds Ande där själv hade boning.<sup>32</sup>

Bearbetningen av denna strof kritiserades i en recension i Lunds Weckoblad som »ett praktstycke av versifierad prosa». Samtidigt förklarades under viss påverkan från Kierkegaard som ett slags försvar för sådana textändringar att en protestantisk psalm själv skrev sina lagar och att anslutningen till bekännelsen i detta fall var det viktigaste. Psalmen kunde inte underordnas estetiska synpunkter och profanlyrisk krav. Bakom dessa ord har man tydligen att känna igen Thomanders egna synpunkter. Den tysk-danske teologen A. G. Rudelbach uttryckte denna synpunkt så, att ju härligare och mästerligare en psalm var, desto klarare uttryckte den trons innehåll.<sup>33</sup>

I sitt finlandssvenska psalmboksförslag av år 1857 återgav Johan Ludvig Runeberg Wallins bearbetning i oförändrad form. Detta blev sedermera en utgångspunkt för diskussion kring frågan om psalmens återgivning i den kommande svensk-språkiga psalmboken för Finland. I Essen-Kihlmans granskning av Runebergs förslag 1862 betonades med all aktning för Wallins återgivning nödvändigheten av att man fattade den rätt, så att exempelvis den nämnda tionde strofen i Wallins avfattning fick gälla om en av visdomens ande upplyst sann kristen. Längre i kritiken av Wallin gick på denna som på andra punkter Lars Stenbäck i sitt förslag av 1866. Han representerade väckelsens tonvikt på de troende, där Wallin talat om människan som sådan. I en tidningsdebatt med

<sup>31</sup> Prudentius: et ad astra *doloribus* itur. Jfr äv. övers. av J. D. Valerius, »Epilog», i *Dens.*, *Samlade vitterhetsarbeten*, 1 (1855), s. 220.

<sup>32</sup> A. Arvastson, *Den Thomander-Wieselgrenska psalmboken* (1949), s. 104 f., 260 f.

<sup>33</sup> *Dens.*, *Om psalmeliteraturen* (1856), s. 384.

anledning av Stenbäcks förslag förordade Wieselgren formuleringen från år 1849. Det blev emellertid för Finlands vidkommande Zackarias Topelius som fick ge psalmen dess i Finland nu gällande form. Han hade funnit Wallins version »snillrik» men »i några delar för grann».<sup>34</sup> Topelius bearbetning får sägas vara mera poetisk och mindre ensidigt konfessionell än Thomanders och Stenbäcks.

I de många psalmboksförslag som föregick 1937 års svenska psalmbok har Wallins Nu tystne de klagande ljuden i regel blivit pietetsfullt behandlad. I kommittéförslaget av år 1889 förekom ett par smärre ändringar i den tionde strofen, men följande officiella förslag återgav den wallinska texten oförändrad. Svante Alins av gammalpietismens anda präglade förslag från år 1903 gick däremot hårt fram med den wallinska prudentiustolkningen, varvid även några strofer föreslogs utgå. Rättelser och ändringar av psalmer ur 1819 års psalmbok hörde nu en gång till det i hymnologiskt hänseende vedertagna i vårt land vid sekelskiftet, och även i det av liberal teologi något influerade Everska förslaget av 1902 hade psalmens ordalydelse på vissa ställen förändrats. Ännu i det Eklundska förslaget av 1934 kvarstod en liten korrektur i den tionde strofen, i det att Wallins formulering av dess andra versrad, »där ägde sin älskade boning» förändrats till »där ägde i tiden sin boning». Den rest av antik livssyn, som man kanske velat finna i uttrycket »älskade boning», har fått stå kvar i psalmboken. Ullmans höga uppskattning av Wallins Nu tystne de klagande ljuden hade för övrigt för det tidigare revisionsarbetets vidkommande sin betydelse för behandlingen av denna psalm. Den har tydligen funnit sin definitiva form i vår psalmbok.

Den konfessionellt-pietistiska debatten, som rörde sig kring enstaka ord och uttryck i Wallins bearbetning, fördunklade ofta själva grundmotivet, att allt i denna sång som helhet betraktad skulle vara en förkunnelse om den kristna uppståndelsetron. På denna punkt hade den första svenska översättningen med dess myckna skröplighet ifråga om språk och versifikation rätt förstått den kristne Horatius. Samma ledmotiv, fast i annan litterär och tidspräglad form, finns i Wallins bearbetning.

<sup>34</sup> Dens., 1868 års förslag till svensk psalmbok ——. Anmärkningar och rättelser (1876), s. 70. Om Runebergs förhållande till Wallins psalmer, se S. Belfrage, Inledning till kommentar till Runebergs psalmer (1961; särtr. ur Svenska Författare utgivna av Svenska Vitterhetssamfundet XVI, del 13).

MAXIME<sup>1</sup>

## *Evangeliets filosofi*

Många är de som tro att evangeliet, ehuru det innehåller många obestridliga moraliska sanningar och andra sådana, dock icke utgör en fullständig filosofi, ett metafysiskt system. Talrika är också de, som göra gällande, att Nya Testamentets olika föreskrifter, ehuru de nå etikens högsta höjder, innehålla föga om ens någonting nytt i jämförelse med andra filosofiska och religiösa system, om de inte rentav går så långt att de säger att vi lätt kan återföra varje utsaga i evangeliet till någon annan källa. Denna studie är ett försök att visa att evangeliet *är* ett fullständigt och omfattande metafysiskt system, som icke förutsätter något annat, och vad mer är, ingenting mindre än den absoluta värdegrund, som är känd av varje normalt medvetande. Om det verkligen förhåller sig så, följer därav utan svårighet som korrolarium: det fullkomliga såsom för första gången tillkännagivet i historien kan inte vara någonting annat än nytt. Utan att bestrida faktum att ett antal höga moraliska regler och principer verkligen är framställda i annan filosofisk och moralisk undervisning kan man i den omständigheten att de i evangeliet knutits samman till ett omfattande organiskt helt (med tillägg av många nya principer) se ett bevis för evangeliets inre ursprunglighet.

Låt oss till att börja med ställa frågan, om ett värdesystem som innefattar allt, överhuvud kan a priori tänkas? Vi tror att svaret måste bli jakande. Skulle det kunna finnas någon i världen beredd att förkasta idén om en totalitet av monader omfattande varje levande ting i världen, ägande alla de högsta essencer (låt oss säga i Santayanas mening), odödlig och i besittning av alla möjligheter, en den absoluta Kärlekens levande organism? Vi tar oss friheten att tillbakavisa var och en som icke går med på att en sådan gemenskap är det högsta förkroppsligande av värde som kan uttänkas eller tänkas. Nu är frågan den: förutsätter evangeliet ett sådant system eller inte? Enligt vår mening förhåller det sig så.

Ofta då vi läser en bok är det plötsligt en sats eller ett avsnitt, som slår oss, som »öppnar alla dörrar», som plötsligt ger oss nyckeln till förståelsen av hela

<sup>1</sup> Maxime är en grekisk-ortodox akademiker, icke teolog. Förmodligen kommer ett flertal manuskript av Maxime att publiceras i en särskild volym. Då det kan vara intressant för läsare av denna tidskrift att ta del av en grekisk-ortodox tänkares syn, intages denna artikel, ehuru förf. önskar vara anonym. *Red.*

volymen. Det är som hade vi plötsligt funnit den enda ljuskällan koncentrerad i ett centrum, som tillåter oss att fatta det hela och dess integrerande delar. Det är som hade bokens hjärtpunkt plötsligt blivit funnen eller kanske det är riktigare att säga det *är* det verkliga anträffandet av denna hjärtpunkt, som skett. Frågan inställer sig: Är det möjligt att finna denna evangeliets hjärtpunkt? Det tycks oss som skulle den låta sig anträffas i följande ord av vår Herre Jesus Kristus: »Att de alla må vara ett, såsom Du Fader är i mig och jag i Dig» (Joh. 17: 21). Dessa vår Herres ord innebär ingenting mindre än idén om alla monader såsom innefattade i en Kärlekens absoluta organism, som i sin tur icke är någonting mindre än Gudomen själv, Faderns kärlek till Sonen och Sonens kärlek till Fadern i den Helige Ande. Denna idé om den universella Kärleken i Gud, som är Kärleken, gives oss ännu en gång av vår Herre i orden: »Såsom Du (Fadern) har givit Honom (Sonen) makt över *allt kött*, på det att Han måtte giva *evigt liv* till så många som Du har givit Honom» (Joh. 17: 2). I sanning ett glatt budskap. Allt kött: alla människor, alla djur,<sup>2</sup> kanske även alla växter, för att bruka Leibniz' terminologi alla monader skall icke blott vara »Guds speglar», utan bli aktiva deltagare i Gudomens sanna liv, där de skall utgöra en gemenskap av varelser, som organiskt och på ett inre sätt leva Gudomens eget liv. Hur skall detta förverkligas? Ingen budbärare, himmelsk eller av annat slag, ingen profet, ingen annan överbringare har bragt oss detta välkomna budskap än Guds Son själv, den andra Personen i den Heliga Tre-enigheten. Om budskapet vore anförtrött åt någon skapad varelse, skulle vi ha skäl att tro, att det icke vore Kärlekens egen fullhet, som överlämnats åt oss, utan endast ett svagt återsken, kanske en stråle därav. Men nej, det är Guds Son själv, som uppenbarar att vi skall vara Hans söner. Och vår Herre, som en gång tidigare sade att Han och Fadern är ett, gav klart uttryck däråt, i det sista uttalande han gjorde, innan Han blev gripen av soldaterna i det mörka Getsemane: »Och jag har kungjort för dem Ditt namn och skall kungöra det, på det att den kärlek, som Du har älskat mig med, må vara i dem och jag i dem» (Joh. 17: 26).

Allas absoluta sonskap i Gud, ett sådant sonskap, som består i Guds kärlek till sin egen Son, allas kärlek i Kärleken själv, denna kärlek uppenbarad av Kärleken själv — sådan är den första formeln i Evangeliets filosofi. Och denna allas organiska enhet i Gud, klargör vår Herre, då han säger: »Jag är vinträdet, I ären grenarna. Om någon förbliver i mig och jag i honom, så bär han mycken frukt, ty mig förutan kunnen I intet göra . . . Såsom Fadern har älskat mig, så har ock jag älskat eder, förbliven i min kärlek!» (Joh. 15: 5, 9). Men vad menas

<sup>2</sup> I förf:s manuskript står ett ord, som betyder växter, sannolikt felskrivning för »alla djur». Övers anm.

med organisk enhet? Kanske tycks det för skeptikern vara blott ett tomt ord. Evangeliet fyller det med mening. Först och främst är det liv i Värde, gudomligt Värde. Värde har två utmärkande drag, det är det goda och det är mångfald. Det ger absolut tillfredsställelse och det är enhet i mångfald. Det är ett av evangeliets karakteristiska drag att det så ofta talas om Salighet. Orden: Saliga äro — Saliga ären I — och andra med samma mening återvänder gång på gång i Nya Testamentet, ja, man finner dem snart sagt på varje sida. Salighet, glädje och lycka som övergår allt vad filistern kan förstå, men som redan delvis är kända för den kristne och utlovas i överflödande fullhet, då Gud är allt i alla. Värde, som det utlägges i Evangeliet ger tillfredsställelsens fullhet. Ja, ordet tillfredsställelse, som vi här bruka som en filosofisk term, tycks blekt, då det refereras till den Lyckans fullhet, som förutsättes av Nya Testamentets metafysik. Värde är Enhet — kanske först och främst i den apotheoserande Kärlekens salighet — men det är också mångfald. Förutsätter Evangeliets filosofi mångfald, absolut gudomlig mångfald? Om vi håller oss till de talrika essencer som förutsättes i Nya Testamentet finner vi först och främst att de verkligen är talrika, de innefatta Frid, Hänryckning, Väsandets Mysterium och många, många andra och för det andra att åtminstone många av dem äro refererade till vår Herre själv, icke som de skulle tillkomma honom (höra till Honom), som ett slags accidenser i ordets spinozistiska mening, utan såsom varande Han, Han själv.

Det är ett särskilt och utmärkande drag för Kristi ord att Han kallar sig själv: Sanningen, Vägen, Livet, Ljuset, Uppståndelsen. Essencerna är personifierade i Honom. I en av den ortodoxa kyrkans litanior identifieras Kristus med många andra essencer: Han är »den dyrbara stenen», »blomman», »trösten». Det må synas främmande eller paradoxalt — Logos uppleves i andakten som någonting mer än förkroppsligandet av dessa essencer. Han uppleves som dem. Gudomlig Mångfald i Gudomlig Enhet är det, som bär upp hela den kristna metafysiken. Och Kristi mystiska kropp finner sitt väsentliga liv i Kristi apotheoserade essencer, som blivit ett i Honom själv. Delaktighet i dessa essencer nås redan som glimtar på konstens, kunskapens och den moraliska fulländningens höjder, emedan allt som är gott härrör från Kristus—Logos och detta omfattas redan i en viss grad direkt i den Herrens nåd som förlänas de troende. Men i den kommande världen bli dessa essencer ett med den Absoluta Kärleken och skall härska överlägset och behålla odelat välde.

Utlovas detta verkligen i Evangeliet? Ja, i sanning, Evangeliet lovar klart alla monader en direkt förening med Gudomen. Kristus beder till sin himmelske Fader: »att de alla må vara ett som Du, Fader är i mig, och jag i Dig, att de må vara ett i oss» (Joh. 17: 21). Däri instämmer St. Paulus med sina väl kända

ord om Gud som skall vara allt och detta understödes av de så gott som allmänt omfattade patristiska synsätten på »theosis» (deificatio), vi kan därför definitivt hävda att kristendomen förutser en framtid då guda-lika attribut tillhör alla medlemmar av »de heligas samfund», först och främst makt och odödlighet. Faktiskt ryggar vår Herre icke tillbaka för att använda samma ord som tillämpas på gudomen, då han talar om människans och antagligen hela skapelsens ärorika framtid. I Johannesevangeliet kap. 10: 35 finner vi att Kristus säger: »Det är ju skrivet i Eder lag: Jag har sagt att I ären gudar.» Vad odödligheten, det eviga livet beträffar, utlovas detta åter och åter till de troende av vår Herre i talrika sådana uttalanden som: »Jag är uppståndelsen och livet. Den som tror på mig, han skall leva, om han än dör» (Joh. 11: 25). Och måste vi inte känna oss övertygade om att på den yttersta dagen alla skall vara troende, då vi inse att Kristus kom i världen icke för att döma den utan för att världen skulle bli frälst genom honom» (Joh. 3: 17).

Alla monader, allsmåttiga i fråga om varje slag av mångfaldigt Värde, odödliga, förenade i en den gudomliga Kärlekens organism — helt och fullt uppenbarade för dem genom Gud — Kärleken som stigit ned från himlen och blivit människa — sådant är den kristna ontologiens grundbegrepp.

Hur förhåller det sig med evangeliets etiska föreskrifter? De tycks utgöra en så väsentlig, ja, en sådan kärndel av Nya Testamentet, att de borde kunna göra anspråk på att ha sin del i det ontologiska systemet? Så förhåller det sig även. Den kristna etiken, som man ofta tänker sig existera för sig, är en integrerande del av eller en logisk följd av den kristna ontologien. Om den absoluta Kärleken existerar och om Gud är Kärlek — icke blott den källa ur vilken Kärleken springer fram, utan Kärlekens glödande hjärta inom den heliga Treenigheten — och vidare om denna kärlek adekvat och fullständigt uppenbaras, betyder detta att Kärleken först och främst *är grundad* (i termens Husserlska mening). Etiken får en absolut grund: i Kärleken. Vidare sätter vi blott som skapelsens yttersta mål absolut kärlek i Gud, betyder detta att det med nödvändighet måste finnas kärlek *till* Gud, för Gud är icke en opersonlig princip utan en älskande Personlighet. Därav följer det första budet: Du skall älska Herren din Gud av allt ditt hjärta och av all din själ och av allt ditt förstånd och av all din kraft (Mark. XII: 30). Detta avser det inre livet. Och vad beteendet mot andra beträffar gäller: »Varen I därför fullkomliga såsom Eder himmelske Fader är fullkomlig» (Mt 5: 48).

Om alla monader är bestämda för en och samma kärlekens organiska enhet, så är de i viss mening lika, därpå grundar sig det andra budet, som går ut på att sprida kärleken i lika mått till var och en. »Du skall älska din nästa, såsom dig själv» (Mark. 12: 31). Denna kärlek måste nå in i varje konkret situation:

den hungrige måste mättas, den nakne klädas, fången besökas (Mt 25: 35–36). Och det är i sanning anmärkningsvärt att varje kärlekens tjänande gärning som är bevisad vår nästa av vår Herre betraktas som en gärning bevisad mot honom själv: »Vad helst I haven gjort mot en av dessa mina minsta bröder, det haven I ock gjort mot mig» (Mt 25: 40). De minsta, kanske även de mest avskyvärda av människor är Kristi bröder. Intet kan på bättre sätt framhålla denna släktets organiska enhet, denna enhet i Herren själv, än denna de minstas assimilering i Jesus! De som bistår de nödställda bistår vår Herre Jesus Kristus själv. Vi hjälper inte blott hans bröder, nej, vad det här rör sig om, sträcker sig längre, vi hjälper Honom.

Den kristna etiken kallar på sina trogna icke blott för att hjälpa det som existerar att existera utan även för att främja varandet i den högsta betydelse det har i världen: att främja värde. Det är den filosofiska bakgrunden till Kristi maning till sina lärjungar: »Gån och förkunnen —.» Gån ut i hela världen och förkunnen evangeliet för varje skapad varelse (Mk 16: 15). Hela världen, all världen, varje skapad varelse. Om det vid första anblicken ter sig som om evangelierna blott rörde sig om människan och hennes öde, visar den betoning som här lägges på »all» och »varje» klart och tydligt att vid ett visst moment i utvecklingen det glada budskapet skall meddelas (med vilka medel känna vi icke, eller skall det måhända ske i det himmelska Jerusalem?) till de andra varelserna av lägre rang från vår planet. Paradiset är förvisso utlovat åt dem — icke en sparv är bortglömd inför Gud (Lk 12: 6) — skall det icke en dag, kanske snart, bli vår av kärlek bestämda plikt att göra vad St. Franciskus av Assisi och St. Sergius av Radonegh redan gjort — att förkunna evangeliet (det glada budskapet) för våra stumma bröder?

Det som emellertid utgör evangeliets mest distinkta, särskildaste och mest karakteristiska bestämning då det gäller etiken är förlåtelsens idé. Det är knappast nödvändigt att dröja vid alla de fall, då förlåtelse av fiender och illgärningar förkunnas i Evangeliet. Här är vi ute på djupa vatten. Försoningen (The Atonement — the At-one-ment with all) då vår Herre Jesus Kristus led och dog på korset måste sättas i omedelbar förbindelse med Hans ord: »Fader förlåt dem» (Lk 22: 34). Med all tillbörlig vördnad skulle vi vilja uttrycka tanken att det främsta syftet med vår Herres lidande var att ontologiskt bringa förlåtelsen in i vår världs sfär. En gång för alla sedan han dragit till sig allt det onda och all den synd världen vid denna tid var i stånd till, har vår Herre på sitt kors gjort ett avgörande ingrepp i detta onda och har ontologiskt gjort det om intet genom sin förlåtelse till sina fiender då och där och, förmodligen, till alla sina framtida fiender, även till alla dem som just nu »korsfästa Honom på nytt». Det krävdes, så fördärvad och så föga försonad var världen, att så att säga på

ett inre sätt genomtränga ondskan inifrån och genom ett gudomligt »Non fiat» — förstöra den med början i dess egen innersta kärna. Och detta kunde endast ske genom att *utstå* den, genomlida den personligt — gudomligt-mänskligt — och genom att på ett gudomligt sätt — ingjuta i den dess eget effektiva läkemedel — vars namn icke är något annat än Förlåtelse: Gudomlig Förlåtelse — den särskilda form av kärlek, som här var av nöden.

Men Kristus är på ett organiskt sätt ett med oss, liksom vi är ett med Honom. Och var och en av oss i sin lilla sfär är kallad att bära sitt lilla eller stora kors och förlåta och förlåta igen —. Det är uppenbarligen blott genom förlåtelse som fientliga monader kan bli försonade. Förlåtelse är ett slags inympande av nytt liv på en gammal eller sjuk planta, och från och med denna inympning kan nya blommor skjuta fram. Och vår Herre, som förlät hela världens synd, vill att vi skall fylla vår uppgift. Vi är ett med Honom, eller hur? Om vi, tillsammans med vår Herre själv, verkligen önska att Gud skall vara allt i alla, måste vi utföra något slags andlig förvandling av dem som — varför är en annan fråga — framhärda i att dränka sig i syndens och överträdelsernas djupa vatten. Allas organiska enhet kräver, under det att vi fortfarande befinna oss på vardandets stadium, att vi hjälpa varandra och främst i nödens mörkaste timma.



## TEOLOGISK LITTERATUR

### FRÅN DEN PÅGÅENDE KONTINENTALA TEOLOGISKA DEBATTEN

- KARL BARTH: »Der Götze wackelt». *Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960* herausgegeben von Karl Kupisch. 220 sid. Käthe Vogt Verlag, Berlin 1961.
- RUDOLF BULTMANN: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze III*. 212 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960.
- FRIEDRICH GOGARTEN: *Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie*. 196 sid. Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart 1957.
- Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. *Festschrift*. 348 sid. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959.
- PAUL HÜHNERFELD: *In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie*. 118 sid. Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1959.
- KARL LÖWITH: *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. 2. erweiterte Auflage. 112 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960.
- Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch. Erste Veröffentlichung. Herausgegeben von Hans-Werner Bartsch. Vierte, erweiterte Auflage*. 334 sid. Herbert Reich Evang. Verlag GmbH., Hamburg-Bergstedt 1960.
- HEINRICH OTT: *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*. 226 sid. Evangelischer Verlag AG, Zollikon 1959.
- JAMES M. ROBINSON: *Kerygma und historischer Jesus*. 192 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1960.
- OTTO SCHNÜBBE: *Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns. Ein Beitrag zur Interpretation der theologischen Systematik Bultmanns*. 140 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959.
- Theologie heute. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks herausgegeben von Leonhard Reinisch. Zweite Auflage*. 210 sid. Verlag C. H. Beck, München 1959.
- Theologen unserer Zeit. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks herausgegeben von Leonhard Reinisch*. 254 sid. Verlag C. H. Beck, München 1960.
- YOSHIO YOSHIMURA: *Eine japanische Stimme über die Entmythologisierung Bultmanns. Ergänzung zu Kerygma und Mythos IV. Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre*, 18. 16 sid. Herbert Reich Evang. Verlag GmbH., Hamburg-Bergstedt 1959.

För en svensk teolog, som började sina teologiska studier på 30-talet några år efter den dialektiska teologiens sprängning genom Brunners Natur und Gnade och Barths Nein!, men som icke kände sig övertygad av de många förutsägelseorna om det snabbt avtagande inflytandet från det »dialektiska brödraskapets» ledande teologer, är den bayerska radions föredragsserie under tiden oktober 1959—mars 1960, Neue Darstellungen christlicher Theologie, en bekräftelse, förvisso icke den enda men på sitt sätt en av de intressantaste, på det berättigade i tvivlet på profetiorna, att Barth, Bultmann och Brunner snart skulle ha upphört att spela någon betydelsefull roll i den fortsatta teologiska

debatten. Den av Leonhard Reinisch under titeln *Theologen unserer Zeit* utgivna föreläsningsserien börjar betecknande nog just med Barth, Bultmann och Brunner i nämnd ordning. De båda förstnämnda behandlas av utgivaren av *Evangelische Theologie*, den Barth närstående Ernst Wolf, medan Jaspers-specialisten Wenzel Lohff tecknar bilden av Brunner och även av Althaus. Horst Bürkle och Heinrich-Constantin Rohrbach, vilka båda bedrivit studier vid Union Theological Seminary i New York under ledning av Tillich och Niebuhr, måla dessas porträtt, Bürkle Tillichs och Rohrbach Niebuhrs. De i serien ingående sex romerska teologerna, Adam, Guardini, Schlier, von Balthasar, Congar och Rahner, behandlas alla av samme författare, den teologiskt och filosofiskt mycket kunnige germanisten Jakob Laubach. Detta arrangemang är givetvis ägnat att understryka den romerska teologiens enhetlighet, men Laubach fördöljer ingalunda, att också de av honom behandlade teologerna uppvisa starkt varierande forskarprofiler. På alla föreläsningarna kunde tillämpas Wolfs ord om Barth, att det sannerligen icke är lätt att någorlunda träffande teckna ens de mest fundamentala dragen hos någon av de stora i andens rike, »zumal wenn er — zu unserem Glück und Trost — noch unter uns weilt» (s. 1).

Föredragsserien *Neue Deutungen christlicher Theologie* låter på olika sätt det pågående teologiska samtalet över konfessionsgränserna komma till uttryck; serien *Probleme der Theologie heute*, en tidigare programserie i den bayerska radion, presenteras av utgivaren uttryckligen såsom ett bidrag »zum ökumenischen Gespräch». Icke minst Congars insats är besjälad av viljan till interkonfessionellt samspråk; för skandinavisk teologi är detta redan känt genom Aulén, Reformation och katolicitet (arbetet anmält i

denna tidskrift 1959). Laubach anför ett ord av Gregorius VII, som Congars författarskap enligt hans mening bringar i åtanke, och som Congar själv citerar: »Christus hat nicht gesagt: 'Ich bin die Gewohnheit', sondern: 'Ich bin die Wahrheit'. Eine Gewohnheit mag noch so alt und noch so vertraut sein, sie muss der Wahrheit weichen» (s. 213). I Lohffs föreläsning om Althaus berörs dennes distinktion mellan luthersk kyrklighet och luthersk bekännelse: »Als *Kirchentum* steht sie [die lutherische Kirche] in der Reihe aller Konfessionen als eine individuelle Gestalt mit besonderen Vorzügen und Nachteilen, wie jede andere unter dem irdischen Gesetz der Einseitigkeit und des Bruchstückes. Aber von dem lutherischen *Kirchentum* ist das lutherische *Bekennnis* zu unterscheiden.» Althaus tillägger: »Wir glauben, dass die Bekenntnisse, die aus der Reformation Luthers erwachsen sind, mit ihrer Substanz ein so reines Zeugnis von dem Evangelium sind, wie kein anderes Symbol, keine andere confessio. Diese Bekenntnisse wollen nicht das Sondergut einer Teilkirche sein, sondern der Hinweis auf das Evangelium für die ganze christliche Kirche» (s. 63). Denna syn är ju icke främmande för svensk teologi; citatet för tankarna särskilt till Auléns teologiska gärning, enkannerligen till Den allmänneliga kristna tron. Däremot är det främmande för den svenska teologien att spela ut Pauli människosyn mot Luthers, såsom Althaus gör i den av Lohff berörda skriften *Paulus und Luther über den Menschen*.

Ät Barths inställning till ekumeniken under olika perioder ger hans självbiografiska framställning för *The Christian Century*, införd i hans senaste uppsats-samling *Der Götze wackelt* (ss. 181–209), intressant belysning. År 1938 säger han sig under det gångna decenniet ha

»gewissermassen auf eigene Faust seine 'ökumenische Bewegung' vollzogen» och tänker därvid på sina vidgade teologiska kontakter. Den ekumeniska rörelsen var honom i likhet med andra »rörelser» suspekt. Amsterdamkonferensen innebar för honom ett förändrat ställningstagande. Sedan början av 50-talet kan man notera en prononcerat positiv bedömning av Barths dogmatik från romerskt-katolskt håll. *Kirchliche Dogmatik*, av Wolf kallad »diesen vielschiffigen Dom christlichen Nachdenkens» (*Theologen unserer Zeit*, s. 3), uppfattas av von Balthasar såsom en förnyelse av patristiken (a. a. ss. 192 f). Det är symptomatiskt, att av den enorma litteraturen om Barth har i litteraturförteckningen till *Theologen unserer Zeit* endast upptagits von Balthasars arbete av 1951.

Medan *Theologen unserer Zeit* presenterar berömda teologer i nutiden, passerar i *Theologie heute* några av de mest aktuella teologiska frågorna revy, belysta från såväl evangeliskt som romerskt-katolskt håll. Hanns Rückert behandlar sålunda Kirche und Amt in der Diskussion der evangelischen Theologie och Otto Karrer Das kirchliche Amt in katholischer Sicht. Karl Gerhard Steck skriver om Natur und Gnade in der reformatorischen Theologie och Karl Rahner om Natur und Gnade nach der Lehre der katholischen Kirche. Temat för Ernst Wolfs bidrag är Glaube, Bekenntnis, Entscheidung och för Heinrich Fries' Der Glaube als Erkenntnis und Tat. Avmytologiseringsproblemet analyseras av Günther Bornkamm och Josef Rupert Geiselmann. Bornkamm konstaterar, att det måste vara illa beställt med den kristna tron, »wenn er wirklich nur wie der berühmte Vogel Strauss im Angesicht der Gefahr seinen Kopf in den Sand frommer Überlieferungen stecken wollte» (s. 36). Om man instämmer med ett uttalande som detta, måste man samtidigt reagera

mot den av förkämparna för den bultmannska avmytologiseringen ej sällan utslungade beskyllningen mot dem, som icke kunna acceptera denna, att de senare förtiga skillnaden mellan bibelns föreställningsvärld och vår, medan de själva ärligt vidgå densamma. — Geiselmann betraktar det enligt honom ohållbara sätt, på vilket Bultmann genomfört sitt program, såsom något typiskt lutherskt. Detta får dock icke tolkas så, som skulle den katolska kyrkan ställa sig avvissande till avmytologiseringen såsom sådan. Geiselmann pekar på hur dess läroämbete på sistone under högtidligast tänkbara former företagit en avmytologisering, nämligen vid upphöjandet av tanken på Marie himmelfärd till formlig dogm. Avmytologiseringen skulle ligga i formuleringen, att Maria med kropp och själ upptagits i den himmelska härligheten (in coelestam gloriam), vilken formulering innebure en avvikelse från den på konciliet i Lyon 1274 legitimerade ordalydelsen: in coelum receptam esse. »Diese noch vom geozentrischen Weltbild des Mittelalters getragene, sagen wir ruhig: mythologische Rede, ist verschwunden. An die Stelle der Aufnahme in den himmlischen Ort ist die Überführung unserer Herrenmutter in den Zustand der himmlischen Glorie, in die Vollendung unseres menschlichen Daseins getreten — ein klassisches Beispiel der Entmythologisierung» (s. 57). Geiselmanns uppfattning om innebörden av begreppet klassisk präglas onekligen av en icke ringa elasticitet!

Robinson ger i sitt arbete *Kerygma und historischer Jesus* en kunnig översikt över det föreliggande forskningsläget. I kap. 1 behandlas *Leben-Jesu*-forskningens omöjlighet och illegitimitet, i kap. 2 möjligheten att ställa frågan om den historiske Jesus på nytt, i kap. 3 en sådan frågas berättigande, i kap. 4 den nya *Jesus*-forskningens metodik, i kap. 5 specialproblem

för den nämnda forskningen och i kap. 6 frågan om existensförståelsen hos den historiske Jesus och i kerygmat. En av orsakerna till att frågan om den historiske Jesus åter blir aktuell i 50-talets tyska teologi är, såsom Robinson påpekar, att kontinuiteten mellan Jesus och kerygmat blivit ett problem. Detta sammanhänger med frågan om avmytologiseringen. Genom att den nytestamentliga forskningen begränsades till kerygmat, kom Jesus att uteslutande ses ut från händelserna efter påsk. Härigenom blev hans konkreta historiska realitet undanskymd och han riskerade att förvandlas till en myt. Bultmann har själv medgivit, att denna risk finns. I ett brev till Robinson säger han, att försöket att klarlägga Jesu existensförståelse är legitimt, och att nödvändigheten att på nytt ställa frågan om den historiske Jesus beror på, »dass der geglaubte Herr nicht vom historischen Jesus getrennt werden kann, wenn er nicht zum Mythos werden soll». Bultmann tillfogar dock: »Diese 'Notwendigkeit' ist freilich nur die des 'Dass'» (s. 35).

Den kontinentala debatten om avmytologiseringen fortgår med oförminskad intensitet. Ett vittnesbörd härom är den nya upplagan av första delen av Kerygma und Mythos. I en återblick säger sig dock Bultmann på senaste tid ha fått ett mindre antal brev rörande avmytologiseringen än tidigare (»Die Post, die in den letzten Jahren täglich bei mir einlief, zerfiel – von rein persönlicher Korrespondenz abgesehen – in vier Gruppen: 1. Bücherkataloge, 2. Wein- und Zigarren-Offerten, 3. Ost-Propaganda, 4. Briefe zum Thema der Entmythologisierung. Während die ersten drei Gruppen sich im Lauf der Jahre nicht vermindert haben, ist der Strom der dritten zwar nicht versiegt, aber doch erheblich schmaler geworden»). Brevet har, säger Bultmann, varit av olika slag. Somliga brevskrivare ha gjort gäl-

lande, att hans avmytologisering inspirerats av den Helige Ande, medan andra beskyllt honom för att vara besatt av djävulen. »Nicht über alle zustimmenden Äusserungen kann ich mich freuen. Manche veranlassen zu dem Ruf: 'Gott schütze mich vor meinen Freunden!'» (s. 7).

Yoshimuras »japanische Stimme über die Entmythologisierung Bultmanns» är självfallet av stort intresse, icke minst därför att utgivaren, Hans-Werner Bartsch, bifogat utdrag ur brev från Bultmann och Barth med anledning av det japanska inlägget. Bultmann säger sig uppskatta, att detta tagit hänsyn till hans tidigare skrifter: »Wenn diese beweisen sollen, dass Barth entscheidenden Einfluss auf mich ausgeübt hat, so hat er darin Recht, und deshalb auch darin, dass ich nicht erst durch Heidegger zur existentialen Interpretation gekommen bin. Es ist freilich einzeitig, zu behaupten, dass meine hermeneutische Methode nur von Barth herkommt (Barth fränsäger sig bestämt äran av att vara den existentiala metodens upphovsman!). Es ist ja eine eigentümliche Fügung, dass ich, als ich die Anregungen Barths verarbeitete, in Austausch mit Heidegger geriet . . .» (s. 8).

Otto Schnübbe har förtjänsten av att ha påmint om det ofta förgätna faktum, att Bultmann är en av den dialektiska teologiens ledande företrädare. När Schnübbe undersöker de teologiska motiven för att Bultmann övertar existensbegreppet, granskar han först Bultmanns ställning till Barths teologi och övergår sedan till »Bultmanns nya väg». Bultmanns åskådning framställs såsom en syntes av element från Herrmann, Barth och Heidegger. Schnübbe vill visa, att Bultmann använder Heideggers ontologiska analyser utan att influeras av hans speciella filosofi; avhandlingens slutord lyda: »Bultmann ist Theologe und nicht Philosoph» (s. 140). Detta faktum skall förvisso icke bestridas, även om för-

hållandet mellan Bultmann och Heidegger är mer komplicerat, än Schnübbes framställning ger vid handen.

Bultmann är en av de tre teologiska bidragsgivarna till festskriften till Martin Heideggers 70-årsdag. Hans artikel har titeln: *Erziehung und christlicher Glaube*. De båda övriga äro Johannes Baptist Lotz, som skriver om *Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin*, och Heinrich Schlier, som ger några *Meditationen über den johanneischen Begriff der Wahrheit*.

I Heinrich Ott, *Denken und Sein* framställas grunddragen av Heideggers tänkande »im Rahmen einer Begegnung von Theologie und Philosophie», såsom rubriken på inledningen lyder. Ott skiljer sig från andra heideggerkommentatorer i två avseenden. Dels har han läst sig ordentligt in i filosofens senare produktion. Dels anser han sig icke nödgad att ponera ett brott mellan denna och de tidigare arbetena med *Sein und Zeit* i spetsen. Ott gör bland annat upp med Karl Löwiths behandling av Heidegger med dess »leise sarkastischen Unterton» (s. 72), en såvitt man kan finna berättigad uppgörelse. Löwiths bok om Heidegger, *Denker in dürftiger Zeit*, har utkommit i en andra upplaga, som utvidgats med ett föredrag, hållet med anledning av Heideggers 70-årsdag, *Zur kritischen Würdigung von Heideggers Wirksamkeit* (ss. 106–112). Löwith, som från början själv var lärjunge till Heidegger, berättar i detta föredrag, att han i Korea träffat heideggerspecialister, och att han vid ett besök i Japan uppsökts av en japan, som rest från Hiroshima till Kyoto för att fråga honom, hur begreppen »vara» och »Gud» enligt Heidegger förhölle sig till varandra. Man har icke sällan velat göra gällande, att Heidegger djupast sett identifierar »Sein» och »Gott» med varandra. Det är mot denna bakgrund man har att förstå rubriken över

Hühnerfelds avslutningskapitel: *Der falsche Eckhart*. Hühnerfelds bok *In Sachen Heidegger* är emellertid ytterst tendentiös, och det är beklagligt, att hans skeva bild av Heidegger spritts i vårt land genom ett par artiklar i en stockholmstidning (Se B.-E. Benktson, Heidegger och hans vedersakare, *Vår Lösen* 4/1961). När Hühnerfeld gör stor sak av, att Heidegger en gång karakteriserade Aristoteles med orden: »Er wurde geboren, arbeitete und starb» (ss. 9 ff) — detta påstående skulle enligt Hühnerfeld göras mot bättre vetande och innebära, att Aristoteles icke hade någon »erzählenswerte Biographie» — och när Hühnerfeld lägger Heidegger själv till last, att han är »ein Mann ohne Biographie» (titeln på kap. 1), erinrar man sig Boströms ord, att en filosofers liv är hans tankar. Sanningen i dessa ord framstår mycket klart, när man finner Hühnerfeld utbreda sig om Heideggers i jämförelse med Nicolai Hartmann bristande elegans i sin — klädsel. Hühnerfeld meddelar, att studenterna i Marburg kallade Heideggers överrock »der existentielle Anzug», att Cassirer var »eine imponierende Erscheinung mit schneeweissem Haar-kranz, ein Herr unter den deutschen Philosophen», och att Rickert bar »einen fin de siècle-Vollbart von majestätischem Wuchs», medan Husserl endast hade ett litet pipskägg, »der gegen Rickerts Haarwuchs kläglich wirkte». I jämförelse med denne författares skildring av olika filosofers yttre verkar hans framställning av deras tankar onekligen »kläglich».

En man, som verkligen tillgodogjort sig Heideggers tankar, är Friedrich Gogarten. Hans uppgörelse med subjektivismen i teologien, *Die Wirklichkeit des Glaubens*, vittnar om ett ytterst inträngande studium av bl. a. Heideggers uppsatssamling *Holzwege*. Gogartens bok ger också ett nytt vittnesbörd om hans intensiva arbete med Luther. Ett exempel är hans till formen

heideggerska användning av begreppet »Ent-sprechung», vilken till skillnad från den gängse moraliserande utläggningen och från den barthska platoniserande speglingstanken sker i energisk anknytning till Luther: Verklig »mot-svarighet» mellan Gud och människa grundar sig på Guds Ord och förutsätter, att människans »svarande» växer fram ur Guds »talande». »In diesem Sinne ent-sprechen kann einer nur dem, der zu ihm spricht» (s. 48). Ut från denna insikt faller ljus över rättfärdiggörelsens innebörd. Vad »Rechtfertigung» är, säger det lutherskt tolkade »Ent-sprechung»: »Er [der Mensch] ist darum vor Gott gerechtfertigt oder, wie wir dasselbe früher ausdrückten, er entspricht Gott, und kann ihm nur entsprechen, indem er als der von Gott Gerufene, das heisst, im Glauben an Gottes Schöpfersein mit sich selbst, mit seinem ganzen Geschöpfseins auf Gottes Schöpferwort antwortet (ss. 103 f). Såsom skapad varelse svarar människan mot Guds skapartanke, och i denna »mot-svarighet» ligger också insikten om världen såsom en Guds skapelse innesluten. Gogarten utför på detta sätt på nytt sin tanke på att tron innebär en människans självständighetsförklaring i förhållande till världen och dess lag. Denna självständighet vilar på »das Geschöpfsein des Menschen, mit dem er im Glauben dem Schöpfersein Gottes entspricht, und in dem in diesem Ent-sprechen erkannten Geschöpfsein der Welt». Gogartens starka betonande av skapelsetron är ingen nyhet. Althaus har vid ett tillfälle sagt, att han »in entscheidenden Zügen gegen den theologischen Strom in Deutschland schwimmt» (Theologen unserer Zeit, s. 65). Så mycket är tydligt, att Gogarten gjort allt, han kunnat, för att visa, att den riktiga dogmatiska strömriktningen är den, som utgår från den rätt förstådda första trosartikelns grundfaktum. Man kan svärigen tänka sig

en mera skarpt utmejslad antites mot Barth än denna: »Der christliche Glaube ist so ausschliesslich Glaube an Gott den Schöpfer, dass, um es in dem Schema der sogenannten drei Glaubensartikel zu sagen, ebenso der Glaube an Jesus Christus, den Erlöser, wie auch der an den Heiligen Geist Glaube an den Schöpfer ist. Nur weil er das ist, kann er der allein, ohne des Gesetzes Werke, rechtfertigende sein. Damit ist gesagt, dass es für den Menschen keine andere Rechtfertigung vor Gott gibt, als die, dass er Gottes Geschöpf ist. Und zwar nicht nur in dem Sinn, dass er einmal von Gott geschaffen worden ist. Er war also nicht nur irgendwann einmal der von Gott Geschaffene und danach dann der, der er aus eigenen Kräften wurde, sondern weil, mit einer Formulierung Luthers gesagt, Gottes Wort, das immer das Wort des Schöpfers ist, 'ohne Unterlass im Schwange ist', so ist der Mensch nie anders denn als der von Gott Geschaffene, der von Gottes Schöpfer aus dem Nichtsein ins Sein Gerufene» (s. 103).

Emil Brunner talar i en exkurs »Zur theologischen Lage der Gegenwart» (Dogmatik III, s. 250) om Gogartens »in die Tiefe bohrende Denkeenergie und die Originalität seiner Gesamtschau» och nämner honom såsom den förste bland de teologer, som »eine durchaus selbständige Bedeutung als Interpreten der christlichen Botschaft haben». Till de nämnda teologerna hör givetvis Brunner själv. Eftersom slutbandet av hans dogmatik redan tidigare anmälts (denna tidskrift 4/1961), skall uppmärksamheten avslutningsvis riktas på de två senaste samlingarna av uppsatser av Bultmann och Barth. Tredje delen av Glauben und Verstehen, Bultmanns Gesammelte Aufsätze (de två första delarna utkommo 1933, resp. 1952), innehåller 16 uppsatser och artiklar, alla från åren 1952–58 utom det inledande betydelsefulla föredraget om Der Begriff der

Offenbarung im Neuen Testament, tidigare tryckt i Sammlung gemeinverständlicher Vorträge Bd. 135 (1929). Av uppsatserna från de senaste åren kunna nämnas Echte und säkularisierte Verkündigung im 20. Jahrhundert, Ist voraussetzungslose Exegese möglich? och Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung. I en ursprungligen för The Christian Century avsedd teckning av det rådande teologiska läget (Gedanken über die gegenwärtige theologische Situation) anger Bultmann på känt sätt teologiens uppgift vara översättningsarbete: »Ihre Aufgabe ist also die der Übersetzung. Sie hat die Sprache der dogmatischen Tradition, die an ein altes Weltbild gebunden ist, in die Sprache des Menschen von heute zu übersetzen» (s. 192). Såsom åtta år tidigare i företalet till nyutgåvan av Harnack, Kristendomens väsen (1950) — jfr citatet i denna tidskrift 1961, s. 262 — varnar Bultmann »vor der billigen Verurteilung des Idealismus . . ., die vielfach Mode geworden ist» och fordrar i stället »eine echte kritische Auseinandersetzung». Är, frågar han, den mänskliga existensen helt och hållet falskt uppfattad i idealismen? »Oder enthält er in seinem Glauben an den Geist nicht auch Einsichten, die nicht verlorengehen dürfen, die nur in das rechte Verhältnis zum christlichen Existenzverständnis gesetzt werden müssen? Etwa die Ideen des Wahren und Guten, des Rechtes und der Pflicht? Und ist nicht der Theologie in der Auseinandersetzung mit dem Idealismus das alte Problem des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium in neuer Form aufgegeben?» (s. 194).

Den sista uppsatsen i Glauben und Verstehen III har den intressanta rubriken Das Befremdliche des christlichen Glaubens. Bultmann lokaliserar kristendomens egentliga anstöt till det förhållandet, att den förutsätter tro på att det inomtidsliga skeendet har eskatologisk karaktär. Denna

tro kolliderar med den naturliga människans strävan att säkra sin existens. En sådan »Sicherung» kan människan bland annat söka vinna genom att uttänka en metafysik, som hon — till skillnad från Guds ord — kan förfoga över. Bultmann hänvisar i detta sammanhang på bokens sista sida (s. 212) till Heideggers destruktion av metafysiken. Denna hänvisning är intressant, icke minst därför att det veterligen är första gången, som Bultmann i sina skrifter anknyter till Heideggers senare tänkande. Hänvisningen är samtidigt ett vittnesbörd om att den Heidegger, som Bultmann är verkligt förtrogen med, är författaren av Sein und Zeit, åt vilken han en gång tillägnade första delen av Glauben und Verstehen. Bultmann återger nämligen Heideggers tanke på metafysikens övervinnande såsom »die Kehre des Selbstverständnisses der Existenz» efter Walter Schulz' framställning Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers (Philos. Rundschau 1, 1953/54). Detta är visserligen ett mycket gott val av källa, ty Schulz hör till de verkligt kvalificerade heideggerkännarna, men själva det förhållandet, att Bultmann icke refererar direkt till någon av Heideggers egna skrifter från senare tid, vittnar på sitt sätt om att Heideggers tänkande för honom icke längre har samma omedelbara teologiska intresse som förr.

I sin självbiografiska framställning How my mind has changed meddelar Barth, att av de samtida teologiska insatserna just Bultmanns avmytologisering allra mest sysselsatt honom, och att han efter grundlig prövning måst taga avstånd från hans principiella förfaringssätt, »in welchem ich die Theologie (trotz aller Versicherungen des Gegenteils) von neuem in die Gefangenschaft im ägyptischen oder babylonischen Land einer bestimmten Philosophie geraten sah» (s. 207). Tidigare i framställningen erinrar Barth om hur han

själv en gång »— weniger durch die kirchliche Tradition als durch die Eierschalen einer philosophischen Systematik — mindestens teilweise gehemmt war» (s. 186). Bortsett från *How my mind has changed* innehåller också Barths nyutkomna uppsatssamling — titeln *Der Götze wackelt* är ett citat ur ett brev från Barth till Thurneysen 1920 — 16 artiklar. Barths teologiska uppsatser och föredrag ha redan utgivits i tre band, *Das Wort Gottes* und die Theologie (1924), *Die Theologie* und die Kirche (1928) och *Theologische Fragen* und Antworten (1957). Den föreliggande samlingen är till sin karaktär mera besläktad med *Eine Schweizerstimme* 1938–1945, Barths kyrkopolitiska inlägg från *Rechtfertigung* und *Recht* till *Die geistigen Voraussetzungen* für den Neuaufbau in der Nachkriegszeit. »*Der Götze wackelt*» innehåller huvudsakligen bidrag av typen *Die Kirche* zwischen Ost und West, *Die Judenfrage* und ihre christliche Beantwortung etc. Här finnas emellertid också uppsatser, som ha rent teologiskt intresse. Detta gäller t. ex. svaret på frågan *Was bedeutet* uns *Barmen* heute?, där Barth om den i frågan åsyftade teologiska förklaringen av den 30 maj 1934 efter 20 år skriver: »Diese Sätze könnten Anlass sein, heute bei aller Ehrfurcht vor den Vätern ein wenig dankbar und mutig vorwärts, statt wie gebannt hinter sich zu blicken. Eins ist sicher: dass Luther und Calvin selbst keine Museumsdirektoren waren!» (s. 163). I *Brechen* und *Bauen*, en diskussion tryckt i *Unterwegs* 1947, besvarar Barth bl. a. några frågor rörande skapelseteologien. Han gör i samband därmed följande uttalande om Luther, vilket är värt att anföras in extenso: »Luther ist natürlich ein merkwürdiger Mann. Ich habe in meiner Bibliothek auch die Weimarer Ausgabe zu stehen, in der ich oft lese, und man findet dann immer wieder etwas anderes. Die richtige Theologie

Luthers ist noch nicht geschrieben. Es gibt verschiedene Auffassungen. Ich hatte Anfang des Jahres eine Begegnung mit dem schwedischen Professor Nygren. Da wurde mir ein ganz anderer Luther vorgetragen. Da habe ich gesagt: das wäre ja fabelhaft, wenn das Luther wäre, aber was werden denn die in Deutschland dazu sagen? Seid ihr sicher, dass das der historische Luther ist? Und da hat man mir geantwortet, die deutsche Lutherforschung sei eine verirrte Angelegenheit, sie hätten den richtigen Luther. Innerhalb der deutschen Lutherforschung geht es hin und her. Was ist eigentlich Luthertum? Man sollte uns das einmal sagen, was sie meinen, wenn sie Luther sagen. Und nun kenne ich diese Gestalt von Luther, die sie erwähnen. Ich möchte nur um der Gewissenhaftigkeit willen sagen, ich bin nicht sicher, dass das wirklich der historische Luther ist . . .» (ss. 114 f).

I sin återblick på åren 1948–1958 säger Barth, att han nu notoriskt blivit en gammal människa, och att hans arbetstempo vid skrivbordet blivit påfallande långsammare (s. 200). Studiet av de härmed anmälda böckerna har givit en inblick också i stora tänkares studerkammare. Man ser framför sig Heideggers skrivbord med bilderna av Pascal och Dostojevskij och Barths arbetsrum med Calvins och Mozarts porträtt »auf gleicher Höhe nebeneinander» (a. a. s. 209). Genom teknikens snabba utveckling — ett av Heidegger ofta behandlat tema — kan man numera icke blott skaffa sig och begrunda framstående teologers och filosofers skrifter och även i förekommande fall betrakta deras porträtt, utan man kan i viss utsträckning låta deras röster ljuda under sitt eget tak. Günther Neskes förlag i Pfullingen har nämligen låtit spela in ett par föreläsningar av Heidegger på gramfonskivor, dels *Der Satz der Identität*, dels *Hölderlins Erde und Himmel*. EVZ-



Verlag i Zürich har följt detta exempel och har tagit upp en gudstjänst på fängelset i Basel den 6 augusti 1961 med predikan av Barth över 1 Joh. 4: 18. Sedan några år tillbaka predikar Barth utslutande på det nämnda fängelset; han för själv detta förhållande på tal i *How my mind has changed*: »Es dürfte wohl nur wenige Theologieprofessoren geben, deren Predigthörer man nur werden kann, wenn man sich zuvor einer gröblichen Übertretung der bürgerlichen Rechtsordnung schuldig gemacht hat» (s. 209). I hans inspelade »Gottesdienst in der Strafanstalt» kan man få höra honom praktisera den regel, som han i den ovannämnda diskussionen om Brechen und Bauen kommer in på, när han säger, att det hör till hans predikoförberedelse att också skriva en inledande och en avslutande bön. Han motiverar detta med att det förhåller sig med de traderade bönerna som med bekännelseskriterierna. De skola hjälpa till egen teologisk besinning, till dogmatiskt och homiletiskt arbete. »Ich lese die alten Gebete, aber nicht um sie wieder zu beten, sondern um mich anleiten zu lassen zum Beten, und dann will ich selber wieder beten bzw. ich möchte, dass die Kirche heute selber wieder betet» (s. 117).

Även den, som icke delar Barths uppfattning om teologien såsom en kyrkans funktion, måste gripas av det inre sambandet mellan de två brännpunkterna i hans verksamhet, det teologiska skrivbordet, resp. den akademiska katedern och predikstolen i fängelset. En passande slutvinjett till de meddelade glimtarna från den pågående kontinentala teologiska debatten synes vara bilden av Barth bland fångarna i Basel och av Bultmann, förrättande »den Dienst des Kirchenältesten», med kollektbössan i handen vid en kyrkport i Marburg.

BENKT-ERIK BENKTSON

DEN UNGE LUTHER OCH MÄNNISKAN  
AV IDAG

En psykoanalytisk syn på Luther.

ERIK H. ERIKSON: *Young man Luther. A study in Psychoanalysis and History.* W. W. Norton & Co. New York 1959.

Erik Homburger Erikson är österrikare, numera bosatt i USA. Han var från början konstnär men har sedan genomgått en mångsidig och grundlig utbildning — först som sociolog och sedan som psykoanalytiker. Han är f. n. professor vid Harvard University. Han har bl. a. utgivit ett till svenska översatt arbete, 'Childhood and society'. Den här anmälda boken belyser den unge Luther från djup-psykologisk synpunkt.

Det har framhållits som något påfallande, att modern Lutherforskning arbetar praktiskt taget utan psykologiska frågeställningar, medan enligt modern litteraturhistorisk syn ett utslutande av människan bakom verket är otänkbart. För Lutherforskningens del kan man kanske finna en förklaring i det tendentiösa missbruk av psykologiska kategorier, som en äldre, starkt polemiskt inställd romersk-katolsk Lutherforskning gjort sig skyldig till. Ej heller i protestantiska länder förekommande psykologiska försök att förstå Luther har — om man undantar Söderbloms Humor och melankoli — varit vederhäftiga.

Erik Homburger Erikson säger sig ej göra anspråk på att vara specialist på Luthers verk och kommer på viktiga punkter i direkt konflikt med Lutherforskningens resultat, t. ex. beträffande tolkningen av viljans trålbundenhet. Detta hindrar dock ej, att han kan komma att positivt stimulera den framtida teologiska Lutherforskningen. Människan och verket, psykologin och teologin behöver komma i samverkan för att en adekvat bild av Luther skall träda fram.

Författarinnan till nedanstående referat, mag. art. Stefi Pedersen, är bosatt i Stockholm och där verksam som privatpraktiserande analytiker.

Red.

Eriksons studie över Luther som ung har en märklig aktualitet för oss idag. Den är ett lidelsefullt inlägg av en författare som är lyhörd för historiens skiftningar och för den enskilda människans strävan att finna en meningsfull plats i en otrygg och föränderlig värld. Det är en innerst inne orolig man som skrivit denna bok. En man som ser de gamla idealen hotade och som ännu inte kan se de nya spira upp omkring sig. Den är ett varningsrop av en som genom sin terapeutiska verksamhet vet, hur farligt ett sådant vakuum är — ty en människa utan övertygelse är prisgiven åt de destruktiva krafterna både inom och utom henne. Denna hjärtats oro driver författaren att inom bokens ram diskutera både Hitler, den kinesiska hjärntvätten och G. B. Shaw. Han gör det glansfullt — men bokens enhetlighet håller ibland på att sprängas.

Luthers utveckling och kamp, menar Erikson, måste ses som en känslig människas upplevelse av att stå mitt emellan två tidevarv. Hos Luther, som levde i övergången mellan senmedeltiden och den nya tiden, ledde denna upplevelse till en kris på det religiösa planet. Han kom fram till en ny formulering av relationen mellan Gud och människa som gav uttryck för det allmänna behov av nyorientering, som hela hans tid var uppfylld av.

Genom att man ser Martin Luther i ett större historiskt sammanhang och uppfattar det allmänmänskliga i hans problem framstår han åter som den han varit — och fortfarande är —: en levande kraft bakom strävandena för individuell frihet. En kraft som fortsätter att verka hos den moderna människan, långt utöver konfessionella gränser. Luther kom fram till en ny jämvikt mellan yttre oavhängighet och inre ansvar, till en ny gränsdragning mellan människans inre och yttre värld. Han har skapat en ny medvetenhet om den egna existensen, verifierad genom en

omutlig röst inom människan själv: det är den inre dialogen, som ger oss vår identitet.

En sådan man, som genom intensiv kamp och lidanden kom fram till en ny individuell livskänsla, kan inte avfärdas av psykiatern (Reiter) som ett klart fall av endogen melankoli, som saknar »innere Ausgeglichenheit». Han är inte heller enbart nihilist och »Umsturzmensch», som den katolske patern Denifle vill göra honom till. Och man underkänner hans förtvivlan och obarmhärtinga självranssakan, om man, som den preussiske professorn i teologi, menar att hela Luthers budskap var »vom höchsten Kriegsherrn von oben befohlen». Erikson polemiserar också mot en inte ovanlig psykoanalytisk uppfattning, enligt vilken människan inte är något annat än »summan av föräldrarnas misstag». Kännedom om barndomskonflikternas betydelse för den vuxnes liv och personlighet är förutsättningen för att hjälpa en människa till en etisk nyorientering. Människan har möjlighet att bruka tidiga erfarenheter på olika sätt. Hon kan sublimeras dem till att tjäna allmänmänskliga ideal. Men hon kan också utifrån samma erfarenhetsgrund vända sig bort från eller t. o. m. missbruka dem.

Erikson påpekar att ingen period i livet ger större möjligheter till spontan nyorientering än ungdomstiden. »Traditionens resurser sammansmälter med nya resurser i människans inre, och därmed skapas något absolut nytt, en ny individ, och med denna nya individ en ny generation och med denna en ny tidsålder.»

I denna förberedelsens tid — Erikson kallar den ett moratorium — upplevde Martin Luther sina barndomskonflikter på två plan: dels som högst personliga svårigheter, dels som en generell konflikt i hans samtid. Detta dubbla plan förklarar den skrämmande intensiteten i hans kamp. Han tillhörde de människor, »vilkas öde

det är att uppleva alla mänskliga problemställningar stegrade till personligt kval, till helvetespinor», för att tala med Hermann Hesse, som i likhet med Erikson menar att »Till verkligt lidande, till ett helvete blir det mänskliga livet endast under de tider, då två epoker, två kulturer och religioner gripa in i varandra».<sup>1</sup>

En människa når inte storhet, menar Erikson, därför att hon har haft egenartade barndomskonflikter, men därigenom att hon lyckats lösa dem på ett allmänt giltigt sätt, som kan bli till förebild för övervinnande av konflikter hos människorna i hennes generation.

Luthers barndomskonflikter tycks inte ha varit särskilt ovanliga. Fadern, som var av bondesläkt, tillhörde en samhällsgrupp som stod mellan två alternativ, antingen en proletarisering som var värre än de levnadsförhållanden han kom från, eller ekonomisk framgång, socialt anseende och makt i den framväxande borgarklassen. Hans Luther uppnådde det sistnämnda — vad det kan ha kostat honom vet vi inte — och efterlämnade en inte obetydlig förmögenhet. Erikson menar att faderns allmänt kända hårdhet mot den äldste sonen berodde på hans sociala ärelystnad. Sonen skulle nå ännu längre än fadern hade nått. Vi ser här hur den tidens sociala förskjutningar inverkar på den ytterst privata relationen mellan fader och son.

Ett ofta citerat uttalande av Luther ger en nyckel till förståelsen av deras inbördes emotionella förhållande. Luther omtalar att fadern hade slagit honom så hårt »dass ich ihn flohe und ward ihm gram bis er mich wieder zu sich gewöhnte». Det tyder på att Martin, även om han var dödligt rädd för sin far, dock inte var i stånd att hata honom. Varför? Därför att Hans, fadern, som inte tillät sonen att närma sig honom, likväl var fäst vid honom och i behov av hans kärlek. Och hur

kan en son hata en orättvis och sträng far när han samtidigt vet att fadern innerst inne längtar efter sonens tillgivenhet? Hatet hos sonen slår om mot honom själv. Sorg och självförebåelser börjar spira. Martins reaktion på faderns intensiva hatkärlek var att han alltmer kom att »syssla med frågor om det personliga samvetet och i det fallet gick vida längre än vad den då praktiserade och formulerade religionen föreskrev». Kanske upptäckte han också att han utåt kunde vara sin far till lags och samtidigt djupt inne i sig känna det svaga ekot av ett dräpande hat?

En tid framåt ser det ut som om Martin skulle bli en mönsterson. Han uppfyller alla faderns förväntningar. Han tar fina examina, och när han blir magister artium skriver fadern respektfullt till honom i tredje person »Ihr». Luthers plötsliga omvändelse i 20-årsåldern omintetgör alla faderns stolta framtidsdrömmar. På vägen till Erfurt upplever han att ett åskväder närmar sig honom. Blixten slår honom till marken. Dödlig ångest väller upp inom honom. Plötsligt hör han sig själv ropa till den heliga Anna — faderns skyddshelgon — att han vill bli munk. Han håller sitt löfte — mot sin faders vilja och trots att han kort efter omvändelsen ångrat sitt löfte. Den framgångsrike sonen till en framgångsrik far ger upp sin identitet och försvinner bakom klostermurarna i novisernas anonyma skara.

Luthers introspektiva läggning, hans förmåga att klart skilja mellan den inre världens subjektiva upplevelser och den yttre världens objektiva fakta visar sig vid hans måttfulla beskrivning av denna upplevelse. »Han gjorde aldrig anspråk på att ha sett eller hört något övernaturligt. Han konstaterar endast att någonting inom honom fick honom att uttala ett löfte innan hans övriga jag visste vad han sade.»

Hans omvändelse kan också ses som ett första steg till frigörelse från fadern. Lik-

<sup>1</sup> H. Hesse, Steppvargen, Bonniers 1932.

som Paulus insåg han att det fanns en högre lydnad än mot den världsliga lagen som fadern representerade. Denna nya lydnapliskt tålde inte något uppskov.

I klostret skulle han tjäna en annan fader, en fader som han själv valt. Denne hans andlige fader skulle leda honom till det eviga livet, medan hans naturlige fader reducerades till »enbart fysisk och legal status».

Genom att göra uppror mot sin lekamlige fader och ersätta honom med en osynlig, universell Gud, utan några som helst bigudar i form av helgon, representerade Luther i modern tid ett liknande »framsteg i andlighet» som Freud tillskrev Mose inverkan på det judiska folket. Upproret mot den jordiske fadern övergick senare till kampen mot vad Nietzsche kallar »den stora och lysande onda makt, som var mäktig nog att dra över sig den vrede som fanns i hans sargade själ». Denna onda makt var det romerska påvedömet. Vad han inte hade vågat säga till sin far och heller inte till sin lärare — allt detta skulle han slunga i vrede mot den världslige fadern i Rom.

På äldre dagar, säger Erikson, kunde Luther inte mer upprätthålla sin ungdoms omutliga kompromisslöshet. Mose bud »Hedra din fader» skulle också komma att gälla furstarna. Han märkte väl knappast själv att Guds ansikte höll på att förändra sig. Det blev mer och mer likt en »landsfader». Ju äldre han blev, desto mer började han själv likna sin jordiske far. Han var snar till att hata, hade svårt för att förlåta och tålde varken olydnad eller avvikande uppfattningar.

Också denna livscirkel följer en allmänmänsklig utveckling. Ungdomens oräddhet, stora idéer och kompromisslöshet avlöses av den åldrande människans tvivel och resignation. Hon har en benägenhet att glida tillbaka till den tidiga barndomens förebilder och identifikationer, som

hon kämpat så hårt för att övervinna. Tack vare en specifik historisk situation kunde den unge Luthers livskris få en så dramatisk dimension. Han omsatte i gärning vad många unga män — före och efter honom — har drömt om: att stå ensam mot en hel värld i kraft av ingenting annat än en personlig övertygelse.

Klostertiden var en tid av ökad insikt i hans inre konflikter. Han lärde sig att dra en klar skiljelinje mellan konstruktiva och destruktiva krafter, mellan det som han menar kommer från Gud och det som kommer från djävulen.

Luther gick i kloster för att han ville tala med Gud, direkt och utan skamkänslor. Men han vågade det inte. Guds ansikte skulle visa en så överväldigande vrede att det skulle förinta honom. Men längtan efter den förlåtande faderns utsträckta hand brann vidare inom honom. Hans skildring av Kristus i Getsamene bär prägeln av självupplevelse: »Han (Kristus) älskade fortfarande fadern helt och fullt, men smärtan, som översteg hans styrka, tvingade hans oskyldiga och veka natur att stöna, skrika, rysa och fly, alldeles som då han utan synd sjönk ner under korsets börda.»<sup>2</sup>

Luther säger själv att han inte kunde anklaga sig för begär efter vare sig guld eller kvinnor men att han bävade för den hotfulla rösten inom honom, som väl kände till hans djupt dolda hat mot fadern och Gud.

Vad han än gjorde, hur mycket han än biktade sig, uppdagade han med sin osvikliga psykologiska instinkt att »de djupaste synderna inte kan bekännas eftersom de inte erkänns, alldeles som David efter att ha begått mord och äktenskapsbrott inte visade ånger förrän han övertygades av

<sup>2</sup> Citerat efter Roland H. Bainton, *The Age of the Reformation*. D. van Nostrand & Co. Inc., Princeton 1956.

profetens strafftal», som Bainton så klart och enkelt formulerar det.

Den man som räddade honom från dessa grubblerier var hans biktfader Staupitz. Han blev för Luther den gode fadern, som gav honom det som hans verklige fader inte varit i stånd till: värme, godhet och humor förenad med livskloket och överraskande psykologisk insikt.

När Luther biktat sig sex timmar i sträck — anade han att detta självplågeri också hade ett drag av aggressivitet riktat mot den tålmodige lyssnaren? — avbröt honom Staupitz med ett halvt skämtsamt utrop: »Om du tänker bekänna så mycket, varför går du då inte ut och begär något som är värt att bekänna, såsom att döda din far eller din mor, i stället för att komma med de där futtiga synderna» (Bainton). — Vilken psykoanalytiker av idag skulle våga ge ett liknande »råd», när han konfronteras med en melankolikers ändlösa självanklagelser?

Vänskapen med denna faderlige vän gav kanske Luther en möjlighet att smälta samman augustiner munkens visa och förstående ansikte med faderns som han mindes förvidret i hat och vrede. Han vågade se Staupitz i ögonen och senare också sin egen Gud. I föreläsningen om Romarbrevet skildrar han denna utveckling: »Medan tidigare 'Guds rättvisa' fyllde mig med hat, blev den nu ousägligt ljuv i en högre kärlek» (Bainton). Man känner den stora befrielsen från ångest och hat — hans egen eller faderns? — i de ofta citerade orden: »Den som söker Gud i vredesmod ser honom inte rätt utan skådar endast på ett förhänge, som om ett mörkt moln hade dragits för hans anlete.»

Hans ambivalens kvarstår fortfarande, men han har accepterat den och överfört den till ett högre plan:

Märk nu att när Gud var fjärran var han på samma gång nära.

Han var fjärran därför att Kristus använde ordet »övergiven».

Han var nära därför att Kristus sade »Gud» (Bainton).

Faderns ambivalens, känner han, är också sonens. Guds vrede är också ett uttryck för hans medlidande. Med denna uppfattning, säger Erikson, blev Luther istånd till att förlåta Gud för att han var en fader och göra honom rättvisa. Gud — liksom hans jordiske fader — är i behov av människornas tillgivenhet. Luthers nyförvärvade tillit till fadern kommer tydligt fram i Stählin's formulering: »Människornas väg till Gud för inte till målet. Att bejaka Guds väg till människorna innebär enligt Luther att tro. Tron är att åter vara såsom ett barn.»<sup>3</sup>

Luthers första föreläsningar vid universitetet i Wittenberg var, menar Erikson, en katartisk process som befriade honom från tvångstankarnas besatthet. Luther upptäckte att människan kan få inre frihet och större yttre rörlighet genom konsekvent användande av en introspektiv teknik med de religiösa skrifterna som medium.<sup>4</sup>

Man kan fråga sig om Luthers förändrade gudsuppfattning hade varit möjlig utan en omedveten identifiering med dr Staupitz. En människa som bara känner sig hatad och förkastad kan inte göra uppror. Man förmår stå ensam endast om man vet att det finns någon som älskar en trots allt. Möjligen hade Luther en känsla

<sup>3</sup> Stählin: *Christliche Religion*. Fischerbücherei 1957.

<sup>4</sup> Ett annat medium — nämligen konsten — som väg till insikt i den egna motivationen och målsättningen, synes mig ofta underskattad och förbisedd i vår tid. Den planerade inskränkningen av de humanistiska studierna i 1960 års svenska riksdag vittnar om ett underkännande av deras mentalhygieniska betydelse.

av att biktfadern sanktionerade hans kritiska inställning. Staupitz själv tycks inte bara ha varit en fördomsfri man men också en reformator inom augustinerorden. Och hade inte Staupitz kallat honom till Wittenberg och senare överlåtit till honom den lärostol han själv hade innehaft?

Luthers kategoriska avvisande av föreställningen om en fri vilja står i samklang med hans ambivalenta uppfattning av Guds två ansikten. Guds hat mot människorna är inte bara »ett hat för deras fels och bristers skull utan ett hat som existerade redan före världens skapelse», säger Huizinga om Luthers gudsuppfattning.<sup>5</sup> Men även här spårar man trots all pessimism sonens överseende inställning gentemot fadern. Han började förstå att fadern alltid hade varit sådan, långt innan han själv kom till världen. Sonen inser att han inte är en orsak, men nöjer sig med att vara en liten gnista som ibland antänder en stor kruttunna.

Luthers nyförvärvade tillit till Gud Fader medför en förskjutning av hans aktivtets-passivitets-balans. Han behöver inte mer öda bort sin energi med oavslutliga anklagelser vare sig mot Gud eller sig själv. När Luther genom sina föreläsningar och predikningar i Wittenberg övervann sin ångest för Guds hatfyllda ansikte, blev han istånd att godkänna sitt behov av passivitet. Han kunde ta emot därför att det nu åter fanns någon som gav utan att räkna vare sig hans synder eller hans förtjänster. Och Luther å sin sida slutar att blanda sig i Gud Faderns och naturens angelägenheter, liksom den vuxne uppger sina försök att reformera föräldrarna.

»Der Sommer ist hart vor der Tür  
Der Winter ist vergangen  
Die zarten Blumen gehen herfür  
Der das hat angefangen  
Der wird es auch vollenden.»

<sup>5</sup> J. Huizinga: Erasmus. Natur och Kultur 1953.

Man undrar om Luther hade kunnat utveckla denna tillitsfulla vila i universum om han inte hade mött så mycken mänsklig godhet i en enskild människas ansikte – i dr Staupitz'. Därvid frigjordes hans bundna energi. Under några år framåt blir han en av renässansens främsta stridsmän.

Luthers person och hans insatser är inte minst fascinerande för oss idag, därför att han, som Stählin säger, »föregriper avgörande upptäckter inom den moderna djuppsykologin». Hans verk har med tiden utvecklats till en moralisk kraft i den moderna människans sekulariserade ansvarskänsla gentemot sig själv och andra.

Luther förstod att enbart Ordet är förbindelseledet i den inre monologen mellan jaget och dess samvete. Augustinus uttalande att man måste höra innan man ser blir hos Luther omformat i renässansens anda. Vi får vår identitet genom att använda det inre instrument som Gud har givit oss: Jag är därför att jag uppfattar rösten inom mig.

400 år senare skulle psykoanalysen bekräfta denna ordets makt genom att påvisa att samvetet först och främst är uppbyggt av akustiska intryck. Av bud och förbud som barnet har hört föräldrarna uttala. Liksom Ordet och den inre dialogen för Luther var vägen till fördjupad självinsikt, blev ordet – det sekulariserade ordet – det läkande mediet i den psykoanalytiska behandlingen. Språket skapar enhet i en människas inre och knyter nya band till yttervärlden.

I noterna från Luthers föreläsningar om Romarbrevet står en mening som också kan vara en principförklaring för all modern psykoterapi:

»fullkomlig insikt är fullkomlig ödmjukhet, fullkomlig ödmjukhet är fullkomlig kunskap, fullkomlig kunskap är fullkomlig andlighet» (Bainton).

Genom att framhäva ordets psykologiska och sociala betydelse skapade Luther, liksom Erasmus, helt nya mänskliga uttrycksmedel. Detta skedde till en viss grad på bekostnad av den visuella konsten. Det är väl ingen tillfällighet att musiken, den mest abstrakta av alla konstarterna, upplevde en blomstringstid. Protestantismens högsta konstnärliga uttryck — vid sidan av Luthers koral *Eine feste Burg ist unser Gott* — är Bachs musik.

Men Ordet leder till kritik — därför att det inte finns något ställningstagande, så länge det inte uttrycks i ord — liksom till förkastande av yttre ceremonier. Erasmus ansåg rentav att dåtidens gudstjänst var ett skådespel av mänsklig dumhet. Det språkliga instrument som bägge behärskade så väl, om än på var sitt sätt, ledde dem tillbaka till källorna, till textförklaring och bibelkritik.

Luthers bibelöversättning till tyska — en tyska som i rikedom och saftig realism bara kan jämföras med Shakespeares engelska — hade en djupgående psykologisk effekt, som Erasmus bibelöversättning från grekiska till latin självfallet inte kunde ha. Luthers språk hade tydligen en överväldigande inverkan på hans samtid. En av den tidens främsta konstnärer, Albrecht Dürer, spränger sitt eget visuella framställningssätt till förmån för ordet. När han målar sin sista stora tavla, *De fyra apostlarna*, tillfogar han texter som han själv har valt ut från Luthers septembibeln.

Med Luther började samvetet tala modersmål. Pascal har kanske haft en liknande betydelse för det franska språket. Det blev svårare att värja sig mot samvetets kritik när bud och förbud inte mera kom på ett främmande, abstrakt språk utan förankring i vardagslivet. Också här kan man se en parallell till den psykoanalytiska behandlingen. Den anses långt mera effektiv om patienten talar sitt eget

språk. Det språk som först har nått hans öra och som med tiden blivit omformat till rösten inom honom.

Denna nya språkliga medvetenhet ledde till erkännandet av den psykiska motivationens betydelse för mänskliga handlingar. Människan kunde inte längre nöja sig med en operativ och mekanisk absolution. Hon kan inte smussa bort vare sig äkta skuld eller berättigad självkritik. Luther, säger Erikson, »avvisade alla anordningar varigenom en samling helgon gjorde det onödigt för människan att omfatta hela vidden av sin tillvaros lidande». Han hade mod att acceptera sin känsla av att vara fördömd, en känsla som han tidigare hade försökt motarbeta. Det vittnar om djup psykologisk förståelse när han säger: »De äro fördömda som fly fördömsen» (Bainton). Vi vet idag att människornas omedvetna försök att försvara sig mot skuldkänslor endast kedjar dem ännu fastare till deras redan alltför stränga överjag.

Den infantila inställningen att man presenterade Vår Herre en lista över goda gärningar och därmed väntade sig belöning eller, som Stählin säger, »man tjänar Gud för att Gud skall göra en tjänster», blir vid ärlig självranmsakan ohållbar. Luther förstod att späkning av köttet och sexuell avhållsamhet inte befriar oss från misstanken att våra handlingar har varit motiverade av likgiltighet, egoism eller hat i stället för av »tro, kärlek, lust och vilja». Denna inställning ledde till hans uppfattning att män och kvinnor skulle leva tillsammans som en väsentlig del av vår mänskliga existens. Luther uppfattade celibatet som ett slags självmord. Men han ansåg dock att ett liv i kyskhet trots allt var eftersträvansvärt.

Enligt Luthers tolkning stod den enskilda människan ensam inför sin Gud utan att kunna hänvisa till förmildrande omständigheter. Hon blev tvungen att

»leva för sig själv, dö för sig själv och bli frälst för sig själv», som Bainton säger, och, skulle man vilja tillägga, ta ansvar för sig själv.

Luther förebådar här den moderna människans ensamhet och tragiska livskänsla. Lidande, skuld och sorg är ofrånkomliga i en människas liv. Den paradisiska lyckodrämmen om evigt solsken är en bild ur en sagobok för barn och har inte någon motsvarighet i den verklighet vi lever i. Frågan i Luthers 29:e tes: »Vem vet huruvida själarna i skärselden önskar bli förlösta?» (Bainton) väntar inte på svar. De är en fanfar och en utmaning.

Också den psykoanalytiska forskningen har – ibland något mot sin vilja – insett att mänsklig utveckling är otänkbar utan djupgående inre konflikter. En av vår tids främsta psykiater och psykoanalytiker, F. Alexander, inleder sin studie över den totala personligheten med Goethes ord: »Drum willst Du Dich von Leid bewahren, so flehe zu den Unsichtbaren, dass sie zum Glück den Schmerz verleihen.»

Luther förstod att »samvetet är den inre grunden där vi och Gud måste lära att leva med varandra som man och hustru». Men han visste också att vi ibland kan vara lyckliga – mycket lyckliga till och med. Psykoanalytikern skulle säga att jaget och överjaget kan existera fredligt vid sidan av varandra. Men stundom kommer spänningar att uppstå mellan dem, vilkas positiva övervinnande kan leda till nya sublimeringar, till större mognad.

Luthers benhårda determinism berodde kanske inte enbart på hans resignation inför faderns oberäknliga emotionella svängningar. Med sin introspektiva begåvning, vars focus var riktat mot den psykologiska motivationen för våra handlingar, visste han kanske bara alltför väl att människans upplevelse av den fria viljan har uppstått under trycket av en hård

verklighet. Den har obönhörligt tvingat oss till att själva inskränka våra impulser. Viljans frihet blir då till slut den känsla av tillfredsställelse vi har när vi uppfyllt de krav som vårt samvete ställer på oss.

För Luther är människans vilja likt »ett riddjur som står mittemellan Gud och djävulen för att bestigas av den ene eller den andre utan att själv kunna närma sig någon av de kämpande ryttarna» (citerat efter Huizinga). Denna djupt pessimistiska uppfattning står i vissa hänseenden rätt nära den moderna djuppsykologin. Freud, som kom till psykologin via naturvetenskapliga studier, säger i sin självbiografi att han obönhörligt håller fast vid en psykisk determinism »som vid en fördom». Hans beskrivning av jagets svåra belägenhet, »vom Es getrieben, vom Ueber-Ich eingeengt, von der harten Wirklichkeit zurückgestossen», mynnar ut i utropet »Das Leben ist nicht leicht».<sup>6</sup> (Hans beskrivning av jagets svåra belägenhet »pådrivet av detet, hårt ansatt av överjaget, tillbakastött av verkligheten», mynnar ut i utropet: »Det är sannerligen inte lätt att leva.»)

Först under de senaste tio åren har den psykoanalytiska forskningen börjat göra motstånd mot Freuds pessimism. Man antar mer och mer att jaget trots sin inklämdhet dock har en viss självständighet. Det är i stånd att utveckla en egen aktivitet, vilket Freud betvivlade.

Men likheten mellan en konsekvent genomförd determinism och ett framhävande av människans oförmåga att bryta sig ut ur ett orsakssammanhang, den tragiska ofullkomligheten i den mänskliga existensen, bör heller inte skyla den fundamentala skillnaden mellan Luthers och Freuds inställning.

För Luther var människan ond och korrumpierad från födelsen. Hon kunde inte

<sup>6</sup> Freud: Orientering i psykoanalysen. Natur och Kultur 1955.



av egen kraft göra något för sin frälsning utan var tvungen att passivt vänta på att Gud skulle bry sig om henne. Faderns behov av att ha barn är viktigare än barnets behov av att ha en far. Naturvetenskapsmannen Freud däremot kände till naturens läkande krafter som finns i varje människa. Psykoterapeutens uppgift inskränker sig till att ta bort skadliga hinder, resten verkar naturen. Freud medger att han inte förstår processens förlopp vid tillfriskningen. Han citerar ett franskt ordspråk om en gammal läkare som sade: »Jag förbinder honom och Gud gör honom frisk!» Han hade en grundmurad tillit till naturens egen läkekraft som Luther saknade. Men så var också Freud äldste sonen till en mor vars kärlek han aldrig hade anledning att tvivla på. Detsamma kan inte sägas om Luther. Erikson går mycket litet in på hans förhållande till modern. Men man får en känsla av att bakom hans livslånga diskussion med fader och Gud, med den inre stämman, finns en ännu djupare ordlös förtvivlan: Den ödsliga övergivenhet, en människa känner, som inte har upplevt den första moderliga kärleken och värmen.

Det finns ibland hos Freud en tro på naturens, förnuftets och måttfullhetens seger som får honom att stå närmare Erasmus. Också hans bildning var väl förankrad i den antika kulturen. Han var det som Erasmus så gärna ville vara: en världsmedborgare. I broschyren *Warum Krieg?*<sup>7</sup> säger han: »Det ideala tillståndet vore naturligtvis en gemenskap av människor som har underställt sitt driftliv förnuftets diktatur.» Men vemodig och resignerad tillfogar han senare: »Ogärna tänker man på de kvarnar som mal så långsamt att man hinner svälta ihjäl innan man får mjölet.»

I en tid då den demokratiska människan är utsatt för de auktoritära ideologiernas lockrop och själv är tyngd av frågor om sin funktion och sitt existensberättigande inom det egna samhällets gränser, är en återupplevelse av den unge Luthers gärning välkommen som en reorientering och ett förnyat medvetande om den europeiska människans historiska tillkomst. Erikson manar återigen fram bilden av den unge mannen i Worms som stod ensam mot kejsare och kyrka, mot landsförvisning och dödshot. Han talade inte för en stadfast tro. Han hänvisade varken till sina förfäder eller till traditionen. Han talade för sin egen personliga övertygelse, för att bevara sin egen inre identitet. Det var allt — och det var mycket.

»Om Eders majestät och furstarna då vilja ha ett enkelt svar, så vill jag ge det utan krus och krumbukter. Blir jag ej vederlagd genom den heliga skrifts vittnesbörd eller genom klara skäl, ty jag tror varken på påven eller på kyrkomöten, så kan och vill jag ej återkalla, då jag ej kan stå till svars med det inför mitt samvete.»<sup>8</sup>

»Här står jag och kan inte annat.» — Han har visserligen inte tillagt detta, men legendbildningen saknar inte en slående psykologisk relevans.

När Abraham avstod från att offra Isak, följde han, menar Dewey, sin egen inre röst som tog avstånd från människooffret. Därmed gav han det mänskliga samvetet en ny dimension: Hänsyn och omvårdnad om en annan människas liv. Luther tycks mig inta en liknande ställning i utvecklingen av denna, som Freud säger, »fylogenetiskt yngsta instaus i vår psykiska personlighet», genom att påpeka människans förpliktelse att handla i överensstämmelse med sina egna inre normer — även om detta kan bringa henne i konflikt med omvärlden.

<sup>8</sup> Johannes Luther: *Bonniers* 1917.

<sup>7</sup> Sigmund Freud: *Warum Krieg? Gesamelte Werke*, Band 16.

Luther, som i enlighet med medeltidens tankegångar trodde att jordisk trældom och andlig frihet inte uteslöt varandra, blev mot sin vilja en av föregångarna till den moderna demokratin. När han kämpade mot avlatshandeln, upphävde han skillnaden mellan fattig och rik. Att rannsaka sitt eget inre kan var och en som vill det. Men när det gällde avlat hade den rike ett försprång till den himmelska saligheten som den fattige aldrig inhämtade. Nu kunde man bli salig utan att ha ett öre på fickan. »Varje kristen som känner sann ånger», säger Luther, »har fullkomlig befrielse från straff och skuld utan avlatsbön.»

När han översatte bibeln blev den tillgänglig för hela folket. Varje människa, oavsett samhällsställning, kunde direkt utan någon som helst förmedling tillägna sig andliga och moraliska värden. Detta gjorde den moderna människan i tilltagande grad oavhängig av en yttre polis-makt och ökade hennes förpliktelse att handla i överensstämmelse med den inre normgivningen.

Våra dagars existentialism tycks mig till en viss grad föra dessa tankegångar vidare genom att framhålla att människan själv formar sitt liv och är tvungen att själv välja.

Luther hjälpte till att förbereda föreställningen om att inre frihet och personligt ansvar inte bara är ett privilegium för ett fåtal utan en rättighet – och en plikt – för alla och envar att uppnå. Utan en dylik grundföreställning om den enskildes rätt att handla i överensstämmelse med sitt eget samvete – till och med mot lagen – kan ingen demokrati fungera. När de moderna demokratiska konstitutionerna började garantera de individuella rättigheterna »vilka Luther bidrog till att sekularisera mot sin vilja och sina intentioner, gjorde protestantismen sitt bidrag till ett

sätt att leva, som tidvis varit enastående fritt från fruktan» (Erikson s. 240).

STEFI PEDERSEN

LARS ÖSTERLIN: *Thomanders kyrkogärning*. XXXII + 477 sid. *Samlingar och studier till svenska kyrkans historia* 37. Lund 1960. Kr. 30:—.

När Lars Österlin som ämne för sin gradualavhandling valt att skildra Johan Henrik Thomanders kyrkogärning, är det inget för forskningen nytt område, som upptagits till behandling. Tvärtom har Thomanders person och insats de senaste decennierna i allt högre grad kommit att uppmärksammas av den kyrkohistoriska forskningen, och olika delar av hans gärning har ingående behandlats i flera avhandlingar. Trots detta är det emellertid av stort och förblivande värde, att Thomanders kyrkliga gärning nu blivit föremål för en ingående och sammanhängande framställning. Såväl samtid som eftervärld har betraktat Thomander och hans insats på högst skiftande sätt. För somliga har han framstått som den store portalfiguren till det senaste seklets kyrkliga utveckling. Andra åter har känt sig frestade att instämma i Reuterdahls omdöme om sin kyrkopolitiska motståndare, att han utkastade sina tankar liksom på måfå. Österlin har genom en noggrann genomgång av det omfattande materialet och en inträngande analys av detsamma lyckats ge sin huvudperson de fasta konturer, som han icke haft tidigare. Hans bok är därför i hög grad välkommen som ett viktigt bidrag till förståelsen av förra seklets utveckling på kyrkans område.

Som sig bör inleds avhandlingen av en skildring av bakgrunden till Thomanders kyrkliga gärning. I ett mycket fylligt kapitel tecknar förf., hur romantiken, den evangeliska väckelsen och liberalismen på

olika sätt påverkat Thomander och bestämt hans syn på samhälle och kyrka. Med rätta påpekas, att Thomanders kyrkogärning bör ses mot den bakgrund, som dessa strömningar utgör, och att Thomander själv på många sätt var medveten om sin påverkan från dem. I stort torde också de linjer, som dras i detta kapitel, vara de för sammanhanget mest adekvata. Vissa detaljer kan självfallet diskuteras, och i några fall torde förf. varit väl snabb i sina slutsatser. Det »rousseauistiska» inflytandet, som omtalas på sid. 76 ff, torde sålunda vara i viss utsträckning överdimensionerat, vilket också gäller det av förf. på flera ställen framhävda pietistiska draget i Thomanders åskådning. Detta är emellertid detaljer, som endast obetydligt påverkar den helhetsbild, som förf. åstadkommit. Som helhet är det en imponerande kunskap om kulturlivets allmänna läge under 1800-talets förra hälft, som förf. redovisar på dessa drygt hundra sidor, och han har också kunnat använda sitt vetande på ett klart och väl disponerat sätt.

Efter den inledande bakgrundsteckningen skildrar förf. i två stora kapitel Thomanders kyrkliga gärning alltifrån de första framträdandena på 1820-talet till hans död 1865. Det första av dessa kapitel behandlar Thomanders strävanden för kyrkans förnyelse och självständighet, det andra hans kamp för frihet och enhet inom kyrkan. Dispositionen sammanhänger med den bild, som förf. har av Thomanders åskådning och de ur denna härledda försöken att reformera den svenska kyrkan. Kyrkans självständighet å ena sidan samt frihet och enhet inom kyrkan å den andra är nämligen enligt förf. de två huvudlinjerna i Thomanders kyrkliga gärning. Samma uppfattning har tidigare framförts av i första hand S. Kjellerström i två uppsatser från 1945 och 1953, och det är med denna uppfattning som slag-

ruta, som Österlin har gått till det stora materialet. Resultatet har blivit en i hög grad övertygande bild av ett enhetligt och konsekvent reformprogram. Det finns verkligen en konsekvent linje bakom de många konkreta förslagen, och Österlin har på ett utmärkt sätt lyckats visa densamma. Även om ett och annat drag i bilden av Thomander också efter Österlin torde komma att förbli anledning till frågetecken, måste Reuterdahls uppfattning av sin motståndare nu slutgiltigt sägas ha motbevisats.

En röd tråd i förf:s framställning är tesen, att ett åtskiljande av andligt och världsligt var huvudpunkten i Thomanders kyrkliga reformprogram. Det kyrkliga och det borgerliga var för Thomander »tvenne olika områden i samhället» (sid. 179), vilket innebar att han betraktade stat och kyrka som »två i princip åtskilda samfund» (sid. 194). Tesen är helt övertygande och ingen allvarlig anmärkning kan riktas mot densamma. I sin strävan att i detta fall bringa Thomander på en enhetlig formel har förf. emellertid icke helt undgått faran att överinterpretiera det föreliggande materialet. Som exempel kan tagas förf:s referat på sid. 118 av Thomanders recension av 1828 års kyrkolagsförslag. Thomander skriver i denna recension, att prästen i den svenska kyrkan kan ses som Guds, som församlingens och som statens tjänare, och ur detta vill förf. dra slutsatsen, att stat och kyrka för Thomander är två olika områden, som i princip är skilda från varandra. I recensionen står emellertid endast, att prästens uppgift som Guds tjänare skall finnas reglerad i kyrkohandboken, som kyrkans tjänare i kyrkolagen och som statens tjänare i den borgerliga lagen. Och orsaken till denna uppdelning är helt enkelt den, att Thomander icke kan acceptera kyrkolagskommitténs uppfattning om kyrkolagen såsom innehållande icke egentliga

lagbud utan apostoliska råd och förmåningar. Om stat och kyrka heter det tvärtom i samma recension, att kyrkan hos oss framträder endast såsom en statsinrättning och som sådan styres av konungen utan att denne därvid anses bekläda något översteprästerligt ämbete. Ett annat exempel på samma överinterpretation finns på sid. 198, där en recension från 1832 säges innehålla »ett uttalat program om en synodalförfattning». Varken 1828 eller 1832 torde Thomander ha varit färdig med sitt kyrkopolitiska tänkande, och man kan alltså icke i hans uttalanden från den tiden läsa in hans senare klart uttalade uppfattning om stat och kyrka. Förf:s i och för sig vällovliga strävan att få Thomander att hänga samman har på dessa och andra punkter medfört en bristande förståelse för den utveckling, som Thomanders åskådning också genomgick och en benägenhet att läsa in hans fullt utbildade teoretiska åskådning också i material, där den i varje fall är högst bristfälligt företrädd.

Till det mest intressanta i Thomanders åskådning hör hans tankar om statsreligionen och om dennas ställning till den vid mitten av 1800-talet så aktuella frågan om fullständig religionsfrihet. Österlin ägnar stort utrymme åt Thomanders åskådning på detta område och har som den förste gett en samlad bild av vad Thomander menade med statskyrka, statsreligion och summus episcopus. Som den förste har han också klart och begripligt sammanhållit detta med den av Thomander företrädde religionsfrihetslinjen och därmed också i detta avseende givit Thomander de fasta konturer, som han tidigare saknat. Tyvärr brister det dock i detta sammanhang något i den annars så föredömliga dispositionen. Genom att denna del av Thomanders åskådning behandlas på olika ställen i avhandlingen, blir det för läsaren svårt att hålla samman

den enhetliga bild, som förf. åsyftar. Man möter sålunda en beskrivning av Thomanders syn på konungen som summus episcopus dels på sid. 138 f, dels på sid. 186 ff, hur Thomander såg på kyrkans förhållande till staten finns insprängt på en mängd ställen, bl. a. i sammanhang med en mycket intressant redogörelse för den första paragrafen i 1837 års kyrkolagsförslag på sid. 180, och det sista kapitlets första avdelning utlovar slutligen i sin rubrik en skildring av Thomanders principiella uppfattning av statsreligionen och den inomkyrkliga friheten. Det hade varit av värde, om allt detta samlats i en mer systematisk framställning i en särskild del av avhandlingen. Det är dock det område, där Thomanders åskådning tilldrager sig det kanske största intresset.

Också i sina detaljer är förf:s avhandling väl och noggrant utarbetad. Endast på några få ställen finns felläsningar och andra mer detaljmässiga oegentligheter. På sid. 167 heter det, att Thomander i sin recension av 1828 års kyrkolagsförslag antydde, att man i ett kommande kyrkolagsförslag borde utge ett särskilt bihang, där man kunde publicera sådana ställen i lag och förordning, »som i sammanhang med kyrkolagen prövats ändring tarva». I recensionen gäller det emellertid icke vad som *borde* ske i ett kommande KLF utan vad som enligt Thomanders uppfattning *bort* vara för handen redan i det föreliggande, om kommitterade följt de givna direktiven. I sin i sak riktiga framställning av Thomanders uppfattning av skillnaden mellan kyrkolag och kyrkostadga har förf. på sid. 256 velat stödja sitt resonemang på det förhållandet, att 1839 års förslag till sockenstämma givits beteckningen »förordning» och icke »lag» i rubriken till detsamma. Det är dock först långt senare, som man av en författningsrubrik kan läsa ut sättet för författningens tillkomst. Felaktigheter av detta slag är

emellertid undantag och förtar icke intrycket av en i alla avseenden omsorgsfullt utarbetad framställning.

Österlins avhandling har det för teologiska gradualavhandlingar ovanligt stora omfånget av drygt 500 sidor. Ämnets vikt och materialets storlek kan dock väl sägas motivera det stora omfånget. Den energi, med vilken förf. tillämpat sina huvudteser, har också gjort boken till en väl sammanhållen enhet. Att den dessutom präglas av en välbalanserad och lättläst stil förhöjer ytterligare dess värde och förminskar väsentligt den möda, som de 500 sidorna annars lätt kunnat bereda en läsare.

PER-OLOV AHRÉN

MATS ÅMARK: *Sveriges medeltida kyrkklockor. Bevarade och kända klockor.* 319 s. + 80 s. planscher. *Almqvist & Wiksell* 1960. Kr. 80: — inb.

Campanologien, d. v. s. utforskningen av kyrkornas klockor, har varit en föga odlad vetenskap i vårt land. Den som på allvar och — det kan gärna tilläggas — med framgång framför allt ägnat sig åt denna intressanta och kulturhistoriskt betydelsefulla disciplin är förre domkyrkosysslomanen teol. doktor Mats Åmark. Under ett halvt sekel har han besökt de svenska kyrkorna, klättrat i torn och staplar och därvid undersökt klockorna, fotograferat dem och tolkat deras inskrifter och märken samt sedan i ett stort antal uppsatser och även i större skrifter framlagt sina rön och slutsatser.

Nu har dr Åmark samlat en del av sitt stora vetande i en magnifik volym om Sveriges medeltida kyrkklockor. Det är en ytterligt noggrann inventering av det nuvarande beståndet, vartill kommer att förf. även redogör för sådana klockor som nu äro försvunna men efterlämnat spår i arkivens dokument eller i tryckta topo-

grafiska källor. Därigenom har beskrivningen kommit att omfatta ej mindre än omkr. 800 klockor. Uppgifterna för de enskilda klockorna äro naturligtvis mer och mindre utförliga alltefter det bevarade källmaterialet och de bevarade klockornas eget bestånd.

Ännu en begränsning har förf. måst vidtaga. Av de nuvarande svenska landskapen har förf. förbigått Skåneland, dvs. de forna danska provinserna Skåne, Halland och Blekinge. De ha nämligen tidigare redovisats av den framstående danske forskaren F. Uldall i dennes stora arbete om Danmarks middelalderlige kirkeklokker (1906). Detta verk har självklart i mycket varit vägledande för den svenske forskaren såväl innehållsligt som i fråga om uppläggning och synpunkter.

Klockorna äro ordnade landskapsvis och inom de olika landskapen i bokstavsordning. Man kan undra över att förf. följt denna mera mekaniska gruppering. Då det här är fråga om en rent kyrklig företeelse, skulle väl stiftens och kontraktens (häradena) ha utgjort en naturlig indelningsgrund. Antagligen har emellertid förf. menat att stiftens omfattning ej var densamma som i våra dagar och att bokstavsordningen bäst tillgodoser arbetets karaktär av uppslagverk.

Som arbetets titel angiver, omfattar beskrivningen Sveriges medeltid. De äldsta klockorna äro redan från 1100-talet. Från 1550-talet upphör man enligt författarens utredning att både gjuta och importera klockor av rent medeltida typ. Ingående genomgår förf. för varje församling det medeltida klockbeståndet, beskriver klockornas form och utseende och redogör för de befintliga inskrifterna, som noggrant dechiffreras och tolkas.

Särskilt intressant är att förf. lyckats uppspåra så många klockor med runinskrift. Under det att Danmark bland sina 900 medeltida klockor blott räknar en

runklocka, Norge endast har fyra bevarade och Finland ingen enda, kan förf. för Sveriges del uppvisa närmare ett trettio-tal. Av dessa runklockor äro ett tjugotal bevarade, och åtskilliga av dem äro alltjämt i bruk. Man har tidigare menat att runskriften använts därför att den med sina raka streck särskilt väl lämpade sig för den på fri hand utförda ristningen. Förf. söker förklaringen på annat håll. Han har säkerligen rätt i sin förmodan att runorna här som så ofta annars tjänat ett magiskt syfte. De skulle stärka klockans inneboende kraft. I detta sammanhang kan det märkliga förhållandet påpekas, att Uppland, som är Sveriges runrikaste landskap, icke äger någon enda klocka med runinskrift. Förf. har emellertid icke närmare diskuterat detta överraskande faktum eller givit någon förklaring av saken.

Efter varje landskap följer noter med källhänvisningar, och till slut meddelas en förteckning över källor och använd litteratur. Prisvärda äro även de många och noggranna registren: över kända medeltida klockgjutare i Sverige och deras arbeten, över gjutmärken på klockorna, över de bevarade runklockorna och över de romanska klockorna från 1100- och 1200-talen.

I ett arbete av denna art är naturligtvis illustreringen av stor vikt. Planscherna, som samlats i slutet av boken, omfatta ej mindre än 80 sidor och upptaga bilder dels av klockorna, dels av inskrifter och andra detaljer av värde som finnas på klockorna.

Doktor Amarks arbete kan karakteriseras som ett grundligt vetenskapligt uppslagsverk, banbrytande på sitt område. Genom sitt material är det synnerligen betydelsefullt för kännedomen om kyrkolivet i det medeltida Sverige. Förvisso kan man också på grundval av detta rika och pålitliga material göra ännu fler iaktta-

gelsor och draga ytterligare slutsatser utöver dem som förf. framlagt. Den klara och rediga framställningen i förening med den gedigna typografiska utstyrseln bidrager till att detta arbete framstår som ett verkligt standardverk.

HILDING PLEIJEL

HORST STEPHAN: *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus. Zweite neubearbeitete Auflage von MARTIN SCHMIDT (Sammlung Töpelmann. Erste Reihe: Die Theologie im Abriss, Band 9). XV + 393 sid. Alfred Töpelmann, Berlin 1960. Pris inb. DM 26:—.*

För studiet av 1800-talets teologihistoria är Horst Stephans »Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus» en oumbärlig handbok. Den utgavs första gången 1938 och föreligger nu i en andra upplaga, omarbetad och redigerad av professorn i kyrkohistoria i Mainz, Martin Schmidt. Titeln har i den nya utgåvan ändrats till *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie*. Denna inskränkning är dock ej betingad av någon innehållslig ändring utan är blott en befogad precisering. Det enda större nytillskottet gäller f. ö. en icke-tysk teolog, Sören Kierkegaard. Även eljest omnämnes här och var skandinaviska teologer, men det hela ses utifrån den tyska teologins utveckling, varför den nya titeln utan tvivel är mer adekvat än den ursprungliga.

Då Stephans arbete sedan länge är känt som en mångsidig och kunnig översikt över 1800-talets teologiska idéutveckling, är det befogat att här blott beröra de förändringar som vidtagits i den nya upplagan. De är ej stora eller särdeles ingripande. Utgivaren, som varit mångårig lärjunge till Horst Stephan, anmäler vis-

serligen i förordet en avvikande uppfattning på flera viktiga punkter, men han har likväl velat förfara så skonsamt som möjligt vid omredigeringen för att ej göra våld på bokens ursprungliga karaktär. Hela dispositionen har sålunda bibehållits med den enda nyheten, att ett kort kapitel om Kierkegaard tillagts. I övrigt är det blott smärre tillägg eller ändringar som förekommer. De äro dock i flera fall av betydande sakligt intresse. Så t. ex. i frågan om Schleiermachers roll i den teologiska utvecklingen, där utgivaren redan i förordet förklarar sig ha kommit till en annan mening än bokens författare. Stephan hade skildrat Schleiermacher — trots kritik på många punkter — som den store reformatorn, vars grundhållning till de teologiska huvudproblemen betecknades som föredömlig, om än utförandet i enskildheterna kunde kritiseras. Nu heter det i ett av utgivaren tillagt avsnitt — och däri kommer den nya synen till uttryck —: »[Die Theologie Schleiermachers] brachte den christlichen Glauben . . . in so weitgehende Abhängigkeit von der Philosophie, dass es schwer, wenn nicht unmöglich wurde, die eigene Hoheit und Vollmacht seiner Aussagen zu behaupten. Sie ordnete sich damit dem Grundzug der neuzeitlichen Geistesentwicklung ein, der die Theologie nicht nur in Umkehrung des Mittelalters zur Magd, sondern zum Jagdgelände der Philosophie machte. Darüber hinaus legte sie den verhängnisvollen Eindruck fest, dass der christliche Glaube eine Form des Idealismus sei. Insofern ist sie von der eindringenden Kritik Kierkegaards an Hegel und dem theologischen Hegelianismus mitbetroffen» (s. 109).

Den senaste utvecklingen, som av naturliga skäl är svårast att skildra, beskrives redan i första upplagan ganska summariskt. Den andra upplagan ger därutöver en del mindre tillägg rörande sådana ämnen som dialektisk teologi, Barmen-

förklaringen, diskussionen på statsetikens område. Den omvandling som ägt rum efter andra världskriget antydes i dessa små tillägg men får inte samma breda skildring som tidigare epoker. Begreppet »Nachkriegszeit» bibehålles från första upplagan som beteckning för tiden efter första världskriget. Så t. ex. behandlas de sista decenniernas utveckling tillsammans med hela perioden efter 1914 i ett enda kapitel med titeln »Die Nachkriegstheologie». — Borde inte här den första upplagans beteckningar ha utbytt mot mera entydiga termer?

Det hör till bokens förtjänster, att den skildrar utvecklingen inom såväl de exegetiska och historiska som de systematiska disciplinerna. Ju närmare man kommer nutiden, desto svårare blir givetvis en sådan uppgift att genomföra. Som redan nämnts är därför också framställningen av de senaste decenniernas utveckling relativt knapphändig. Det är dock av värde att ha de viktiga sakuppgifterna samlade i en enda handbok.

I sin avslutande återblick antyder utgivaren den fara för isolering från det allmänna tänkandet, som understundom hotat teologin, »der vorschnelle Rekurs auf prophetische Verkündigung unter Verzicht auf gedankliche Erörterung». Han ser i anknytningen till nutida filosofiska strömningar ett försök att övervinna denna fara och pekar till slut på det nya intresset för de hermeneutiska frågorna och språkproblemen i vidaste mening som ett krönande av dessa försök och ett löfte för framtiden (s. 372 f.).

I litteraturförteckningen saknar man sådana arbeten som H. Fagerberg, Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts, och R. C. Schultz, Gesetz und Evangelium in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Eljest har litteraturhänvisningar och personnotiser

vederbörligen kompletterats och gjorts up to date. Ej minst däri ligger värdet i denna nyutgåva.

BENGT HÄGGLUND

WALTER VÖLKER: *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. XV+263 sid. Steiner, Wiesbaden 1958.

Walter Völker fullföljer sina undersökningar om den kristna mystikens framväxt genom ett arbete om Areopagiten. Intresset för denna gestalt synes vara i växande i nutiden. Förra året utgav sålunda Alf Ahlberg en svensk översättning av Hugo Balls år 1923 utgivna studie om Areopagiten.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum*, 1923, sv. övers. av avsnittet om Dionysios under titeln: Hugo Ball, *Dionysios Areopagita*, Sthlm 1960.

Ball skriver (s. 34): »Dionysios är katolsk, ortodox och helig. Påverkningarna från hans hedniska omgivning är av sekundär natur.» I den sista meningen synes Völker helhjärtat instämma. Hans avsikt är att framställa Areopagiten som den kristne mystikern. Andra forskare har klarlagt de nyplatonska elementen och relationerna till Proklos; Völker vill ställa in honom i den kristna traditionen och förstår honom i relation till Gregorius av Nyssa och alexandrinerna. Likheter och olikheter klarlägges.

Völker använder sin vanliga metod att flitigt citera och så långt möjligt är låta författaren tala för sig själv.

En översikt av den areopagitiska mystikens inflytande hos en rad betydande medeltidsgestalter avslutar boken.

OLOF ANDRÉN