

RAGNAR BRING

## *Bibelns lära om Kristus såsom Gud och människa samt Luthers utläggning därav*

Några reflexioner över sambandet i bibeln mellan inkarnationen och försoningen samt över Kristi jungfrufödelse och uppståndelse

I Gamla kyrkans tid diskuterade teologerna med en för oss inte omedelbart förstälilig intensitet om Kristi gudomliga och mänskliga natur. Man talade om en gudomlig och en mänsklig substans. Substans betecknade det reella; och att man hade att räkna med en gudomlig – oändlig – och en mänsklig – ändlig – natur var en allmän tanke i den grekiska världen. Därför blev det också nödvändigt att tala om Kristi naturer. Men vilken ställning intog Kristus i förhållande till gudomligt och mänskligt?

Man utgick helt naturligt från det bibliska arvet. Men detta hade nu kommit in i en värld med allmänna tänkesätt, begrepp och föreställningssätt av annan art än bibelns.<sup>1</sup> Hur skulle då bibelns budskap om Kristus och om frälsning, liv och odödlighet uttryckas och förstås? Man hade som självklara föreställningar de allmänna grekiska tankekategorierna.

I första hand måste vi emellertid fråga, hur bibeln tänker i fråga om Kristi mänsklighet och gudomlighet. Och därefter: vad kan dessa tankar betyda för oss i dag, i vår tid?

Man kan fråga sig vad det kan ha för mening och om det kan ha någon betydelse för oss nu att ta upp teologiska frågor, som synas höra till förgången tid, till den Gamla kyrkans tid för mer än ett och ett halvt årtusende sedan. Det må ju vara, att man då gärna diskuterade förhållandet mellan Kristi naturer. Men nu i vår tid ha vi väl, kan man tycka, mer viktiga problem att syssla med. Vi kan ju predika för människor om Guds skaparmakt eller om på vilket sätt kristendomen skall föras ut till människorna. Praktiska frågor hör väl nutiden till långt mer än teologiskt-teoretiska. Dessa senare kan man kanske tycka bara vålla strider eller för bort intresset från sådant som synes oss viktigare.

Och likväl är det så, att dessa frågor, som vid första påseendet kan synas föga relevanta för oss, i själva verket är högst viktiga. Skall vi föra ut evangeliet till människor, måste vi veta vad det verkligen innebär. Lätt kan evangeliet för-

<sup>1</sup> Jfr härtill min artikel *Christologie und Gottes Monarchie* (i *Festschrift für Köberle*, 1958).

vanskas, förtyligas, ja göras till något annat än vad det är. Men vi ha skyldighet att lämna människor en fullgod vara, inte en förbilligad produkt, som inte har hela det värde, som det gudomliga budskap innebar, som Kristus kom med i och genom hela sin gärning i liv, förkunnelse och död.

Paulus talar i 1 Kor. 1 om att han hade att förkunna blott Kristi kors. Ja, bland grekerna måste han göra detta, fastän korset för dem var en dårskap. Man kunde tänka: han kom med gamla judiska föreställningar till dem. Men det var ännu värre än så: han kom till dem med sådant, som även för judarna var en stöttesten. Så hade han emot sig både judar och greker, både dem, som skulle företräda mänsklig visdom och vetenskapligt förnuft, och dem som hade den gamla, höga traditionen från lagen, så som nu judarna fattade och utlade denna. Det var som om alla makter på jorden stode emot honom. Och likväl förblev han trogen sin uppgift, ända tills han i Rom avrättades. Före dess hade han fått lida oändligt mycket; i 2 Kor. 23: 21–31 har han berättat om detta.

Detta kan påminna oss om, att evangeliet inte är sådant, att det omedelbart alltid verkar klokt – det verkar i stället dåraktigt för somliga; det är inte lätt att antaga och förverkliga – det verkar i stället anstötligt för många. Den danske tänkaren Sören Kierkegaard har påmint sin samtid om att man kan komma att förfälska kristendomen, om man tar bort dess anstöt.

Kanske någon nu säger: anstöten ligger inte på det teologiska planet, utan på det praktiska. Vår vilja kan sträva emot Guds bud och vilja, och ta anstöt av dem. Detta kan vara sant. Men vi måste nog ändå också ta hänsyn till just vad evangeliet innebär, och vi måste göra klart för oss, vad Kristus gjorde för oss, om vi inte skall tunna ut evangeliet och göra det till en människolära i stället för något som verkligen kommer från Gud och därför är anstötligt och paradoxalt.

Vad *är* det då i evangeliet, som är så anstötligt? – Det är, kunde man säga, nästan alltsammans. Det är själva förkunnelsens centrala innebörd, sådan som den föreligger i bibeln. Ty däri talas om sådant, som inte tillhör denna timliga värld. Man gör ofta bibeln till något lättförståeligt, vanligt, något som inte väcker anstöt. Då vi t. ex. läser Gamla testamentet, vill vi gärna göra moraliska berättelser därav. Eller kanske intressanta biografier! Men så finner vi, att många av de gammaltestamentliga gestalterna inte alls är moraliska, goda exempel, varken Jakob eller David, t. ex.<sup>2</sup> – Läser vi bibeln rätt, finner vi, att den inte heller har så många intressanta biografier. Den handlar om *en* enda sak: om Guds väldiga, mäktiga gärningar. Först talas det i Gamla testamentet om hur Herren, som skapat hela världen, fört Israel, sitt utvalda folk, ut ur Egypten,

<sup>2</sup> Jfr härtill prof. G. Gerlemans artikel Gamla testamentet och förkunnelsen, STK 1956, sid. 83 ff.

om hur Gud uppenbarat sig genom sina rättfärdighetshandlingar för sitt folk, och om hur han stritt med detta och lett det. Han hade slutit förbund med det och givit det lagen såsom en tuktomästare. Han hade, menar Paulus, inneslutit folket under lagens övervakning; han hade tagit det i förvar såsom i ett fängelse (jfr Gal. 3: 23). Och i Nya testamentet berättas, hur han uppfyllt sina löften till Abraham och de andra fäderna och låtit sin egen Son komma till världen, förkunna den nya rättfärdigheten, Guds rikes rättfärdighet, och då också bli förkastad av människor, lida, dö, men — eftersom han ju var Guds Son och förkroppsligade Guds egen rättfärdighet — uppstå igen.

Och det är det första, vi måste ge akt på, då det talas om Kristi mänskliga natur: detta uttryck utsäger inte bara, vad man närmast tänker, nämligen att Kristus var en vanlig människa såsom vi. Det är inte fråga om en vanlig mänsklig historia i bibeln eller berättelser om människor i den meningen, att det är deras öde, som fångar intresset, såsom vid en modern berättelse. Utan det är, såsom framhållits, hela tiden fråga om *Guds* gärningar. *Gud* sände Kristus att bli människa. Detta är bibelns framställning. Och detta ansluter sig till det sätt, varpå det talas i Gamla testamentet. Paulus, som fostrats i detta, skriver: »Men när tiden var fullbordad, sände Gud sin Son, född av kvinna och ställd under lagen, för att han skulle friköpa dem som stodo under lagen, så att vi skulle få söners rätt» (Gal. 4: 4). Det var alltså *Gud*, som sände Kristus; och hans människoblivande är i bibeln från början skildrad såsom en gudsgärning, ja såsom *den* gudsgärning, varigenom Gud, i tidens fullbordan, lät sitt löfte till fäderna uppfyllas.

Kristi människoblivande är alltså i bibeln aldrig betraktat såsom en skildring av födelsen av ett vanligt barn, som kom att senare, som vuxen, betyda mycket. Detta är en sekulariserad betraktelse, som inte stämmer med bibelns sätt att tala. Därför är inte heller bibelns berättelser om Jesu födelse av en jungfru framställda såsom meddelande blott av ett biologiskt under. Det hela ligger på ett djupare plan. Det kan visst väcka anstöt, ty det hela går långt utöver vad mänsklig historieförställning kan göra. Men det gäller att förstå pointen i bibelns framställning för att kunna förstå, *var* det anstötliga, det för varje mänsklig betraktelse främmande, ligger.

Vi ser detta, om vi ge akt på innehållet i Lukas' första kapitel. Där skildras ju bebådelsen och sedan Marias' och Elisabeths möte, varvid den underbara lovsång, som kallas Magnificat, framfördes av Maria. Det, som där prisas, är, hur Herren uppenbarat sin barmhärtighet och sin rättfärdighet. Han har gjort mäktiga gärningar, han har sett till sitt folk. Det är *Gud*, som ingripit och handlat; och det rätta perspektivet på Jesu liv är inte heller ett biografiskt perspektiv utan det, som anger, vad Gud gör med honom; Gud har gjort honom

»både till Herre och Messias» (Apg. 2: 36) och i och genom sändandet av honom låtit de heliga skrifterna fullbordas. — Marias' underbara lovsång erinrar ju om Hannas lovsång i 1. Sam. 2, om Jes. 61: 10 (»Jag gläder mig storligen i Herren, och min själ fröjdar sig i min Gud, ty han har iklätt mig frälsningens klädnad och höljt mig i rättfärdighetens mantel») och överhuvud om huru det i Jesajaboken talas om att Herren uppenbarar sig genom väldiga rättfärdighetsgärningar (jfr Jes. 52: 10 och början av Jes. 53). Gud hade på särskilt sätt genom att sända Kristus låtit sin rättfärdighet komma till jorden, för att borttaga orättfärdighetens skuld och för att uppfylla sina löften.

Att Gud lät honom födas, jämfälles med Guds första skapelse, då världen skapades, och varvid till slut då också Adam blev skapad. I Matt. 1: 18 heter det: »Med Jesu Kristi genesis gick det så till.» »Genesis» kan betyda födelse (»Med Jesu Kristi födelse gick så till»), men det är samma ord som skapelse, tillblivelse, och kan översättas: »Med Jesu Kristi tillblivelse på jorden gick det till så». Och enligt Nya testamentet är Kristi genesis en ny skapelse, varigenom världen gjordes ny. Kristus sändes till världen, och detta betydde inte, att en stor människa föddes, en profet, en idealmänniska, en reformator, en frihetskjälte, utan det innebar en lika stor händelse, som då världen och den första människan skapades. Han var nu kommen till jorden såsom Guds avbild; han var från begynnelsen, före världens skapelse, Guds avbild, och han förblev Guds avbild. Han var till före världens skapelse såsom Guds Son, och hans inträde i världen hade en betydelse, jämförbar med världens första skapelse »i begynnelsen».

Men detta, att Kristi människoblivande ses såsom ett uttryck för, ja såsom höjdpunkten av Guds väldiga gärningar, det hindrar inte alls, att samtidigt hans gärning framställes såsom hans *frivilliga* gärning. Tvärtom betraktas inte bara Kristi gärningar på jorden såsom gärningar i frivillig lydnad mot Gud. Också själva hans inträdande i det jordiska livet, själva inkarnationen, Kristi födelse, betraktas såsom en gärning av Kristus *i frivillig lydnad för Gud*. Som betonats framställes Kristus inte såsom en vanlig människa, som föddes och växte upp såsom en produkt av arv och miljö, utan alltsammans berättas såsom en Guds gärning. Men denna står inte i motsats till Kristi egen aktivitet. Denna var nämligen från början en aktivitet i överensstämmelse med Guds vilja. I skildringen av Guds skapelse av Adam och av hans syndafall i de första kapitlen av Genesis skildras Adam såsom skapad till att vara en Guds avbild. Men han avföll därifrån. Att leva som Guds avbild skulle ha inneburit full lydnad mot Gud, full harmoni med hans vilja, full villighet att leva och växa till efter hans plan. Adam avföll från detta. Kristus kallas »den andre Adam», också därför att han var lydlig, där Adam var olydig. Men i Kristi lydnad ligger mer än så. Det är näm-

ligen så, att Kristi födelse skildras på annat sätt än en vanlig människas. Hans lydnad innefattade redan det, att han lät sig sändas till världen och bli människa. Han tog villigt uppgiften att bli människa. Genom hans lydnad därvid blev världen nyskapad av Gud.

Ja egentligen var Kristi ankomst till världen ännu märkligare än den gärning, varigenom Adam skapades. Ty Adam skapades utan egen frivillig medverkan, men då Kristus föddes, kom Guds enfödde son till jorden frivilligt. Han kom såsom människa, men han var därför i grunden mer än en människa. Detta markeras i bibeln så, att han från begynnelsen säges vara *Guds Ord*. I Johannes-evangeliet heter det – under tydlig anspelning på framställningen i Genesis 1, där det talas om hur Gud skapade himmel och jord: »I begynnelsen var Ordet, och Ordet var hos Gud och Ordet var Gud. Detta var i begynnelsen hos Gud. Genom det har allt blivit till, och utan det har intet blivit till, som är till.» Och Pauli ord i Kolosserbrevets första kapitel, att Kristus var till före världen och att världen skapades genom honom, är i detta perspektiv helt naturliga och förståeliga.

Bibeln har så velat uttrycka, att Kristus från början hade del av Guds eget liv och av Guds rättfärdighet. Människor födas in i ett sammanhang, där döden och synden råder. Men skapelsens mål var inte död utan liv. Adam skulle fått liv och kunskap, men han usurperade det och sökte rycka det åt sig i olydnad. Liv gives bara i lydnad för Gud, som en gåva av honom. Det kan inte tagas såsom ett byte eller ett rov av människan.

Kristus var från begynnelsen delaktig av Guds liv, det liv, som gav alla varelser liv vid skapelsen. Men Kristus levde i full lydnad för Gud. Därför var han villig att i lydnad avkläda sig den likhet med Gud, som bibeln säger, att han hade från begynnelsen, och att ödmjuka sig. Hans lydnad bildar motsatsen till Adams olydnad. Adam sökte gripa tag i, usurpera en gudomlig kunskap och bli lik Gud, Kristus ödmjukade sig och avstod från den gudom han hade. Bibeln har så åskådliggjort skillnaden mellan Kristus och andra, ty Adam förkroppsligar och symboliserar hela människosläktet. I Fil. 2: 5 ff. beskriver Paulus detta med dessa ord: »Varen så till sinnes som Kristus Jesus var, han som var till i Guds-skepnad, men icke räknade jämlikheten med Gud såsom ett byte, utan utblottade sig själv, i det att han antog tjänareskepnad, när han kom i människogestalt. Så befanns han i utvärtes måtto vara såsom en människa och ödmjukade sig och blev lydig intill döden, ja intill döden på korset.» Kristi ödmjukhet och lydnad för Gud visar honom såsom den sanna avbilden av Gud, *imago* och *similitudo dei*. Han förverkligade Guds avsikt med människan vid skapelsen. Och då han kom till jorden, innebar detta en ny skapelse, där den

rättfärdighet, som människor förlorat, åter genom Guds egen gärning gavs till människorna.

Så kan man inte förstå Kristi mänsklighet utan att sätta sig in i bibelns tankevärld och dess hela framställning av Guds väldiga frälsningsgärningar. Dessa kan visserligen framställas symboliskt. Men om vi tänker, att Kristus är kommen till jorden på vanligt sätt, föres vi in på det plan, där man skildrar människor historiskt och biografiskt. Men bibelns framställning av Kristus är inte av det slaget. Tvärtom, liksom GT *inte* handlar huvudsakligen om *människors* öden och karaktärer utan om *Guds* gärning, så skildras i bibeln Kristi mänsklighet såsom höjdpunkten av Guds ingripande, av hans frälsningsgärningar. Detta göres också genom berättelserna om jungfrufödelsen. Den djupaste och finaste meningen i dessa går förlorad, om man bara betonar, att ett biologiskt under skett, ty då sätter man vid uttolkningen in hela berättelserna i ett falskt sammanhang. Man ser dem, som om de inledde en biografi om en människa och gjorde detta med att framställa födelsen som ett biologiskt mirakel. Men berättelserna tala om *Guds* underbara frälsningsgärningar. Därför är hela den frågeställning, där man yttrar sig för eller emot det biologiska undret falsk. Det som förkunnas är *Guds* Sons ankomst, vilket i och för sig är det största av alla under och vilket ej kan inordnas i vare sig historia eller biologi. Med Gud kan ingen biologi räkna.

I Guds frälsningsgärningar ingick det, att Kristus, som var Guds son före världens skapelse, blev människa. Han blev det för att så fullfölja skapelsens mening och leva såsom den, som lever i hel lydnad. Det heter om honom i Hebréerbrevet 5: 8: »Så lärde han, fastän han var 'Son', lydnad genom sitt lidande; och när han hade blivit fullkomnad, blev han, för alla dem som äro honom lydiga, upphovet till evig frälsning och hälsades av Gud som överstepräst efter Melkisedeks sätt.»

Så är Kristi inkarnation en Guds gärning, men samtidigt är den något, som Kristus frivilligt fullgör i lydnad för Fadern. Såsom *imago* och *similitudo dei* fortlöper hans liv enligt Guds vilja, och man kan inte tala om en motsats mellan Gud och Kristus eller mellan det gudomliga och mänskliga hos Kristus i detta avseende. Man kunde säga, att hans inkarnation och gärning såsom människa just fullföljer Guds vilja med honom och därmed Guds egen frälsningsgärning. Medan för grekisk tanke det råder en absolut motsats mellan gudomlig och mänsklig natur, innebär för bibliskt betraktelsesätt Kristi inkarnation och mänskliga gärning alltså en *gudomlig* gärning, ett medarbetarskap åt Gud, en lydnadshandling för Gud; det var alltså ingen motsats mellan gudomlig och mänsklig gärning. Men att Kristus blev människa, betydde först och främst, att Guds avsikt med människan vid Adams skapelse nu fullbordades. *Den* mänskliga framträdde nu, som var Guds avbild och som levde i lydnad. Hans lydnad

står som motsats till Adams olydnad. Han levde såsom den, som i allt var Gud lydig och som företrädde människan, sådan hon var ämnad att vara.

Kristi lydnad innebar emellertid inte bara, att Kristus blev människa i ovan angiven mening. Den innebar också, att han var lydig intill *döden på korset*. Och här stå vi inför en annan sida av Kristi mänskliga gärning. Ty då den mänskliga naturen hos Kristus inte tänkes såsom en påtagen *substans* utan såsom en *gärning*, kan man tänka sig ett fullföljande av denna gärning, så att människoblivandets gärning blir ännu fullkomligare än vid födelsen. Att vara människa betyder inte bara för bibeln att tillhöra det släkte, som kallats att härska över jorden, det släkte som fått stora möjligheter och kan utveckla dessa men som också lever under risk och fara. För bibeln innebär det, att vara människa, något mera och något oundvikligt, nämligen att vara hemfallen åt syndens och dödens värde, det värde, där skulden är en börda, som man inte kan bli fri ifrån. Lagen har givits, för att det orätta och förvända i människolivet, synden alltså, skulle fixeras och bringas i dagen. Men människolivet ligger faktiskt bundet under skulden och synden. Och om Kristus blivit människa utan att röra vid människornas lott att vara hemfallna åt synd, skuld, död och allt, som hör samman därmed, hade han inte varit människa i djupaste mening, d. v. s. inte ingått i det, som nu efter fallet utmärker människolivet. Man kan säga: att Kristus blev människa och den andre Adam, betydde inte blott, att han blev sådan som Adam i urtillståndet, före fallet, var. Det betydde också, att han gjorde sig till människa, sådan som Adam (och människan) blivit och är *efter* fallet. Kristus blev den under synd och död hemfallna människan.

Vid Kristi ingående i syndens och dödens värld gick han emellertid djupare ned däri än någon. Paulus skriver i 2 Kor. 5: 21: »Den som icke visste av någon synd, honom har han för oss gjort till synd, på det att vi i honom må bliva rättfärdighet från Gud.» Och hans ingående i syndens värld och det, att han drabbades av lagens förbannelse, framträdde på korset. Ty detta var inte bara ett världsligt straff. Det medförde och innebar, att han gjordes *ohelig och oren* och blev såsom en från Gud och gemenskapen av Israels folk (— det som levde i förbundet med Gud —) utstött man, en förbannad, över vilken lagens fördömmelse vilade. Detta skriver också Paulus i Gal. 3: 13: »Kristus friköpte oss från lagens förbannelse, när han blev en förbannelse för vår skull. Det är ju skrivet: 'Förbannad är var och en som är upphängd på trä.'»

Att Kristus utblottade sig själv och att han gick så djupt in i människolivets ve och elände, som framhållits, innefattande dess fördömmelse av lagen, dess hopplöshet och avstängdhet från det eviga livet hos Gud — detta kallas på latin för hans *exinanitio*. »Han utblottade sig.»

Luther har såsom ingen annan förstått den djupa innebörden i detta. Han har

utlagt Jesu ord på korset så, att orden »min Gud, min Gud, varför har Du övergivit mig» betydde den förfärligaste gudsövergivenhet.<sup>3</sup> Men i denna, kunde man säga, var Kristus såsom djupast *människa*. Just såsom skild från Gud tog han på sig det värsta och djupast ödesdigra i den förfärliga lott, som den från Gud skilda mänskligheten lider under. Just såsom förbannad av lagen bar han all skuld, som människor har; och skuldens djupaste följd är att bortkastas från Gud, från hans gemenskap och från hans liv. Den eviga döden — det är följden av den synd och olydnad mot Gud, vari människan är ohjälpligt invecklad. Luther har i sin utläggning också direkt talat om, att Kristus gick ända ned till helvetet för att frälsa människan. I den apostoliska trosbekännelsen heter det om Kristus: *descendit ad inferna*. Han nedsteg till helvetet. Luther kombinerade de orden med Kristi rop på korset: »Min Gud, min Gud, varför har Du övergivit mig?», och han förklarade, att Kristus så fullständigt och djupt blivit *människa*, att han tagit all mänsklig skuld på sig, all den, som leder människan till den hopplösaste skilsmässa från Gud, den som kallas helvetet eller den eviga döden. Detta allt upplevde Kristus på korset såsom en ohygglig anfäktelse, menar Luther. Han kände sig fördömd, kände helvetets dom, kände att han av Gud bestämts (»predestinerats») till helvetets fördömelse. Det har senare bland grekiska kyrkofäder mycket skrivits om att orden: »nedsteg till helvetet» eller »till dödsriket» betydde, att Kristus gick ned till »limbus», den plats där människors själar förvarades i väntan på domen. Där hade han befriat patriarkerna och andra, som levat före Kristus. Och det finns målningar, som framställer, hur Kristus så befriade de gammaltestamentliga patriarkerna från dödsriket, och gamla kyrkosånger behandlar det temat. Luther anslöt sig inte till denna utläggning av »*descendit ad inferna*». För honom betydde orden »nedstigen till helvetet», att Kristus själv *påtagit sig all helvetets förbannelse*.

Och detta var det djupaste ledet, det sista steget i Kristi människoblivande. Så djupt blev han *människa*. Så påtog han sig inte bara mänsklig natur i fysisk och biologisk mening och inte ens blott i den form, vari Gud skapat Adam och vari denne levde före fallet. Utan han påtog sig människans *skuld och hemska skilsmässa från Gud*. Detta är ett verkligt ställföreträdande; inkarnationens djupaste innebörd, dess höjdpunkt, är just det ställföreträdande lidande, varigenom Kristus påtager sig helvetet för oss, eller varigenom han, som var utan synd, av Gud gjordes till synd för oss, för att vi skulle bli rättfärdighet från Gud. Inkarnationen betydde alltså i sista hand inte bara, att det gudomliga hos Kristus blev förbundet med fysisk mänsklighet, utan inkarnationen var en *gärning*, vars höjdpunkt var försoningen, det ställföreträdande lidande, som inte bara innebar

<sup>3</sup> Jfr E. Vogelsang: *Der angefochtene Christus bei Luther*.

ett kroppsligt lidande utan också det, att Kristus blev förbannad för vår skull. Blott den rättfärdige kunde påtaga sig all orättfärdighet; blott den, som var Gud, kunde bli människa i så djup betydelse. Så är det gudomliga inte en motsats till det mänskliga hos Kristus utan dess förutsättning. Och den gudomliga kärlekens mest gudomliga kärleksgärning var att bli *människa* i hennes mest förtvivalde förnedring.

Men Kristus stannade inte i detta förnedringstillstånd. Han var ju utan synd, ja han var rättfärdigheten själv. Han var kommen från Gud, och det var i fullständig, obrottslig lydnad mot Gud, som han påtog sig den förbannelse, som vilade över världen. Detta innebar, att han aldrig, inte heller under det hårdaste prov, svek lydnaden. Därför förblev han också alltid den rättfärdige. Och livet segrade i honom. Då Kristus uppstod, uppstod därmed världen till liv, kunde man säga. Kristus var »trons hövding och fullkomnare»; *tro* innebär obetingad *förtrostan* på Gud och fullständig *trofasthet* i lydnad. I honom segrade livet, och det kunde ges åt alla, som i tro är förbundna med honom. Han inte blott dog för oss; han uppstod också för oss. Han uppstod från de döda såsom »förstlingen av de avsomnade» (1 Kor. 15: 20). Genom *en* människa kom uppståndelsen från de döda — från människan Kristus. Han uppstod till det eviga livet.

Att Kristus uppstod var en gärning av Gud, inte i egentlig mening ett naturunder. Kristus kom till jorden, och detta betydde något enastående, något lika betydelsefullt som världens skapelse. Och hans inkarnation fortsattes i hans liv och förkunnelse, i hans död och i hans uppståndelse. Allt har karaktär av ett enastående ingripande, en ny skapelse av Gud, och samtidigt av en gärning, i vilken Kristus frivilligt ingick och som han utförde.

Evangelierna skildra uppståndelsen liksom Kristi ankomst till världen såsom något helt unikt. Om man söker foga in dessa händelser såsom led i det naturliga skeendet, förändrar och förvänder man bibelns berättelser. Vill man förklara födelsen, så som Lukas och Matteus skildrar den, som en legend, är det betänkliga därmed inte i och för sig förnekandet av vissa naturunder, utan att man kan skymma undan just det evangelium, som förkunnas, nämligen det, att Gud lät sin enfödde Son frivilligt ingå i människolivets villkor, födas som ett barn, växa upp, och till slut lida, dö och påtaga sig hela världens skuld. Detta kan ingen profet, ingen stor frihetshjälte göra; det kan blott den Rättfärdige, den av Gud sände, den som utgår från Gud. Och om man vill förklara uppståndelsen som något i denna världens sammanhang begripligt, då förändrar man dess unika karaktär. Inte heller här är det ens det mirakulösa, som är det avgörande. Det berättas om uppståndelser på andra ställen i bibeln, om Lasarus'

uppståndelse, om Jairo dotter, om änkans son i Nain, och även om hur apostlarna uppväckte döda. Men här är det fråga om något helt annat, här berättas därom såsom det berättas om läkedomsundren, såsom en stegring av dessa. Jesu uppståndelse har en annan innebörd. Man kan förstöra det unika i berättelsen om Jesu uppståndelse på tvenne vägar. Det sker *dels*, om man tänker sig uppståndelsen som antingen ett tillfrisknande från en skendöd eller som överdrivna, kanske senare utbildade legender, och *dels* om man i iveren att hävda uppståndelsen vill så betona det mirakulösa däri, att man anser den helt enkelt som ett naturunder. Det *var*, säger man då, helt enkelt så, att en död människa blev levande. På samma sätt förklarar man då om jungfrufödelsen, att det helt enkelt var ett biologiskt under: en kvinna födde en son utan mans medverkan.

Det kan förefalla, som det sistnämnda bejakandet av uppståndelse och jungfrufödelse skulle helt »ge bibeln rätt». I själva verket är detta *inte alls* fallet. Om det säges, att uppståndelsen skedde i »vanlig mening», är detta så oriktigt som möjligt. Man kan fråga sig, vad det menas med uppståndelse i vanlig mening (jfr B. Erling, *Nature and History*, sid. 250). *Kristi* uppståndelse är i varje fall i eminentaste mening unik. Den ligger inte heller på det plan, där uppståndelse tänkes såsom en stegring av ett läkedomsunder. *Luther* betonade, att det förhöll sig helt annorlunda med *Kristi* uppståndelse än med t. ex. *Lasarus'* uppståndelse. *Kristi* uppståndelse betydde livets seger över döden. *Kristus* uppstod *för oss*. Man talar vanligen blott om att *Kristus dog för oss*. Hans ställföreträdande gärning omfattar emellertid *hela* hans mänsklighet. Han föddes *för oss* — det gjorde ingen annan, — han dog *för oss* och han uppstod *för oss*. Det märkliga med jungfrufödelsen är inte ett biologiskt mirakel — den betraktelsen leder bort de bibliska berättelserna från deras sammanhang, som sträcker sig långt utöver alla biologiska förhållanden och ställer denna världen samman med Guds eviga liv, hans skapar- och frälsargärning, i förhållande till vilken hela det biologiska sammanhanget blott är en underordnad detalj. Det märkliga är, att *Gud* lät sin Son födas till att vara människa.

Det som utsäges såväl i berättelserna om Jesu födelse som om uppståndelsen är ju, att *Gud*, som är till före världen och som skapat denna, nu lät sitt frälsningsrådslut fullbordas, i det att han sände till jorden sin Son, som enligt bibeln varit hans Son före världens skapelse och genom vilken och till vilken världen skapats. *Gud* lät denne födas av en jungfru och lät honom förkastas och dödas på korset, varefter *Gud* lät honom uppstå. Visst kan det sägas vara fråga om under, men undren ligger på ett helt annat plan, än om det blott varit fråga om att natursammanhanget bröts på någon punkt. Ser man saken på sistnämnda sätt, utgår man från denna världens naturliga sammanhang, *natursammanhanget*, såsom det givna, från det, som man väntat skola vara absolut och obrytbart, men

som på tvenne punkter bröts. Det som det talas om i bibeln från dess första blad till dess sista, är *inte* detta, utan *Guds* gärningar, genom vilka världen och dess sammanhang kom till, vilket alltså blott är ett resultat av Guds vilja och skaparverksamhet. Liksom man missuppfattar GT, om man ser det som en rad intressanta biografier eller helgonberättelser, då i så fall det avgörande kommer i skymundan — *Guds* frälsande gärningar, hans handlande —, så misstolkar man berättelserna om Jesu födelse och uppståndelse, om vikten lägges på naturmiraklen. Då ligger nämligen under bejakandet av miraklet ett bejakande av natursammanhanget såsom egentligen absolut och såsom det, vilket man eljest alltid tror på som absolut — och därmed egentligen också, att man *inte* helt och fullt tror på *Gud*, som skapat och alltjämt skapar i detta, och i vars verk detta allt blott är ett litet grand. *Att tro på Gud innebär alltid att tro på något annat och mer än det naturligt givna.* Betonandet av vissa enstaka mirakel kan bli motsägande, därför att man därvid både bejakar och förnekar Gud. Bibeln förnekar aldrig utan blott bejakar Gud och hans gärningar. Men människors blickar förirra sig vanligen bort från Guds gärningar till sina egna och betraktar Guds verk i och med människor såsom *mänskliga* intressanta händelser, öden och gärningar, och utan att tänka därpå betraktar man denna världens och naturens sammanhang, vari människors liv ingår, som ett slags opersonlig gud, som det absoluta.

*Därför* kan det sägas, att bibelns förkunnelse om jungfrufödelsen liksom upphäver och förnekar denna tillvarons, denna tidsålderns absolutitet och hänvisar till att bakom den och över den står den Gud, som är Herre och Skapare inte bara av »de ting som synas» utan också av dem som inte synas. Gud är Herre över också den kommande tidsåldern. Han var till före världen, och han verkar genom gärningar, som är gudomliga och *inte* kan förstås vare sig såsom naturliga eller övernaturliga led i denna tidsålders sammanhang. De äro som sagt inte heller rätt karakteriserade såsom övernaturliga, emedan detta perspektiv på dem fixerar dem såsom vissa — eventuellt flera — avbrott i naturens sammanhang, under det att de i själva verket är vittnesbörd om den *Gud*, som skapat världen, den Gud, som är dess Herre och därför ständigt talar till människor, handlar med dem, utkorar och förlåter eller straffar och dömer. Vid Kristi ankomst var det fråga om ett Guds särskilda ingripande, som var lika avgörande som den första skapelsen och som betydde att *den utlovade* tidsåldern nu begynt verka.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Då det sagts, att uppståndelsen hör samman med tron, synes detta ha uppfattats, som om därmed dess realitet avvisats och det blott vore fråga om en subjektiv syn. Men det tron riktar sig mot *är* just en realitet, intet subjektivt. Att det talas om tro här, sammanhänger med det ovan sagda: att det är fråga om något utöver denna värld, denna tidsålder. Med Gud kommer man i förbindelse blott genom *tro*. Relationen till det eviga livet har med tro att göra. Att

Därför att NT vid framställningen av Jesu födelse och uppståndelse särskilt betonar, att *Skriften* därigenom fick sin uppfyllelse, strider alla försök att förstå det, som berättas, med det naturligt förklarliga och reguljära som grund mot berättelsernas avsikt. Denna är, att tala om *Guds enastående* ingripande. Detta gäller också de fenomen, som Matteus omnämner, t. ex. Betlehemsstjärnan.

Professor B. Noack har i Kirkens Verden påpekat, att många välmenta försök gjorts att undersöka, om inte Betlehemsstjärnan kunde visas vara en astronomisk fastställbar konstellation av planeter eller någon känd stjärna. Men han påpekar, att evangeliet just velat säga, att den var något unikt, ett under, som *inte* kan förstås såsom inordnat i och förståeligt inom den astronomiskt kända världen.<sup>5</sup>

På motsvarande sätt förhåller det sig med alla försök att förklara jungfrufödelsen såsom biologiskt möjlig eller uppståndelsen såsom tänkbar (t. ex. på spiritistiskt eller teosofiskt sätt). Det som i alla berättelserna betonas är just det unika, det som bryter mot *denna* världens sammanhang eller Guds ingripande däri på ett sätt, som *inte* kan förklaras.

Det unika i hela Kristi verk, varom talats, innebär, att Kristi person och verk hade avgörande betydelse för hela världen. Han övervann det, som band världen i synd och död; han lösköpte oss från lagens dom och han begynte en ny skapelse. Hela Kristi ankomst till jorden, från födelse till uppståndelse, var ett gudomligt försoningsverk. I *hans person* övervanns allt ont, döden och fördömsen.

tala om uppståndelse i »vanlig» mening kan leda tankarna till ett antagande av ett mirakel, som egentligen innesluter ett bejakande av denna värld som absolut — ehuru vissa avbrott kan tänkas i dess regelmässighet.

En uppståndelse i, som man stundom säger, »vanlig mening» vore väl närmast en sådan, som Evangelierna skildrar beträffande ankans son i Nain eller Jairi dotter (eller Lasarus). Dessa förutsättas i evangelierna tydligen ha återvänt till *detta* livet, liksom sjuka, som helats av Jesus. Det är intet tal om, att deras uppståndelse betytt övergång till ett *evigt* liv. De förutsättas skola dö på naturligt sätt, ehuru de räddats från en för tidig död genom ett till sin spets drivet läkedomsunder.

Med Kristi uppståndelse förhåller det sig enligt bibelns framställning på helt annat sätt. Hans uppståndelse betydde uppfyllelsen av alla löften om Messias och den utlovade tidsålderns ankomst. Hans uppståndelse innebar, att han uppstod såsom förstlingen av dem som uppstå till det med honom komma gudsrikets eviga liv. Hans uppståndelse var kroppslig, och det är ju över huvud alltid fråga om kroppslig uppståndelse hos Paulus, om än Paulus avvisar frågan, med vilken kropp de döda uppstå. Kristi uppståndelse var en uppståndelse till ett liv, där död och jordisk förgänglighet inte mer fanns. Berättelsen om hans uppståndelse fullföljdes också i Apg. konsekvent av berättelsen om himmelfärden.

<sup>5</sup> Kirkens Verden, nr 1, 1959, sid. 27 H. Noack skriver om försöket att naturvetenskapligt visa, att »bibeln har rätt» följande: »I samme øjeblik man lykkelig og vel har bevist at Bibelen har ret, har man også bevist at Matthæusevangeliet har uret; for Matthæus hævder at der er sket et under, mens Bibelen får ret i at der ved tiden for Jesu fødsel er sket noget naturligt, som tilmed har tildraget sig slet ikke så få gange i menneskeslægtens lange historie.»

I sin stora Galaterbrevskommentar 1531 (tryckt 1535) har Luther utlagt Gal. 3: 13 på ett märkligt sätt; och han har därvid kunnat hänvisa till gamla hymner som under tidigare århundraden varit i bruk i kyrkan. Han skriver där: »Kristus angripes icke endast av mina och dina utan av hela världens synder, av dem som begåtts och begås och komma att begås. De försöka fördöma honom och göra det också. Men emedan i denna samma person, som är den högste, störste och ende syndaren, även finnes evig, oöverbinnerlig rättfärdighet, måste dessa båda drabba samman: den högsta, största och enda synden och den högsta, största och enda rättfärdigheten. Här måste med nödvändighet endera vika och besegras, då de med största häftighet drabba samman och ränna mot varandra. Hela världens synd kastar sig med rasande våldsamhet mot rättfärdigheten. Vad sker? Rättfärdigheten är evig, odödlig och oöverbinnerlig. Även synden är en mycket mäktig och grym tyrann, som härskar och regerar över hela världen, tager alla människor till fånga och tvingar dem till träljänst. Kort sagt, synden är en stor och mäktig gud, som uppslukar hela människosläktet, alla lärda, heliga, mäktiga, visa, olärda o. s. v. Denne gud, säger jag, löper an mot Kristus och vill uppsluka honom, liksom alla andra. Men han ser icke, att han är en person, som har evig och oöverbinnerlig rättfärdighet. Därför måste i detta envig synden besegras och dödas och rättfärdigheten segra och leva. I Kristus besegras, dödas och begraves alltså all synd, och rättfärdigheten utgår ur striden som segrare och härskare till evig tid. — Döden som är en allsmäktig härskare över hela världen, som dödar konungar, furstar och alla människor utan undantag, sammandrabbar likaledes med våldsamt kraft med livet för att besegra och uppsluka det. Och företaget lyckas förvisso. Men emedan livet var odödligt, blev dess nederlag en seger. Det besegrade och dödade döden. Om denna underliga tvekamp sjunger kyrkan en vacker sång:

Liv och död — vad under! —  
 kämpa med varandra  
 Livets Furste, dödad,  
 lever dock och härskar.»

Den av Luther anförda strofen är Wipos hymn:

Mors et vita duello  
 confluxere mirando  
 Dux vitae mortuus  
 regnat vivus.

Detta återges också i en av Luthers psalmer: »Es war ein wunderlich Krieg, Da Tod und Leben rungen, Das Leben behielt den Sieg, Es hat den Tod verschlungen. Die Schrift hat verkündet das, Wie ein Tod den andern frass. Ein Spott aus dem Tod ist worden. Halleluja.»

Med denna syn på Kristi person och hans mänskliga natur har Luther både fullföljt intentionen i de gammalkyrkliga bekännelserna och befriat kyrkan från de följder och risker, som låg inneslutna i de grekiska begrepp, som man då måste begagna. Då talade man om Kristi naturer såsom tvenne substanser, ty hela den grekisk-influerade kulturen tänkte verkligheten i substanskategorier. Luther gav åt bekännelserna nytt liv genom att tolka dem i bibelns ljus och åter låta ett bibliskt tänkesätt ta väldet. Guds rättfärdighet blev inte längre en egenskap, som Gud hade och behöll för sig själv, utan den fattades såsom en gärning, varigenom Gud gav människan del av vad han själv hade. Denna Guds gärning framträdde framför allt i Kristi människoblivande, och i dess höjdpunkt: försoningsverket. Inkarnation och försoning bli då inte för Luthers tänkande (såsom t. ex. för den romerska eller senare för den anglikanska teologien) två läror, utan den blev *en enda* skildring av Guds gärning med och i Kristus.

Och det gäller att förstå, att i Kristi mänskliga natur tvenne ting sammanfogats till ett: Kristi liv såsom *imago dei* (alltså hans liv i full gemenskap med Gud och lydnad för honom) och hans villighet att i den yttersta lydnad påtaga sig hela världens synd och skuld ända därhän, att han påtog sig lagens förbannelse och blev gjord till synd, för att vi skulle bli rättfärdighet från Gud (2 Kor. 5: 21). Här gjordes Kristus, som Luther säger, till den störste *syndare*. Det är att ge akt på att *Kristi syndfrihet* inte betyder ett välartat levnadssätt efter vanliga moraliska normer, utan en fullständig lydnad för Gud ända till villighet att lida helvetets dom. Det finns några få exempel i bibeln som också peka åt samma håll, t. ex. då Paulus i Rom. 9: 3 säger: »Ja, jag skulle önska att jag själv vore förbannad och bortkastad från Kristus, om detta skulle gagna mina bröder, mina fränder efter köttet.» Eller då Moses säger: »Men förlåt dem nu deras synd; varom icke, så utplåna mig ur boken som du skriver i.» (Ex. 32: 32).

I fråga om Kristus måste man därför giva akt på att hans *syndlöshet* och det, att han bar *hela världens* synd och så *var den störste syndare*, sammanfaller. Hans syndlöshet var just den hans rättfärdighet, vari han var helt lydig Gud, ända till det yttersta. Han visade en lydnad större än Abrahams, då denne var beredd att offra Isak. *Just det, att Kristus frivilligt gick in i den uppgift, vari han påtog sig synden och fördömsen, för att så lösköpa människor från lagens förbannelse, var det sista steget i hans lydnad och därmed i hans syndfrihet.* Luther säger, att i hans person förenades de största motsatser. Hans lydnad och syndlöshet ledde till att han gjordes till synd, hans rättfärdighet möjliggjorde så, att han tog all orättfärdighet på sig. Hans helighet ledde till att han fördes till platsen för det oheliga; han gjordes ohelig i stället för att förklaras helig. Men allt detta skedde i lydnad och för oss. Hans *liv* möjliggjorde, att han genom-

gick *en död*, som var en död för alla, så att dödens udd bröts och *livet* segrade. Den *välsignelse*, som vilade över hans liv, möjliggjorde, att han tog all *förbannelse* på sig. Så blev han såsom den störste syndare, fast han var den ende syndfrie; han blev den förbannade, fast han var den ende rättfärdige, som kom med Guds välsignelse. Att han blev den på korset vanhelgade, den till döds torterade och till helvetet dömd, ledde till att han blev den förste, som uppstod till det nya gudsrikets rättfärdighetsliv, i helighet och salighet.

Och det, att han var Gud, med hela Guds välsignelse i och över sig, var inte något, som hindrade, att han blev människa, utan just *som Gud blev han människa*. Andra religioners gudstankar innebär ofta, att det gudomliga är motsatsen till det mänskliga. För grekerna var gudarna saliga, lyckliga och omöjliga att besegra. Kristus led korsets död i smälek, han besegrades — men hans nederlag var den stora segern. Hans smälek blev en gudomlig ära.

För biblisk syn kan och bör det också vara så för hans trogna — de segra inte i det yttre, men deras förföljelse och deras nederlag innesluter i sig en seger. I varje fall är Kristus den som segrade genom nederlaget, som förde livet till jorden då han dödades och som övervann fördömelse och helvete, då han själv gick in därunder. Och hans seger består, också om denna värld skulle gå under. Människans uppståndelse är delaktighet i hans uppståndelse. Därför har den i sig kraft, seger och betyder delaktighet i rättfärdighetens liv, i Guds eviga liv.

ALLAN ARVASTSON

## *Två julpsalmer från 1813*

Bidrag till frågan om Hedborns psalmdiktning

I den lilla samling av psalmer, som F. M. Franzén och J. O. Wallin utgav år 1813, återfanns för första gången i tryck de båda psalmerna »Jerusalem, häv upp din röst» och »Si, natten flyr för dagens fröjd» (resp. nr 44 och 56 i 1937 års svenska psalmbok). Båda är försedda med Wallins signatur och angivna som julpsalmer. Vidare är de avfattade i samma versform och strofbyggnad och syftar båda, såsom det senare skulle visa sig, att ersätta julpsalmen nr 122 i 1695 års psalmbok, »Wij lofwom Christ en Konung båld». Denna sistnämnda är en översättning av Luthers psalm från år 1524, *Christum wir sollen loben schon*. Denna åter går tillbaka på en av den gamla kyrkans yppersta och mest kända hymner, den från Caelius Sedulius, som levde under femte århundradet, härrörande *Hymnus acrostichis totam vitam Christi continens: A solis ortus cardine*. I samband med publicerandet av Luthers översättning av psalmen till tyska, i Erfurter Enchiridion 1524, återgavs även melodien, som anses vara lika gammal som texten och som sedermera ingick i den svenska koralpsalmboken av år 1697.<sup>1</sup>

Vid psalmbokskommitténs sammanträde den 14 december 1811 ogillades den bearbetning av 1695 nr 122, »Wi läfwe dig vår frälserman», som företagits i O. Linderholms Försök till förbättring af den svenska psalmboken. Sålunda var, förklarades det vidare i kommitténs protokoll, detta nummer »öppet för en julpsalm, lämpad till melodi nr 122». Kommitténs musiksakkunnige ledamot, Pehr Frigel, betonade i ett memorial den 24 april 1812 vikten av att den gamla koralmelodien till »Wij lofwom Christ» blev tillvaratagen, liksom också bl. a. de gamla melodierna till 1695 nr 121, »Werldenes Frälsare kom här», och nr 123, »War gladh tu helga Christenhet».<sup>2</sup> Hans nitälskan för dessa gamla koraler blev enligt Beckmans uttryck<sup>3</sup> belönad med Wallins två julpsalmer i den 1813 publicerade andra delen av Franzéns och Wallins Prof-psalmer.

<sup>1</sup> Martin Luther, Werke (Weimarausgabe), 35, s. 150, 431, 498. — Angående melodien till *A solis ortus cardine* och övriga i svenska koralböcker förekommande melodier till 1819 nr 56: P. Nodermann, Studier i svensk hymnologi (1911), II, s. 28 f.

<sup>2</sup> Kungl. Psalmbokskommitténs handlingar. A 531: 1. Kungl. bibl.

<sup>3</sup> Psalmhistoria (1845—72), s. 170.

Av dessa båda var det enligt psalmhäftets anvisningar den första, »Jerusalem, häv upp din röst», som var avsedd för melodien till »Wij lofwom Christ». Denna nu publicerade psalm har många bibelallusioner, särskilt ur Jesajas 40 kapitel. Inledningsstrofen återger sålunda Jes. 40 v. 9 jämte Sakarja 9 v. 9:

Jerusalem, häv upp din röst,  
Och, dotter Zion, fatta tröst:  
Din konung kommer, och hans hand  
Skall råda över alla land.

Fortsättningen bygger på antitesen mellan en av denna världens väldige och Messias, Fridsfursten. Bilden av den kommande Messias är hämtad från Jes. 42 v. 3 och 40 v. 11:

Han kommer ej med storm och rop,  
Att kuva en förblindad hop,  
Att släcka ut och bryta av  
Den svages ljus, den armes stav.

Men kärleksfull, med livsens ord  
Han föda vill en frälsad hjord,  
Församla barnen i sin famn  
Och lära dem sitt ljuva namn.

Redan den första av dessa båda strofer ger en antydning om att den världshärskare, vartill Messias med sitt fridsprogram bildar en oförenlig motsats, har hämtat drag från en samtida gestalt. Detta blir ännu tydligare i den följande strofen:

Han kommer ej med eld och svärd,  
Att välva om en häpen värld,  
Och fruktad höja sitt banér  
På troner, som Han störtat ner.

Det är tydligen Napoleonkrigens oro och omvälvningar omkring år 1812 som bildar en yttre bakgrund till psalmens innehåll. Det fanns ingen större motsats till detta våldsherravälde än det fridsrike som julens konung kommer med såsom »nådens milda sändebud Till jordens barn från jordens Gud» (str. 5). Nu som när Gud talade till sitt folk genom profeten i Jesajas 40 kapitel skulle det visa sig, att Gud är »jordens Gud». Den ändring, »Till jordens barn från himlens Gud», som en av psalmens kritiker, den i det följande närmare omnämnde Johan Dillner, på sin tid ville införa, stod icke i överensstämmelse med psalmens andemening. Messias skulle vidare komma, som det på Wallins akademiskt-klassiska språkbruk heter, som »Sanningens och Dygdens Tolk Till världens Konungar och folk». På det hela taget är denna psalm gammaltestamentligt orienterad.

Jesu namn nämnes inte. Men på ett i och för sig väl funnet sätt låter Wallin de första sex strofernas innehåll mynna ut i julbudskapet ur Lukas 2 kapitel 11 vers. I stället för det bibliska »en Frälsare» insattes emellertid här ordet »Hjälte»:

I dag, till världens tröst och ljus,  
Ar Hjalten född av Davids hus.

På liknande sätt skildrade Franzén i adventpsalmen »Bereden väg för Herren» (1814 års Förslag till förbättrade kyrkosånger nr 118) den kommande Messias:

En Hjälte här anländer,  
En Konung, (se, o värld!)  
Som kuvar folk och länder  
Med sannings helga svärd.

I den sista strofen av »Jerusalem, häv upp din röst» förekommer en omskrivning av lovsången »Ära vare Gud i höjden», varvid den sista raden i psalmen får denna formulering: »Och mänskan bättrad och tillfreds». Psalmens sista strof erinrar något om den sjunde strofen av den gamla psalmen »Wij lofwom Christ»:

Tå hördes ock stoor Ängla-frögd:	All världen stämme opp med fröjd:
Gudi ske prijs i Himmels högd /	Pris vare Gud i himlens höjd,
Så sungo the på thenna dagh /	Frid vare över jordens krets,
Menniskiom frijd och godt behag.	Och mänskan bättrad och tillfreds.

Liksom psalmen 117 i 1819 års psalmbok, »Upp, att Kristi seger fira», såsom Liedgren visat, återspeglar världssituationen efter Napoleons fall, på Wienkongressens och Heliga Alliansens tid, så återger psalmen »Jerusalem, häv upp din röst» tankar och stämningar medan ännu Napoleonkrigen rasade som värst. Den infördes från provpsalmerna 1813 i nästan helt oförändrad form i psalmboksförslaget av år 1814, men fanns icke upptagen i Wallins 1816 utgivna Förslag till svensk psalmbok. Fyra något förändrade strofer av psalmen, resp. nr 1, 5, 6, 8, inskrevs av Wallin i det interfolierade exemplar av sistnämnda förslag, som låg till grund för kommittéförhandlingarna angående ny psalmbok i slutet av 1818. Vid kommitténs sammanträde den 13 december 1818 godkändes denna förkortade psalm, som uttryckligen angavs som en ny psalm. Den har sedan dess behållit sin plats i den svenska psalmboken. Genom uteslutningen av stroferna 2—4 samt 7 har den mist sin ursprungliga, tidsbetonade prägel.

Det är emellertid den andra av de båda julpsalmerna bland Franzéns och Wallins provpsalmer 1813 som här tilldrar sig särskilt intresse, psalmen »Si, natten flyr för dagens fröjd». Fast den är avfattad på samma meter som föregående är själva psalmtonen här en annan. Den är sålunda nytestamentligt orienterad och börjar med julbudskapet och änglahälsningen, för att så skildra Kristi

verk och evangeliets väg ut i världen. Bibelallusionerna är till största delen nytestamentliga. Ett par av dem syftar på ställen i de apostoliska breven (1 Petr. 1: 18–19, Filipperbr. 2: 10). I sjunde strofen finns en anspelning på Jes. 60: 1, »Statt upp, var ljus, o mänsklighet». Liksom Hedborns »Var glad, du frälsta mänsklighet» (1819 och 1937 nr 59, »Gläd dig, du helga kristenhet»), första gången publicerad i andra delen av Hedborns psalmer (1813), så ger även psalmen »Si, natten flyr» en erinran om katekesens framställning av Kristi återlösningens verk. Man kan sålunda jämföra strofen 3 med stycket 173 i den Lindblomska katekesen. Hela psalmen kännetecknas av den känsla av samtidighet med evangeliet och dess berättelser, som man finner exempelvis i Luthers julpsalm, *Vom Himel hoch da kom ich her* (1695 nr 132, »Af himels högd jagh kommen är»). Psalmsångaren ser allt det väldiga som skall hända från synpunkten av den ringa begynnelsen, barnet i Betlehem, den gode Herden, som trädde fram »i stilla glans». Därför var den ändring onödig och för psalmens karaktär främmande, som Thomander och Wieselgren i sin översedda psalmbok av år 1849 införde beträffande de två sista raderna av strofen 3, som lyder så:

Men med sin lydnad och sin död  
Skall lösa oss från evig nöd.

Uttrycket förändrades till: *Förlossar oss från evig nöd.*

I stroferna 4–6 erinras åskådligt om världsmissionen:

Hans kyrka, i sitt frö så späd,  
Skall varda lik ett skuggrikt träd,  
Som hulda grenar sträcker ut  
Kring jordens barn,<sup>4</sup> till tidens slut.

Denna bild av kyrkan på jorden är av annan typ än den majestätiskt-statiska, starkt koncentrerade syn, som man eljest i detta fall återfinner i psalmer med Wallins namn:

Din kyrka glädes i ditt skygd,  
Hon på ett hälleberg är byggd.

1819 nr 139.

Lik en klippa, mot vars grunder  
Vågen fåfängt vredgad slår,  
Kristi kyrka tryggad står.

1819 nr 117.

Bilden av kyrkans träd finns också i den här sist citerade psalmen av Wallin. Men här är det icke så mycket fråga om ett organiskt, ständigt växande utan om något som redan är färdigt:

<sup>4</sup> 1819: jordens rund.

Ordets ringa frö så bliver,  
 Under vård av Odlarns hand,  
 Till ett härligt träd, som giver  
 Frukt och hägn åt alla land.  
 Mänskosläkt, stäm glädjens toner,  
 I dess skugga lyckosam;  
 Stödjen mot dess trygga stam,  
 Jordens förstar, edra troner:  
 Ty ej någon makt består,  
 Som av Gud sin kraft ej får.

Helhetsverkan av psalmen »Si, natten flyr» beror på dess karaktär av ett väldigt crescendo. Från den ringa begynnelsen, Kristi mänsklighet under enkla villkor och hans egenskap av på en gång den gode Herden och offerlammet för världens synd, glider tanken, som nu skildrats, in på kyrkan, som växer fram ur sin obetydliga begynnelse till att omspanna hela världen, och detta åter för fram till de väldiga, bibliskt färgade slutperspektiven:

Och himmel skall förgås och jord,  
 Men ej hans helga, dyra ord;  
 Hans namn av alla tungors ljud  
 Skall kallas Frälsare och Gud.

Hela psalmen mynnar ut i en lovsång till »Den Eviges barmhärtighet». Den präglas av tillit till det kristna budskapets möjligheter att av mänskligheten åstadkomma en kristenhet. Detta hänger samman med att Kristusgestalten på ett annat och mer omedelbart sätt än i psalmen »Jerusalem, häv upp din röst» står i medelpunkten.

Psalmen »Si, natten flyr» har ibland och med all rätt karakteriserats som tillhörande det allra bästa i den svenska psalmskatten från 1819. Under senaste tid har detta framhållits av docent Elsa Norberg i redogörelsen för den religiösa nyorienteringen och 1819 års psalmbok i Ny illustrerad svensk litteraturhistoria (del 3; 1956). Enligt detta uttalande är denna psalm en av Wallins första inspirerade Jesuspsalmer och står som lyrisk dikt högre än julottepsalmen »Var hälsad, sköna morgonstund», även om denna senare har ett mera sammansatt stämningssläge. Denna sistnämnda, psalmen 55, är, heter det vidare i denna utredning, mera resonerande och rationellt tillrättalagd än den efterföljande »Si, natten flyr», mindre åskådlig och bildrik, mindre spänningsfullt djärv i förkunnelsen. Aldrig har Wallin bättre än här lyckats att »till en poetisk enhet smälta samman den mångskiftande traditionen om Kristi person: den gode herden, den intill döden saktmodige Guds son och människornas frälsare, Kyrkans Herre, Himmelens furste, som till sist blir ett med den evige Guden, med Herren själv».

Beckman sätter med all rätt denna psalm i visst samband med psalmen 1695

nr 122, »Wij lofwom Christ». Dess text är dock helt ny i förhållande till såväl denna som till den psalm av Luther, varav 1695 nr 122 är en översättning. Likaså är den ny i förhållande till den gammalkyrkliga hymn, på vilken Luthers översättning ytterst går tillbaka och varifrån den hämtat melodien, hymnen *A solis ortus cardine*. En viss släktskap kan dock iakttagas i den första strofen, som har en antydning om originalets sjunde strof:

A solis ortus cardine:

Gaudet chorus caelestium,  
Et angeli canunt Deum,  
Palamque fit pastoribus  
Pastor creator omnium.<sup>5</sup>

Luther:

Des hymels Chor sich frewen drob  
und die engel singen Gott lob,  
Den armen hirtten wird vermeld  
der hirt und schepffer aller welt.<sup>6</sup>

1937 nr 56:

Si, natten flyr för dagens fröjd,  
Och änglars röst från himlens höjd  
Det bud till fromma herdar bär,  
Att född den gode Herden är.

En viss släktskap finns också mellan de två första versraderna av den svenska psalmen »Si, natten flyr» och motsvarande rader i den nyss citerade sjunde strofen av »Wij lofwom Christ». Vidare är den allmänna tendensen i den nuvarande svenska psalmen densamma som i Sedulius' kristushymn, att besjunga Kristus och hans gärningar. I egenskap av ett sådant försök till tolkning av den allmänna grundstämningen i en gammalkyrklig hymn kan den sägas vara någorlunda jämförlig med Wallins och Hedborns respektive 1807 och 1810 publicerade, från originalets ordalydelse i båda fallen vitt skilda tolkningar av Prudentius' hymn *Iam maesta quiesce querela*.

Melodihänvisningarna till psalmen »Si, natten flyr» (1819 nr 56) är divergerande. I provpsalmerna 1813 hade Wallin anvisat åt den gammalkyrkliga melodien från 1695 nr 121: »Werldenes Frälsare kom här». I 1814 års förslag motsvarade den 1695 nr 123, »War gladh tu helga Christenhet». I detta förslag hade nämligen under nr 121 influtit en bearbetning av 1695 nr 121, och dess melodi var följaktligen redan bevarad. Psalmen »Jerusalem, häv upp din röst» skulle enligt förslaget 1814 sjungas till den gamla melodien från »Wij lofwom Christ». I 1820 års koralbok är melodihänvisningarna åter omkastade. Här har Friedrich Haeffner anvisat åt 1819 nr 56 en utjämnad variant av melodien till »Wij lofwom Christ», medan »Jerusalem, häv upp din röst» skulle sjungas till

<sup>5</sup> *Analecta hymnica medii aevi*, 50 (1907) s. 58. Jfr Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied*, I (1864), s. 45.

<sup>6</sup> Martin Luther, *Werke* (Weimarausgabe), 35, s. 432.

melodien från »War gladh, tu helga Christenhet». Beckman förmodade, att orsaken till den nya melodihänvisningen till 1819 nr 56 var »en förment frändskap emellan den nya psalmen och koralens gamla text». En sådan frändskap finns som sagt verkligen. Emellertid har tydligen även Wallin ändrat mening på denna punkt. Enligt en handskrift i Kungliga biblioteket har han anvisat åt »Si, natten flyr» den gamla melodien från *A solis ortus cardine, Christum wir sollen loben schon* och »Wij lofwom Christ».<sup>7</sup> Allt talar för att psalmen trots Wallins melodihänvisning i provpsalmerna 1813 och i likhet med psalmen »Jerusalem, häv upp din röst», från början varit avsedd från denna, nu tyvärr från svenska koralboken försvunna i gammal kyrkotonart hållna melodi. Wallin skulle i så fall med ledning av samma koralmelodi ha skrivit två varandra till karaktären mycket olika psalmer. Detta för fram till frågan om psalmens ursprung.

Det har hittills icke rått någon tvekan om vem som har författat 1819 nr 56, »Si, natten flyr för dagens fröjd», eftersom Wallin redan i provpsalmerna 1813 med ett »W» signerat såväl denna som den andra här behandlade julpsalmen. Till yttermera visso finns det också en senare uppgift av Wallin, där han direkt tillskriver sig författarskapet till den förstnämnda. Detta skedde i det 1831 utgivna tredje bandet av Wallins Religionstal. I inledningen tog han här upp den anklagelse, som Gustaf Adolf Montgomery framställt i sin samma år utgivna broschyr *Blick på våra andliga talare*. Wallin beskylldes här för att icke predika det fulltoniga evangeliet och för att skämmas vid Kristi namn. Han bemötte anklagelsen bl. a. med att hänvisa till vissa med sina nummer angivna psalmer i 1819 års psalmbok, vilka han uttryckligen angav sig ha författat och vilka enligt hans mening ådagalade, vad han kände »för det namn, i vilket mänsklighetens frälsning och högsta lycka innefattas». Bland de 31 psalmer, som han här refererade till, var också nr 56, men däremot icke nr 54 (som icke nämner Kristi namn).<sup>8</sup> Emellertid tillgodoräknade sig Wallin här också tre psalmer, som enligt Beckman icke är hans original utan översättningar och bearbetningar (1819 nr 86, 88, 162). Senare har Liedgren visat (i *Vox angelica*, 1917, s. 35) angående ännu en av de psalmer, som Wallin 1831 uppgav sig ha författat, nämligen 1819 nr 97, »Med rört och tröstat hjärta», att den är en tämligen ordagrann översättning av en dansk psalm. Alla icke från 1695 års psalmbok hämtade psalmer i dennas efterföljare av år 1819 var i allmänhet, frånsett vissa editioner, anonyma tills in på 1870-talet, då Beckmans *Psalmhistoria* förelåg komplett. Vid ett par tillfällen förklarade Wallin bestämt, att han icke ansåg sig böra yppa författarnas namn. I förslaget av år 1814 fanns inga uppgifter alls angående materialets ursprung. Wallin hade emellertid i samband med utarbetandet sänt en förteck-

<sup>7</sup> Johan Olof Wallin, *Poemer*, orig. och afskrifter. Uf 221 [betr. 1816 års förslag nr 67].

<sup>8</sup> B. Olsson, *Arvet från Wallin* (1949), s. 269 ff.

ning på psalmförfattarna till Lindblom, men önskade att vid behandlingen i kommittén »inga kända handskrifter eller tryckta samlingar skulle förråda auktorerna för areopagen».<sup>9</sup>

När professorn i Lund Johan Henrik Thomander höll på med förarbetena till den översedda upplaga av 1819 års psalmbok, som han tillsammans med Peter Wieselgren stod i begrepp att utge, sände kyrkoherden i Östervåla i Ärkestiftet Johan Dillner i början av år 1849 till Thomander en förteckning på enligt Dillners mening felaktiga och olämpliga uttryck i psalmboken. Beträffande psalmen »Si, natten flyr» gjorde Dillner i detta sitt manuskript denna anmärkning:

I företalet till del 3 av sina Religionstal tillägger Wallin sig denna psalm; men den är av Hedborn, hos vilken jag själv läst den, nyss författad. Det är väl av glömska, ehuru Wallin har gjort den stackars Hedborn mycken orättvisa.<sup>10</sup>

Johan Dillner hade följt psalmboksfrågan i Sverige alltifrån tillkomsten av 1819 års psalmbok och egentligen ägnat sitt huvudintresse åt detta håll. Dels hade han nämligen nedlagt mycket arbete för kyrkosångens förbättring, dels hade han aldrig släppt kravet på att psalmbokens innehåll borde reformeras. Han var i yngre år starkt influerad av den nyromantiska nya skolans kritik mot den akademiska smakrikningen, speciellt på andaktslitteraturens område. Att Dillner trots allt av Wallin betrodde med att genomläsa det interfolierade exemplar av 1816 års psalmboksförslag, som låg till grund för kommittéarbetet i slutet av 1818, kan räknas som ett vittnesbörd om Wallins av Liedgren accentuerade villighet att höra och ta intryck av olika meningar.<sup>11</sup>

Hedborn stiftade i Stockholm i början av 1812 närmare bekantskap med Dillner liksom med den litterärt mångfrestande representanten för den nya skolan, biblioteksmannen Lorenzo Hammarsköld.<sup>12</sup> Vid denna tid hade Hedborn börjat en informatorskondition i Stockholm, och dessa två kom nu att höra till hans intimaste vänkrets. Båda uppmuntrade mycket Hedborns psalmdiktning. Denne å sin sida var, såsom bl. a. hans korrespondens med Atterbom visar, mycket intresserad av uppgiften och speciellt av de gamla psalmernas omarbetning. Dillners musikaliska begåvning och hans intresse för de gamla koralmelodierna tycks också ha spelat en betydande roll. Det kan tilläggas, att när Hedborn följande år började prästerlig verksamhet i Stockholm, så nämnde han uttryck-

<sup>9</sup> Wallin till Lindblom <sup>5</sup>/<sub>1</sub> 1815, <sup>30</sup>/<sub>1</sub> 1814. Linköpings stifts- och landsbibliotek.

<sup>10</sup> Dillner till Thomander <sup>18</sup>/<sub>1</sub> 1849. Lunds univ. bibl. Samling Thomander, 8. Ibm.

<sup>11</sup> Dillner till Thomander <sup>4</sup>/<sub>8</sub> 1849. Lunds univ. bibl. — E. Liedgren, Wallins läroår som psalmdiktare (1916), s. 230.

<sup>12</sup> Dillner till Palmblad & Stenhammar, odat. [början av 1812]. G 8 a. Uppsala univ. bibl.

ligen Dillner och en denne såsom predikant närstående Christopher Hasselgren, kyrkoherde i Danviken intill 1815, som sina homiletiska förebilder.<sup>13</sup>

Dillner hade tydligen ett särskilt intresse för den gamla koralmelodien till »Wij lofwom Christ». Enligt den melodipsalmbok, vars första upplaga Dillner utgav 1830,<sup>14</sup> ansåg han nämligen, i nära anslutning till Haeffner, att den var den äldsta i den svenska koralboken och äldre än melodien till *Te Deum*. I den följande upplagan, utgiven 1840, är dock denna uppgift borta.

Själv var Hedborn vid tiden omkring 1812 angelägen om att bli uppmärksammas som psalmdiktare. Ett par år tidigare, 1809, hade han i brev till Atterbom förklarat sig hoppas, att Prudentius' hymner skulle bli hans »odödlighet». I slutet av 1811 hade hans psalmer haft en viss framgång i psalmbokskommittén.<sup>15</sup> När Hedborn på julaftonen 1812 sände ärkebiskop Lindblom ett exemplar av sin första samling av psalmer, så var detta utan tvivel, trots att han försäkrade ärkebiskopen om motsatsen, för att bli ytterligare uppmärksammas i psalmbokskommittén. För detta liksom också för sina befordringsplaner kände sig Hedborn icke utan skäl beroende av Wallins ynnest och välvilja.

Ett exempel på hur Dillner med intresse följde Hedborns psalmdiktning erbjuder ett brev från Dillner till Hammarsköld i början av december 1812, strax efter det att Hedborn hade utgivit sina första psalmer. Dillner bifogade en psalm, som Hedborn skrivit »på den gudomliga melodien», som Dillner uttryckte sig, och som han nu genom Hammarsköld ville tacka Hedborn för. Dillner befann sig då tillfälligtvis i Uppsala för att avlägga pastorexamen. Det kan icke med bestämdhet sägas, vad uttrycket »den gudomliga melodien» syftar på och vilken koralmelodi det är fråga om. Psalmerna hade emellertid, tycks det, redan lämnats till kommittén med utsikt att bli accepterad. Dillner anmärkte nämligen på dess sista rad, som han fann något »deklamatorisk» och som Hedborn lämpligen, om han så önskade, kunde korrigera vid tryckningen av den väntade nya psalmboken.<sup>16</sup>

I den nya skolans tidningsorgan, Swensk Literatur-Tidning, recenserades 1814 års psalmboksförslag på våren 1815 av Lorenzo Hammarsköld. Det är av särskilt intresse att undersöka, hur författaren härvidlag bedömde de båda här ifrågavarande psalmerna, eftersom man bör ha grundad anledning förmoda, att han haft vetskap om deras rätta ursprung. Beträffande psalmen »Jerusalem,

<sup>13</sup> Lorenzo Hammarskölds brev (till Askelöf?) 1/4 1814. Hammarskölds bref-vexling. IV: 1. Kungl. bibl.

<sup>14</sup> [J. Dillner,] Melodierna till svenska kyrkans psalmer, noterade med ziffror, för skolor och menigheten.

<sup>15</sup> T. Fogelqvist, Samuel Hedborn (1937), s. 99, 130. Om Hedborns psalmer 1811: E. N. Söderberg, Samuel Johan Hedborn (1897), s. 45 ff.

<sup>16</sup> Dillner till Hammarsköld 1/12 1812. Kungl. bibl.

häv upp din röst» verkar det som om författarens huvudsakliga intresse var att understryka, att den, ehuru såsom psalm icke helt misslyckad och icke utan all förtjänst, dock ej tålde någon jämförelse med den följande:

Nr 122 är komponerad på samma verstakt som den motsvarande i g. psb. För övrigt är den helt och hållet ny. Vad dess värde angår, är rec. tvehågsen. Att bestrida den all förtjänst vore obilligt; *men emot den efterföljande träder den djupt i skuggan* (kurs. här).

Hammar-sköld rekommenderade kommittén att i stället antaga Samuel Ödmanns f. ö. mycket medelmåttiga och föga inspirerade julpsalm, »Med glädje möt i dag», eller Erik Gustaf Geijers julpsalm, »På låga strån man lade Dig»,<sup>17</sup> särskilt som enligt hans mening för många psalmer på samma meter här blivit i förslaget sammanförda.

Omdömet om den följande psalmen, »Si, natten flyr för dagens fröjd», är däremot högst berömande och positivt:

Nr 123. Såsom gamla psalmen under detta nummer har den samma versmått som den föregående och är således ämnad för samma melodi. Rec. räknar denna psalm för en av de skönaste i samlingen. Den stämplas av en rik känsla, heligt behag och en milt genomträngande kraft. Endast i 7 strofen förekommer ett mindre populärt uttryck: Var ljus, o mänsklighet!<sup>18</sup>

Redan det kan möjligen framstå som anmärkningsvärt, att Lorenzo Hammar-sköld ansåg sig kunna lämna en annan uppgift om vilken melodi psalmen »Si, natten flyr» var avsedd för, än såväl den som Wallin hade publicerat 1813 som den som numreringen i 1814 års förslag anvisade. Men framför allt ligger det nära till hands att göra en annan reflexion, nämligen att det är högst troligt, att han med sin höga betygsättning av psalmen såsom varande en av de allra bästa i förslaget icke åsyftade att lovprisa Wallins psalmdiktning, utan att han räknade Hedborn som författaren. Denne var som skald enligt Hammar-skölds uttalande »den andra stjärnan i ordningen efter Atterbom».<sup>19</sup>

I Svensk Literatur-Tidnings allra första nummer, på nyåret 1813, hade dess redaktör Vilhelm Fredrik Palmblad behandlat Hedborn som psalmdiktare i samband med att han recenserat dennes första samling av psalmer. Recensionen var, som man kunde vänta, erkännssam och uppskattande men innehöll även en viss kritik. I den nyromantiska kretsen hörde Palmblad, trots den nära vänskapen med Hedborn, icke till dennes mest oreserverade beundrare. Hedborn och Palmblad hade för övrigt båda 1808 i sammanslutningen Muisis Amici tävlat om översätt-

<sup>17</sup> S. Ödmann, Försök till kyrkosånger (4 uppl. 1808), nr 20. E. G. Geijer, Försök till psalmer (1812), nr I.

<sup>18</sup> Svensk Literatur-Tidning <sup>29</sup>/<sub>4</sub>, 1815.

<sup>19</sup> Fogelqvist, anf. arb., s. 119.

ning av Prudentiushymnen *Iam maesta quiesce querela*, och Hedborns tolkning hade med all rätt tillerkänts ett visst företräde ur poetisk synpunkt.<sup>20</sup> På Hedborns känsliga sinne verkade nu i alla händelser recensionen i Litteraturtidningen speciellt deprimerande. Strax förut hade han nämligen totalt underkänts som psalmdiktare i Journal för litteraturen och theatern, vars redaktör, Per Adam Wallmark, var Wallins vän och Lorenzo Hammarskölds chef på Kungliga biblioteket samt bittere litteräre motståndare.<sup>21</sup> Wallmarks Journal förbigick för övrigt sedermera på sommaren 1813 i recensionen av Franzéns och Wallins provpsalmer med tystnad psalmen »Si, natten flyr», men räknade däremot den andra julpsalmen, »Jerusalem, häv upp din röst», till en av de bästa i samlingen.<sup>22</sup> Hammarsköld var missnöjd över Palmblads recension i Litteraturtidningen i början av 1813 och ansåg, att den borde ha innehållit mera beröm och uppskattning beträffande Hedborn.<sup>23</sup> Dennes andra, på hösten 1813 utgivna samling av psalmer recenserades i Litteraturtidningen i början av 1814, av en brevnotis att döma av litteratören, sedermera komministern i Stockholm Per Adolf Sondén. Även denna gång var uttalandena om Hedborns psalmer icke sådana som Hammarsköld hade väntat sig. Palmblad var glad över att icke ha haft mycket med denna recension att skaffa och förklarade, att om Hedborn gav ut flera psalmer, Hammarsköld fick recensera dem.<sup>24</sup> Det blev så Hammarsköld som kom att recensera 1814 års förslag, sedermera f. ö., beträffande numren 127–179, med bistånd från Atterbom. Hedborn hade i förväg läst det avsnitt av recensionen, där även de här ifrågavarande båda julpsalmerna ingick, och tycks dessutom ha lämnat Hammarsköld skriftliga uppgifter, vilka sedan denne enligt Hedborns mening alltför mycket hade »apostroferat».<sup>25</sup> Det är uppenbart att Hammarsköld här ville särskilt framhålla värdet av Hedborns psalmer. Han opponerade mot ändringar, som Wallin hade vidtagit i dessa och framhöll som en brist, att icke fler av Hedborns psalmer hade fått komma med. Sålunda hade Hammarsköld »med ytterlig förvåning» saknat Hedborns nattvardspsalmen »Av helig längtan hjärtat slår», om vilken han ansåg, att det var

utan all jämförelse den skönaste, som över detta ämne hittills blivit framlagd för den svenska allmänheten, såvida innerlig andakt, djup känsla av nattvardens heliga mysterium, brinnande religiositet och ett sant, hänförande inspirationspråk äro de yppersta egenskaper i en andlig sång.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Musis Amici Arkiv, 1, s. 251 f., 274. U: 166. Uppsala univ. bibl.

<sup>21</sup> Anf. tidn. <sup>10</sup>/<sub>12</sub> 1812 (nr 288) ff.

<sup>22</sup> Allmänna Journalen <sup>28</sup>/<sub>7</sub> 1813 (nr 33).

<sup>23</sup> Palmblad till Hammarsköld <sup>29</sup>/<sub>1</sub> 1813. Kungl. bibl.

<sup>24</sup> Palmblad till Hammarsköld <sup>18</sup>/<sub>1</sub> 1814, <sup>15</sup>/<sub>12</sub> 1814. Kungl. bibl.

<sup>25</sup> Palmblad till Hammarsköld <sup>31</sup>/<sub>3</sub> 1815, <sup>5</sup>/<sub>8</sub> 1815. Kungl. bibl.

<sup>26</sup> Anf. tidn. 1815, sp. 224 (<sup>8</sup>/<sub>4</sub> 1815). Se äv. ex. <sup>22</sup>/<sub>7</sub>, <sup>12</sup>/<sub>8</sub>, samma tidn., samma år.

Från innehållets synpunkt kan man i psalmen »Si, natten flyr» finna en viss släktskap med Novalis' Geistliche Lieder, vilka, såsom Liedgren närmare har påvisat, påverkade Hedborns psalmdiktning. En viss frändskap synes man också ifråga om kristocentriciteten, bildspråket och den allmänna uppbyggnaden kunna finna mellan denna psalm och Hedborns kristuspsalm »När världens hopp för-tvinat stod» (1937 nr 33).<sup>27</sup>

Wieselgren och efter honom Palmblad har framhållit, att Wallin beträffande psalmdiktningen tog intryck från Hedborn, ehuru detta dittills icke hade beaktats, och att dessa intryck medförde en helt ny ton i Wallins psalmer. Wieselgren förklarade sålunda i den 1847 utgivna andra upplagan av Svenska kyrkans sköna litteratur, att Wallin bl. a. genom Franzén och Hedborn fick uppmärksamheten riktad på värdet av det gamla bibliska språkbruket och på den symboliska användningen av den bibliska historiens namn.<sup>28</sup> Palmblad åter framhöll i sin biografi över Wallin 1852, att Hedborns i Phosphoros år 1811 publicerade nattvardspsalmer var hållna i »en renare kyrkostil och djupare andakt än kanhända någon av de psalmer, Wallin dittills diktat», och menade att »dessa mönster hade ingen obetydlig inflytelse på den ännu något tveksamme mästaren».<sup>29</sup> Kritikerna från den nya skolan förnekade icke Wallins poetiska begåvning, som han hade visat redan i sina tidigaste dikter, men kritiserade att han på psalmdiktningens område icke lät denna ursprungliga och äkta poesi komma till sin rätt utan klädde sina tidigare psalmförsök i den akademiska stilens tunga form. Med all rätt har Liedgren betonat, att Wallin icke nalkades psalmdiktningen som en indifferent och kristligt oerfaren sökare och att han, såsom han f. ö. själv vid ett tillfälle lär ha förklarat, tycktes närma sig den nya skolan.<sup>30</sup> Att Hedborns psalmdiktning har sin viktiga andel i denna Wallins utveckling är ofrånkomligt.

I 1814 års förslag var Hedborn representerad även med julsångerna »Var glad, du frälsta mänsklighet» och »Högtlovad du, o Jesu Krist» (resp. nr 124 och 125, jfr 1819 nr 59 och 62). Båda hade hämtats ur Hedborns andra psalmbäfte. Sondén anspelade i sin nyssnämnda recension i Litteraturtidningen på att de skulle ha tillkommit »mera genom en utifrån verkande orsak än genom verklig ingivelse». Vad som nu än är meningen med denna antydan, så förklarade emellertid Hammarsköld i recensionen av 1814 års förslag, att psalmen »Var glad, du frälsta mänsklighet», den nydiktade av dem båda, blott var medelmåttig. Detta betyg åter får en viss förklaring av att båda dessa psalmer var försedda med

<sup>27</sup> E. Liedgren, Till belysning av Hedborns insats i psalmboksarbetet (i dens., Vox angelica, 1917). Dens., Den svenska psalmboken (1952), s. 72.

<sup>28</sup> Anf. arb., s. 672 ff.

<sup>29</sup> Biogr. lex. 19 (1852).

<sup>30</sup> E. Liedgren, Bidrag till Wallin-debatten (Årsbok för kristen humanism 1953). Jfr äv. Palmblads brev till Hammarsköld 7/10 1814. Kungl. bibl.

ändringar av Wallin, vilka Hedborn icke godkände. Hedborn var nu emellertid kvalitativt ojämn som psalmdiktare, och man kan väl beträffande sådana detaljer ge Atterbom rätt i att de flesta av de ändringar, Wallin vidtog i Hedborns psalmer, verkligen var förbättringar.<sup>31</sup>

En undersökning av förhållandet mellan Wallins och Hedborns psalmdiktning besannar ytterligare, att 1819 års psalmbok var, som det träffande har uttryckts, »resultatet av ett ganska enastående litterärt teamwork» (E. Norberg i *Ny illustrerad svensk litteraturhistoria*, del 3). Vid angivandet av författare och bearbetare i denna har man alltid anledning minnas Wallins påpekande i brev till Lindblom den  $\frac{5}{1}$  1815 med tanke på de från 1695 års psalmbok till förslaget av år 1814 överförda, omarbetade psalmerna, att han icke alltid kunde uppge sådana namn med fullkomlig precision, »emedan somliga psalmer äro omarbetade av 3 à 4 personer, till en del okända». Psalmen »Si, natten flyr för dagens fröjd» har emellertid, bortsett från någon obetydlig ändring, fått behålla den språkliga form, i vilken den år 1813 första gången blev tryckt. Men det förefaller, som om det skulle finnas grundad anledning att godtaga Dillners uppgift, att dess författare icke är Wallin utan Hedborn.

<sup>31</sup> Atterboms biografi över Hedborn i: S. J. Hedborn, *Samlade skrifter* (1853), s. 280 f.

JOH. LINDBLOM

## *Biskop Agardh och esséerna*

Bland C. A. Agardhs oerhört omfattande produktion, av vilken största delen givetvis faller inom naturvetenskapernas område, finns också ett ganska märkligt arbete med titeln *Samlade skrifter af theologiskt och religiöst innehåll*. Det utkom i tre häften, daterade 1855, 1856 och 1860. Det första häftet bär titeln *Om propheterna och esséerna* och är tillägnat den bekante teologen Carl Ullmann i Heidelberg, till vilken den svenske biskopen stod i vänskapsförhållande.<sup>1</sup> Detta häfte, som har ett betydande omfång (148 tätttryckta sidor), är till största delen ägnat åt ett studium över esséerna, denna judiska sekt som i våra dagar genom de epokgörande fynden i dödahavstrakten på ett sensationellt sätt kommit i rampljuset. I tredje häftet, som utkom först efter Agardhs död, men innehåller en rad tidigare tal och avhandlingar av honom, återkommer esséerna på nytt, nämligen i en uppsats kallad *Om Ebréerbrevfets författare*.

Den som skriver detta har sedan länge intresserat sig för Agardhs teologiska idéer, men har nu, särskilt sedan problemet om esséernas förhållande till urkristendomen på nytt blivit aktuellt, slagits av det faktum att Agardh på ett högst märkligt sätt för mer än hundra år sedan föregripit en hel del av de frågeställningar och tankar som nu aktualiserats. Agardhs geni ledde honom i många stycken ohjälpligt vilse, som det ju går när fantasien får fritt spelrum och materialet är sprött, men man finner dock hos honom tankar som t. o. m. i ljuset av de textfynd som i våra dagar kommit i våra händer och av vad som sedan skrivits om esséerna och om kristendomen ter sig förunderligt moderna och även träffande.

Agardhs stora grundtes är att esseismen, som han kände genom Josephus' och Philos skildringar samt menade sig lära känna genom de från judendomen här rörande skrifter som han ansåg vara esseiska, var en utlöpare av de israelitiska profetsamfund som omtalas i Gamla testamentet. Profeternas offentliga verksamhet hade enligt Agardh upphört i sammanhang med den judiska statens undergång genom den babyloniska erövringen och den därpå följande babyloniska fångenskapen — efter Malaki verkade icke längre någon profet inom den judiska menigheten — men profeterna och profetsamfunden hade därmed

<sup>1</sup> Under rubriken *Om ebréernas skrift- och bokväsen* hade en stor del av denna skrift förut tryckts i *Theologisk Kvartalskrift* 1842, sid. 163–193 och 271–298.

ej försvunnit; de fortsatte att existera, ehuru nu levande ett undangömt liv i Juda bergsöken, på västra sidan om Döda havet. Agardh bestämmer platsen närmare som »det östra Karmel», respektive En-Gedis ökenoas. Trots att han oriktigt betecknar det judeiska Karmel som en bergskedja, medan det faktiskt i Jos. 15, 55 och 1 Sam. 25, 5 m. fl. ställen omtalas som en stad eller by, och trots att han hänför en del notiser om det nordpalestinensiska berget Karmel till det sydpalestinensiska, träffar han dock något riktigt rörande esséernas förnämsta uppehållsort, fastän han ej tycks ha känt Plinius' direkta uppgift härom.

Agardh använder nu mycken möda på att visa upp likheter mellan esséerna och de gamla profetsamfunden. Själva namnet »esséer», vars betydelse ännu i dag är ett livligt omstritt problem, härleder han från det hebreiska *chozæh*, siare. Denna term begagnas i Gamla testamentet också för profeterna. Både om profeterna och esséerna gäller att de var i besittning av siarförmåga. Något lika och gemensamt var vidare gemenskapslivet med samboende och gemensamma måltider. En organisation med högre och lägre grader kan man finna på båda hållen. Både profeter och esséer gjorde anspråk på att representera en renare religion och en högre sedlighet än den officiella judendomen. Huvudmassan av de efter den judiska statens upplösning kvarlevande profeterna tog sin tillflykt till bergstrakterna invid Döda havet och bildade där ett slutet samfund, en sekt, som trädde helt i skuggan för fariseismen och rabbinismen. En mindre grupp följde med profeten Jeremia till Egypten och gav upphovet till de av Philo omtalade, med esséerna nära besläktade terapeuterna.

Ännu mer fantasirika är Agardhs resonemang angående esséernas roll i den israelitisk-judiska litteraturens historia. Hans huvudtes här är att i det gamla Israel endast profeter hade rätt att skriva böcker. Bokskrivandet var ett heligt värv. Hela den äldre gammaltestamentliga litteraturen härrör från profetiska personligheter. I tiden efter den babyloniska fångenskapen försvann profeterna från den judiska församlingen, och därmed, menar Agardh, upphörde också bokskrivandet inom den ortodoxa judendomen. Den muntliga traditionen, som uteslutande sysslade med utläggning av de heliga skrifterna, kom nu att ersätta skrivandet av böcker, vilket dock ej hindrade att de skriftlärdes lärjungar kunde göra anteckningar efter sina lärares föredrag. Man kan jämföra detta, säger Agardh något spetsigt, med det slags litteratur som uppstår även i vårt tidevarv genom anteckningar av akademiska lärares föreläsningar, vilka även grannlagenheten förbjuder att trycka. Det verkliga bokskrivandet kom så i stället att helt och hållet ligga i händerna på de vid sidan om den officiella judendomen levande esséerna. Allt vad vi äger av judisk litteratur från denna tid härrör från esséerna.

För Agardh kom den esseiska litteraturen alltså att omfatta ej blott vad vi

kallar de apokryfiska skrifterna, utan även den gammaltestamentliga kanons ketubim eller hagiografer. Vad nu först apokryferna beträffar, genomgår Agardh, börjande med Vishetens bok, var bok för sig och samlar drag som han anser tyda på esseiskt ursprung. Den vishetslära som han finner både i Visheten och i Syrak kunde han med ganska stor lätthet ställa i relation till esséernas förmenta »teosofi» och egenartade moralkodex. Att historiska böcker, sådana som de båda Mackabéerböckerna, är verk av esséerna är, menar Agardh, helt naturligt, då esséerna hade att fortsätta profeternas dubbla uppgift: att vårda den rätta gudskunskapen och att vara landets hävdatecknare. Den lärde biskopen uppmärksammar också Henoks bok och några andra apokalypser. Dessa tillhörde genom sitt mystiska innehåll de hemligaste böckerna hos esséerna. Deras änglalära, visionsskildringar, allegorier och betraktelser över naturens fenomen kan icke förstås utifrån den ortodoxa judendomen, men kan lätt förstås som esseiska mysterieläror.

Något svårare har Agardh att bevisa att hagiograferna var esseiska skrifter. Om Psaltaren t. ex. säger han att den visserligen innehåller ett stort antal psalmer från äldre tider, men själva samlingen var sammanförd och avslutad av esséerna, vilka ju omtalas som ivrande för hymn och sång. Det viktigaste skälet till att antaga ett esseiskt ursprung för Psaltaren är för Agardh de dunkla överskrifterna i en stor del av psalmerna. Redan rabbinerna förklarar att de icke längre hade något begrepp om vad alla dessa termer betydde. Hade de hört samman med tempelkulten i Jerusalem, kunde ej gärna deras betydelse ha gått helt förlorad. Allt blir klart, om man hänför dem till en esseisk ritual, som givetvis var hemlig för den officiella judendomen.

Så står Agardh inför frågan om esseismens förhållande till urkristendomen. Det är synnerligen märkligt att han vid diskussionen härom särskilt stannar inför Hebréerbrevets problem. Detta sker i tredje häftet av Samlade skrifter. Vid prästmötet i Karlstad 1846 utgav biskopen ett program, som hade till ämne och syfte att bevisa att Hebréerbrevet, vilket inom forskningen ganska allmänt hade fränkänts Paulus, verkligen var författat av denne apostel. Senare hade han emellertid kommit till en annan uppfattning; och i en ny avhandling om Hebréerbrevet söker han nu bevisa att brevet har samband med esseismen. Agardh gissar på Silas som författare. Denne kan, enligt hans åsikt, mycket väl ha varit en till kristendomen omvänd essé.

För övrigt menar Agardh att största delen av den esseiska sekten övergick till kristendomen och sammansmälte med den kristna församlingen. Detta förklarar att man kan finna flera esseiska drag i den äldsta kristna litteraturen. Vid sidan om Hebréerbrevet nämner Agardh i detta sammanhang särskilt Judas' brev, det andra Petrusbrevet och Uppenbarelseboken. De har, får vi höra, en anstryk-

ning av »teosofi», en allegorisk tendens och intresse för apokryfiska skrifter. Han uttalar också den förmodan att de första kristnas gudstjänstritual var påverkad av esséernas. Han erinrar om förekomsten av egendomsgemenskap och företeelser sådana som dem Paulus varnar för i Kol. 2, 16 ff. (ängladyrkan, askes, syner etc.). I profeter som omtalas i Nya testamentet ser Agardh esséer. Även Paulus sättes i viss förbindelse med esseismen. Under vistelsen i »Arabien», som omtalas i Gal. 1, 17, skall han för en tid ha anslutit sig till esséerna, mot vilkas »teosofiska» läror han i alla fall senare polemiserade. Någon antydning om att Jesus skulle vara influerad av esseismen finner man ej hos Agardh. Den ofta framställda meningen att Johannes Döparen en gång varit en essé betraktar han (i en not) som en lös hypotes.

Det rätta perspektivet på Agardhs forskning om esséerna får man givetvis först, om man tar reda på vad med honom samtida lärde hade att säga om dem. Det är två namn som här träder i förgrunden. Det ena är August Gfrörer. Denne, som bl. a. är bekant för att ha författat ett starkt kritiskt arbete om Gustaf II Adolf (han övergick sedermera till katolicismen), skrev såsom bibliotekarie i Stuttgart ett omfattande verk i två delar, kallat *Philo und die alexandrinische Theosophie*, 1831 (det ingår i det stora verket *Kritische Geschichte des Urchristentums*). Det andra är Adolf Hilgenfeld, som 1857 utgav *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vari ett kapitel är ägnat esseismen. Om man nu ser efter vad dessa lärde, av vilka Agardh kände till och citerar den förre, men icke den senare, har att säga om esséerna, finner man först och främst en analys och tolkning av Philo och Josephus' uppgifter om dem, vidare allehanda resonemang angående esseismens uppkomst. Gfrörer menar att esseismen är en palestinsisk utlöpare från de egyptiska, av Philo omtalade terapeuterna, vilka i sin tur till sin åskådning skulle vara bestämda av den alexandriska grekisk-judiska filosofien och därtill i vissa detaljer hade influerats av pytagoreismen. Hilgenfeld däremot går en motsatt väg. Enligt honom hade terapeuternas sekt utvecklats ur esseismen, vilken å sin sida är en rent inomjudisk företeelse, en utlöpare från den judiska apokalyptiken. Frågan om esseismens ursprung är det dominerande intresset också hos filosofihistorikern Eduard Zeller, som tänkte på orfisk-pytagoreiska inflytelser. Även teologen F. C. Baur hänvisade till pytagoreismen och drog dessutom ut linjen till den »kristna esseism» som föreligger i de pseudoklementinska homilierna. I detta sammanhang bör man kanske också nämna Heinrich Ewald, som i fjärde bandet av *Geschichte des Volkes Israel*, 1852, härledde esseismen från mackabéertidens chasidim, betraktade den som äkta judendom och förklarade terapeuterna som en fortsättning av den esseiska sekten på egyptisk mark. Ungefär sådant var läget, då den svenske biskopen tog till orda i esséerfrågan.

Ser vi nu efter vad som är det originella hos Agardh, så fäster vi oss först vid hans med mycken möda utförda och på visst sätt skarpsinniga försök att visa att esséerna bildade en fortsättning på de gammalisraelitiska profetsamfundet. Originell är vidare hans teori att den officiella judendomen efter Malaki icke hade några profeter och icke heller utövade någon litterär verksamhet, då inom Israel bokskrivandet var ett monopol för profeterna och profetiska personligheter. Trots att han ej kände Plinius' uppgift om att esséerna hade sitt stamtillhåll i oasen En-Gedi i Juda öken, kom han på egna vägar till samma resultat. Agardh är, så vitt jag kan se, på sin tid ensam om att hänföra en stor del av de bibliska skrifterna, särskilt apokryferna, till esséerna. Framför allt var han en föregångare, när det gäller undersökningen av esseismens förhållande till urkristendomen och av de spår den kan ha efterlämnat i den nytestamentliga litteraturen.

Hade Agardh skrivit sin avhandling om esséerna exempelvis på tyska, hade den helt säkert väckt mycket uppseende inom den internationella vetenskapen. I de nordiska länderna, där man dock kunde läsa vad han skrev, har trots allt kännedomen om hans forskning varit ringa. I våra dagar torde mycket få veta om hans skrift om esséerna och ännu färre ha läst den. I Danmark utkom 1866 en dansk »bearbetning». På grundval av den gav den danske exegeten Holger Mosbech ett referat av Agardhs åsikter i sin disputationsavhandling om esseismen 1916. Mosbech har ett vaket öga för svagheter i Agardhs framställning, som han anser vimla av vilda hypoteser. Gynnsammare lyder omdömet hos den i många avseenden mycket originelle norske teologen Chr. A. Bugge, bl. a. känd för sitt stora arbete *Die Hauptparabeln Jesu*. I *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XIV, 1913, offentliggjorde Bugge en längre uppsats benämnd *Zum Essäerproblem*. Han erkänner sig stå i tacksamhetsskuld till Agardhs skrift och säger: »Sie ist meines Erachtens das Genialste, was in der Essäerfrage geleistet worden ist.» Bugge betonar i anslutning till Agardh esséernas samband med den israelitiska profetismen. I Finland observerades Agardhs Samlade skrifter af theologiskt och religiöst innehåll av den boksynte J. V. Snellman, som säger att dessa skrifter innehåller en sådan samling av lärdom, att väl få män på biskop Agardhs plats i vår tid varit i stånd att utföra något dylikt. Men den stora lärdomen skulle äga mindre intresse, om icke därtill komme författarens ännu ovanligare snillrika och skarpsinniga sätt att använda densamma (citatet är hämtat ur C. A. Adlersparres *Anteckningar om bortgångne samtida*).

I Sverige har Agardhs teologiska idéer nästan totalt skymts bort av hans naturvetenskapliga och ekonomiska insatser. Det vore på tiden att någon yngre forskare beslöte sig för att skriva en studie över Agardh som teolog och kyrkoman. Detta skulle i varje fall ha ett lärdomshistoriskt intresse. Svenskt biogra-

fiskt lexikon innehåller en del viktiga uppgifter, men skriften om esséerna finner man omnämnd endast i bibliografien. Svenskt bibliskt uppslagsverk nämner dess titel under artikeln om esséerna; i Nordisk teologisk uppslagsbok däremot finns, att döma av registret, Agardh icke nämnd på något enda ställe, detta väl som en konsekvens av de allmänna principer efter vilka detta verk är planlagt. I minnesteckningarna av J. E. Areschoug bland Vetenskapsakademiens Levnads-teckningar och F. F. Carlson i hans inträdestal i Svenska Akademien framhålles riktigt hur Agardh efter biskopsutnämningen med största iver och samvetsgrannhet ägnade sig åt teologiska studier och teologiskt författarskap — man erinrar sig att fallet var detsamma med Tegnér — men det ligger i sakens natur att i dessa minnesteckningar Agardhs teologiska skriftställarskap endast flyktigt beröres.

År 1898 utgav rabbinen i Stockholm, professor Gottlieb Klein, sina Bidrag till Israels religionshistoria. Där är också ett kapitel om esséerna. Bland de anförda källorna finner man även Agardhs skrift Om propheterna och esséerna bland judafolket. Klein försöker uppdraga en förbindelselinje från keniterna via rekabiterna till esséerna. I likhet med Agardh betonar han dock också esseismens nära frändskap med profetismen. Men Klein går utöver Agardh, då han gör Jesus till en essé. »Ur denna stilla krets (esséerna)», säger denne författare, »framträdde den störste av kvinna födde, Jesus från Nazareth, stiftare av kristendomen, av kärlekens kristendom och icke bekännelsernas. För alla tider och alla människor måste *han* förbliva en förebild till efterföljd. Ja, när en gång det innerligt efterlängtade riket kommer, och alla religiösa former och omhöljen äro försvunna och glömda — då skall *ett* ännu alltid gälla allt intill dagarnas slut, *en* bekännelse, omkring vilken alla människor i förening samla sig som bröder — jag menar detta eviga evangelium, som, tröstande och befriande, ljuder genom världen: 'Gud är kärleken, och den som förbliver i kärleken, han förbliver i Gud och Gud i honom.'» Ett märkligt ord av en judisk rabbin, vilket jag, trots att det faller något utanför ramen av denna uppsats, icke har velat undanhålla läsaren.

Skulle man försöka bedöma Agardhs åsikter om esséerna från vetenskapliga synpunkter, blir det omedelbart klart att man måste göra en åtskillnad mellan vad som är fullkomligt ohållbara fantasier och vad som är riktigt eller i varje fall rimligt. Alldeles förfelad är hans teori att i Israel bokskrivandet var ett monopol för profetiska personligheter, att profeterna upphörde efter Malaki, och att därmed allt officiellt bokskrivande var förbjudet. Vi vet att profeter var verksamma bland judarna ända ner i hellenistisk tid. Endast så kan vi förklara stycken i de kanoniska profetböckerna, som har profetisk karaktär, men på grund av sitt innehåll måste hänföras till en sen tid. Och att profeter skulle ha för-

fattat även de historiska böckerna i Gamla testamentet är visserligen en judisk teori, men icke desto mindre oriktigt. Det fanns i det gamla Israel icke blott skalder och vishetslärare, utan även krönike- och historieskrivare som icke tillhörde de profetiska kretsarna. Det mest äventyrliga hos Agardh är dock att han till följd av sin allmänna teori angående »ebréernas skrift- och bokväsen», som han säger, låter sig drivas till att betrakta all litteratur som tillkommit efter Malaki som sekterisk i förhållande till den officiella judendomen, och detta icke blott de s. k. apokryfiska skrifterna, utan även Gamla testamentets ketubim. Agardh insåg ej att under de sista förkristna århundradena flera olika kretsar existerade, som producerade litteratur: apokalyptiker, vishetslärare, psalmdiktare och historieskrivare, vilka alls icke av den officiella judendomen generellt stämplades som sekterister, och vilkas skrifter därför skulle vara förbjudna.

Vad som kan skrivas på Agardhs pluskonto är däremot att han riktigt anade att det fanns en frändskap mellan esséerna och profeterna, vidare att esséerna hade sitt stamtillhåll i Juda öken, väster om Döda havet, att de var boksamlare, bokskrivare och hymndiktare, samt att de hade en utvecklad eskatologi. Allt detta har bekräftats genom de nya fynden, liksom också att esséerna högt skattade profeternas skrifter, och att de vid deras tolkning använde den allegoriska metoden. Till hans förtjänster hör ock att han ej ens diskuterar frågan om huruvida Jesus var en essé, och att han som en obevisad hypotes betecknar påståendet att Johannes Döparen hade något med esseismen att skaffa.

Det mest intressanta i Agardhs skrift om esséerna är emellertid hans resone-mang angående esseismens förhållande till urkristendomen. Här kommer hans idéer ibland mycket nära dem som just i våra dagar, och det med vetenskapligt allvar, har lanserats, efter det att vi gjort bekantskap med autentiska esseiska skriftfynd.

Det kan vara nog att kasta en blick på vad Agardh har att säga om Hebréerbrevet och dess författare. Han uttrycker saken så, att han i Hebréerbrevet finner »en esseisk anda». När han närmare utför detta, pekar han bl. a. på följande ting. Hebréerbrevets författare rör sig genomgående i Gamla testamentet och dess föreställningsvärld. De gammaltestamentliga texterna tolkar han allegoriskt. Han betonar till skillnad från andra nytestamentliga författare att Jesus är överstepräst efter Melkisedeks sätt. Allt detta stämmer, menar Agardh, väl överens med de åskådningar som var gängse bland esséerna. Skildringen av förföljelserna och lidandena av olika slag, som möter oss i Hebr. 11, 35 ff., passar väl in på esséerna, som till följd av sin separation från den ortodoxa judendomen och dess kultiska ordningar tidvis varit förföljda av den officiella judendomen. Till sist fäster han uppmärksamheten vid det märkliga stället om den andra bättringens omöjlighet i Hebr. 6, 4–6, som alltid varit ett crux i teolo-

giens historia och stundom givit anledning till att man fränkánt Hebréerbrevet apostoliskt anseende. Agardh tolkar detta ställe utifrån den regel som gällde bland esséerna, att om någon medlem av sekten genom grova synder blev förskjuten därur, kunde han icke vidare bli upptagen däri. Så blev det för Agardh klart att Hebréerbrevets författare var en till kristendomen omvänd essé, som med sin kristendom sammansmälte esseiska tankar.

När man läser t. ex. det av Hans Kosmala nyligen utgivna stora arbetet Hebräer-Essener-Christen (Leiden 1959), kan man ej undgå att bli slagen av hur många av de i detta arbete framlagda idéerna nära motsvarar vad den svenske biskopen, ehuru på grundval av ett mycket bristfälligt material och delvis mycket bristfälliga tolkningar, hävdade för hundra år sedan.

Kosmalas stora tes är att Hebréerbrevet är författat av en till kristendomen omvänd essé, som skriver till ännu icke kristustroende esséer. Han gör det i syfte att föra dem till tro på Jesus som Messias och uppfyllaren av deras förhoppningar. Han betonar starkt det för Hebréerbrevet egendomliga i bevisföringen, vilken består i en pneumatisk-allegorisk utläggning av Gamla testamentet, vars skrifter och ordningar är lika auktoritativa för hans läsare som för honom själv. Den gamla aronitiska ordningen är genom Jesus ersatt med en ny ordning, enligt vilken Jesus är den rätte översteprästen efter Melkisedeks sätt, en för Hebréerbrevet grundläggande och originell tanke, som ansluter sig till klart esseiska tankegångar. Beträffande stället om den andra bättringens omöjlighet slutligen, uppvisar Kosmala med belägg från dödahavstexterna att denna utsaga grundar sig på ett esseiskt tänkesätt. Det var en grundregel hos esséerna att var och en som med berätt mod överträdde en bestämmelse i torah skulle drivas ut från församlingssamfundet, dit han aldrig mer fick återvända.

Min mening med denna uppsats har givetvis icke varit att deklarerera en egen ståndpunkt i den intrikata frågan om esseismens förhållande till urkristendomen, än mindre att framföra Agardhs idéer som ett aktuellt inlägg i den nu pågående debatten; jag har endast velat draga fram i ljuset en bok, vilken alltför länge varit höljd i glömskans mörker, men som har sin givna plats i svensk lärdoms-historia, och som därtill är ett bevis på hur en genial ande, om också på bristfälliga grunder, kan nå fram till idéer som kanske efter flera mansåldrar förbringas som resultat av vetenskaplig bevisföring. Också om Agardhs tankar rörande esseismen och kristendomen kan Tegnér's ord tillämpas: »Agardh står ett århundrade framför sitt tidevarv.»

BENKT-ERIK BENKTSON

## *Barth och Zinzendorf*

Med det ständigt ökande omfång, som Karl Barth ger sin Kirchliche Dogmatik, och som resulterat i att verket på sistone börjat utkomma icke blott i »halvband» utan även i »kvartsband», har han rikliga tillfällen att taga ställning till olika dogmhistoriska företeelser och gestalter. När det gäller den teologiska utvecklingen efter reformationen, ser han ofta »nyprotestantismen» förbådad och förberedd icke blott av upplysningsteologi och pietism utan även av ortodoxi och i förekommande fall av Luther själv. Också på Zinzendorf kan han lägga samma perspektiv. Så sker, när han hos Zinzendorf finner en av de viktigaste idéhistoriska rötterna till den abstrakta jesuskult, som bl. a. resulterat i P. Wernles och Maurice Goguels jesusböcker. Det är här fråga om en kristologi, som på ett markerat sätt gör Jesu mänskliga natur, hans historiskt-psykologiska uppenbarelse, till föremål för betraktelsen. Bortsett från Erasmus har enligt Barth knappast någon gett så starka impulser till detta betraktelsesätt som Zinzendorf. Dennes förkunnelse med dess egenartade koncentration på Jesu lidande har, den principiellt motsatta inställningen till trots, metodiskt förberett de rationalistiska jesusbilderna i samma århundrade. Såväl den härur framväxande nyprotestantiska tron på »den religiösa Heros Jesu» som den romersk-katolska tillbedjan av Jesu heliga hjärta måste, hävdar Barth, bedömas såsom människoförgudning.

Det är ett undantag, när Barth på det sätt, som skildrats, infogar Zinzendorf i den allmänna utvecklingen från reformation till nyprotestantism. På många ställen i Kirchliche Dogmatik framgår det, att han är benägen att tillskriva Zinzendorf en särställning. I fjärde delen stryker han sålunda påfallande kraftigt under, att han ingalunda vill taga principiellt avstånd från Zinzendorfs blod- och särteologi (Han talar här om Zinzendorf, »von dessen 'Bluttheologie' mich grundsätzlich zu distanzieren ich durchaus nicht im Sinne habe!» K. D. IV, 1, s. 302). Någon närmare motivering för detta ställningstagande ges icke i Kirchliche Dogmatik. Däremot kan framställningen i Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (ss. 111 ff.) belysa hans inställning. Han påpekar här, att brödräfsamlingen ur en synpunkt bör betraktas såsom ett försök att reformera pietismen ut från den lutherska rättfärdiggörelseläran. Det är visserligen icke så lätt att känna igen den paulinskt-reformatoriska tendensen i blod- och särteologien. Denna tendens möter här i den mest sällsamma och fränstötande form.

Det är emellertid fråga om en hänvisning till den Korsfästes korslidande, hans blod och sår, såsom den enda källan till kraft och hjälp för människan och den enda orsaken till hennes salighet i tid och evighet. När just Kristi blod och sår framhävas på ett så påfallande sätt, är risken överhängande, att Kristi försoning uppfattas såsom ett kontinuerligt — på mystiskt-moraliskt sätt tänkt — utgjutande av gudomligt liv i den troendes själ. Talet om sår och blod för tankarna till Kristi lidandes och döds mänskliga förlopp, och ingjutandet av det andliga livet hos den troende riktar på samma sätt uppmärksamheten på de olika psykiska rörelserna och tillstånden i själen. Därvid måste »die Majestät des 'für uns' notwendig zuletzt aufgehen . . . in den (in diesem Fall von Zinzendorf wiederum mit genialem Verständnis gepflegten) Vertraulichkeiten des 'in uns'». <sup>1</sup> På ett sätt var detta naturligtvis meningen, och så långt befinner vi oss just här hos Zinzendorf i det mest genuina 1700-tal. Saken måste dock även ses från en annan sida, och den samtida reaktionen bland »die Weltkinder» visar, att denna sida var tydligt förnimbar i Zinzendorfs »Blut- und Wundentheologie». Denna skulle icke ha väckt den anstöt, som den gjorde, om däri ej — låt vara som ett främmande element — ingått den nämnda paulinska tendensen, som var den verkliga synden mot tidsandan. Tonvikten kunde också i stället för på blodet och såren läggas på Kristus. Blod och sår kunde få hänvisa till hans död såsom den slutgiltiga formen för hans inträde i vår situation, eller såsom Zinzendorf tolkas med omisskännlig barthiansk terminologi: »Blut und Wunden konnten als Blut und Wunden des Herrn gerade den dem Menschen schlechterdings unerreichbaren und nicht nacherlebbaeren Punkt der freien Gnade bezeichnen, die für uns eintritt in der Weise, dass sie seine Gnade, die Gnade Jesu Christi ist und bleibt, in der Weise also, dass zu ihrer Verwirklichung für uns weder einer göttlichen Eingießung noch einer menschlichen Aneignung bedarf, so also, dass sie Gnade für Sünder, dass auch und gerade die Mitteilung des Heiligen Geistes die Anerkennung dieser Sündergnade ist und bleibt.»

I det refererade avsnittet av Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert behandlar Barth i stort sett pietism och herrnhutism som en gemensam strömning. I Kirchliche Dogmatik poängterar han vid åtskilliga tillfällen Zinzendorfs avvikelser från den pietistiska typen. Det heter t. ex., att Zinzendorf i motsats till sin tids pietism insett och — på sitt barocka sätt men sakligt dock riktigt — lärt och praktiserat, att »jag-sången» på ett kristligt legitimt sätt endast kan diktas och sjungas såsom »Kristus-sång» (K. D. IV, 1, s. 845). Zinzendorf har

<sup>1</sup> För Zinzendorfs genialitet talar enligt Barth också, »dass er unter den Bekenntnisschriften der Reformationszeit ausgerechnet dem von dem Strassburger Capito verfassten und also nicht ohne Zusammenhang mit dem Schwärmertum des 16. Jahrhunderts entstandenen Berner Synodus den Vorzug gab».

vidare med en koncentration och en intensitet, som voro högelingen av nöden, gång på gång inskräp, att Jesu Kristi person är den konkreta gestalt, i vilken Guds anspråk möter — Kristus är »den gudomliga lagens substans» — och att lydningen för Gud alltid består i lydning för Kristus. Detta måste Zinzendorf säga icke blott mot den förvärldsligade ortodoxien och mot upplysningen utan också mot den samtida pietismens moraliskt-mystiska tvetydigheter. Därmed förnyar Zinzendorf en icke blott reformatorisk utan även nytestamentlig sanning. »Wenn man sich über allerlei Barock in der Art, in der er es gesagt hat, verwundern kann und wenn man gegen ihn einwenden mag, dass er es, befangen in gewissen lutherischen Vorstellungen, nicht universal genug gesagt hat, so muss es ihm doch hoch angerechnet sein, dass er einer von den Wenigen nicht nur seiner Zeit sondern aller Zeiten gewesen ist, die so bestimmt und laut und eindrucksvoll eben das gesagt haben» (K. D. II, 2, s. 631).

Vid behandlingen av § 61, »Des Menschen Rechtfertigung», frågar Barth på tal om bilden av tron såsom en utsträckt, tom hand: »War es nun eigentlich so sehr befremdlich und schrecklich, wenn ich in meiner Römerbriefeklärung von 1921 den Glauben als einen 'Hohlraum' bezeichnet habe. Muss man ihn nicht auf alle Fälle auch so beschreiben?» I den föregående teologiska traditionen finner Barth stöd för detta icke blott hos Calvin och Luther utan även hos Zinzendorf. Följande vers av denne citeras:

»Hebe an, hebe an, Zion, heb am Elend an,  
An der Armut, an dem Staube, so ist deine Sache gethan.  
Habe gar nichts, aber glaube,  
Dass der Herr, der treue Seelenmann, helfen kann.»

(K. D. IV, 1, s. 701)

Ett påfallande drag i den moderna teologien är enligt Barth »en utpräglad puritanism» i förhållande till begreppen gudskärlek och jesuskärlek, uppfattade såsom kärlek till Gud och Kristus. Denna inställning, som är högsta mode, är en efterverkan av Kants etik och A. Ritschls teologi. Hos Zinzendorf och i romantiken saknades icke mindre tilltalande exempel på osund religiös erotik. När man tagit avstånd från sådant, har man gjort det i ett slags »helig nykterhet». Barth nämner i detta sammanhang Anders Nygrens »grimmigen Kampf für die Agape gegen den Eros».<sup>2</sup> Eftersom Barth, såsom han säger, själv i yngre dagar varit inne på samma linje (»auch meinen Teil zu dieser Sache beigetragen habe»), anser han sig förpliktad att avlägga räkenskap för, hur han numera ser på saken. Att reaktionerna mot en erotiserad jesuskärlek ha ett relativt berätti-

<sup>2</sup> I en följande artikel om Eros och agape hos Karl Barth skall Barths ställningstagande i K. D. till den svenska systematiska teologien behandlas.

gande, är enligt Barth höjt över all diskussion. Polemiken på 20-talet kom dock litet för sent,<sup>3</sup> och dessutom råkade man under undanmanövern från nyprotestantismens Scylla, dess pietistiska mysticism, komma farligt nära dess Charybdis, den nyprotestantiska rationalistiska moralismen. Numera är Barth av den mening, att det är bättre att med Zinzendorf och Novalis säga en smula för mycket om kärleken till Gud än att med Kant, Ritschl, Barths eget Römerbrief av år 1921 och i dagens läge Bultmann i denna sak skapa »eine Zone des Schweigens» (K. D. IV, 2, ss. 901–905). På tal om andra upplagan av Barths romarbrevskommentar kan nämnas, att den enda gång Zinzendorf här förs på tal, är, när Barth avvisar »die die Distanzen verkennende (zinzendorfsch-romantisch-indische) Gottinnigkeit ohne die Furcht des Herrn» (s. 127).

Det intressantaste principuttalandet om Zinzendorfs teologi står att läsa i *Kirchliche Dogmatik*, IV, 1, s. 763, där Barth fastslår, att Zinzendorf i sin predikan, sin diktning och sin dogmatik – i den mån man kan tala om någon dogmatik – är den störste och kanske ende hundraprocentigt äkte *kristocentriker* i nyare tid – »'Christomonist' sagen die Toren!» Det är ingen tillfällighet, menar Barth, att Zinzendorf därjämte förmodligen också är »der erste echte, d. h. ganz von der Sache aus denkende und redende Ökumeniker». Zinzendorfs »profetiska intention» vid grundandet av brödräfsamlingen var att icke spränga konfessionskyrkorna och ersätta dem med en »Superkirche», »sondern sie, in treuen Gliedern verschiedener Sonderkirchen in Freiheit zusammengetreten, unter dem, wunderbarlich genug zu ihrem 'Generalältesten' gewählten Jesus Christus, zunächst exemplarisch mit ihrer nicht verlorengegangenen und faktisch unverlierbaren *Einheit* zu konfrontieren». Icke blott ekumeniken utan även den moderna missionen har för övrigt fått sina viktigaste impulser av Zinzendorf, vars personliga kristendom, identisk med hans kärlek till Jesus Kristus, sammanföll med hans oemotståndliga drift att vara ett vittne om Frälsaren för alla och envar i hela världen (K. D. IV, 3, s. 257).

Såsom av det föregående framgått, har Barths inställning till Zinzendorf under årens lopp förändrats. Man kan icke misstaga sig på äktheten i den starka reaktionen i hans tidigare författarskap mot den plumpa förtroligheten i Zinzendorfs framställning av människans förhållande till Gud, en förtrolighet, som beror på, att den oändliga kvalitativa skillnaden mellan tid och evighet icke upprätthålls. Även senare reserverar sig Barth på denna punkt mot Zinzendorf. I *Die pro-*

<sup>3</sup> »Nur kamen wir mit unserem Protest ein bisschen spät ins Feld, indem die letzte, eigentliche Blütezeit der von uns verpönten Gottes- und Jesusminne ja längst vorüber war, nur noch in Reminiszenzen und Repristinationen weiterlebte, während an lebendigen Mystikern und Pietisten grösseren Formates eigentlich kein merklicher Überfluss vorhanden war, eine akute Gefahr von dieser Seite nicht eben drohte.» K. D. IV, 2, s. 902.

testantische Theologie im 19. Jahrhundert påtalar han exempelvis, såsom vi sett, risken, att det majestätiska »för oss» undermineras av det förtroliga »i oss». Också reservationerna präglas emellertid av en viss – i början motvillig men sedermera allt mera förbehållslös – beundran för Zinzendorf. Uttalandena om denne i Kirchliche Dogmatik andas en allt större förståelse för hans egenartade gestalt. Under de senaste decennierna har det, som Barth reserverar sig mot i Zinzendorfs åskådning, alltmer förvandlats till formella ting: Zinzendorf har ett tidvis barockt *sätt* att utföra sina tankar, *i sak* har han emellertid rätt.

En mycket intressant fråga är den, i vilken mån den känsla av andlig frändskap med Zinzendorf, som mer och mer kommit att sätta sin prägel på Barths inställning, vilar på upptäckten av vissa *inre* likheter i den teologiska strukturen. I *yttre* avseende äro olikheterna mellan Zinzendorfs och Barths författarskap så stora, att de knappast kunde vara större. Barth ifrågasätter ju, om Zinzendorf över huvud kan sägas ha en dogmatik. Själv har Barth tagit till livsuppgift att grundligt utarbета en dogmatik. Zinzendorf har i stället producerat en oerhörd mängd andliga sånger, vilket Barth icke alls ägnat sig åt. Utvärtes sett är det enda, som förenar båda, att deras produktion av teologiska utredningar, resp. religiösa verser kvantitativt sett nästan saknar motstycke. Det förhåller sig nu otvivelaktigt så, att det alla avvikelser till trots i några fundamentala avseenden råder överensstämmelse mellan Zinzendorf och Barth i fråga om den teologiska totalkonceptionen. Trots Barths protester måste man säga, att det ligger en viss sanning i talet om hans och Zinzendorfs *kristomonism*. Det är tre punkter, där de förhållanden, som det nämnda ordet täcker, framträda mycket tydligt. Den första är bestridandet av förekomsten av annan gudsuppenbarelse än uppenbarelsen i Kristus. En konsekvens av Barths kamp mot den naturliga teologien, en kamp, som går såsom en röd tråd genom hela hans författarskap, är, att varje tanke på en naturlig gudskunskap eller allmän uppenbarelse avvisas. Hos Zinzendorf har den naturliga teologiens problem icke såsom hos Barth blivit en teologisk ödesfråga; den förre överensstämmer dock med den senare däri, att inkarnationen uppfattas såsom en nödvändig betingelse för gudskunskap.<sup>4</sup> I sin Geschichte der neuern evangelischen Theologie skriver Hirsch: »Weder von Gott als dem Schöpfer noch von Gott als dem Vater können wir ohne Christus selbst etwas erkennen: der Gekreuzigte ist uns der Schöpfer und der Vater, kein anderer» (II, s. 405). Hirschs ord äro en sammanfattning av Zinzendorfs syn, men det är intressant att konstatera, att de också kunde läsas såsom ett referat av Barths åskådning.

Barth utgår från den oändliga kvalitativa skillnaden mellan Gud och män-

<sup>4</sup> Jfr Gösta Hök, Zinzendorf och kristendomens aveskatologisering, Svensk Teologisk Kvartalskrift 1945, s. 22.

niska, en skillnad, som gör, att alla mänskliga anknytningspunkter för Guds uppenbarelse och Guds nåd måste förnekas. Med denna utgångspunkt blir frågan om människans möjlighet till gudskunskap ett första rangens problem, och teologiens uppgift kommer att omfatta två moment. I första rondan måste alla mänskliga förbindelselinjer mellan tid och evighet nedrivas. I andra rondan måste legitima existensvillkor för den mänskliga gudskunskapen och gudsgemenskapen skapas. I Römerbrief drabbas Zinzendorf av den barthianska teologiens destruktiva funktion. Han befinner sig bryta mot kravet på distans i gudsförhållandet. När Barth sedermera skall positivt utlägga gudskunskapens och gudsgemenskapens natur, kommer han att se på Zinzendorf med nya ögon. Man skulle kunna säga, att Barth upptäcker, att hans eget lösningsförsök, den kristologiskt övervunna distansen, på sätt och vis har en motsvarighet i Zinzendorfs kristocentricitet. Det framgår ingenstädes i Kirchliche Dogmatik, att Barth är medveten om, att han med Zinzendorf delar icke blott *lösningen* av teologiens största problem, sådant det ter sig för honom, utan även den *frågeställning*, som har den nämnda kristomonismen såsom konsekvens. Att det förhåller sig så, torde emellertid vara ofrånkomligt. Också Zinzendorf arbetar nämligen med förutsättningen, att det råder en grundläggande motsättning mellan »der immense Gott und die eingeschränkte Kreatur». Inkarnationen betyder också för honom, att det oändliga avstånd, som skiljer båda åt, blir överbryggat.<sup>5</sup>

Zinzendorf och Barth överensstämmer slutligen även däri, att i bådas teologi lagen får träda tillbaka för evangelium. Detta faktum tager sig olika uttryck i deras tänkande, men resultatet blir hos såväl den ene som den andre, att lagen djupast sett försättes ur kraft. Hos Zinzendorf sker detta så, att lagens tid får upphöra med Kristi död. Kristus måste »das Gesetz, das in Geboten und Regeln bestund, ganz aboliren».<sup>6</sup> Lagen tillhör en tidigare frälsningsekonomi än evangelium, men detta att evangelium »im Lauf der Zeit» kommer efter lagen, innebär ur principiell synpunkt, att evangelium äger företräde framför lagen; denna senare tillhör ju ett övervunnet skede. Barth tänker icke i Zinzendorfs religionshistoriska kategorier<sup>7</sup> utan går s. a. s. direkt på slutresultatet: evangelium måste uppfattas såsom ägande prioritet i förhållande till lagen.<sup>8</sup> En konsekvens av denna evan-

<sup>5</sup> Också i sitt senare författarskap betraktar Barth den naturliga teologien såsom ett försök att se distansen mellan människa och Gud övervunnen på annat sätt än genom Kristus. »Naturlig» betyder »vorbei an Jesus Christus». »Der Gegensatz zu diesem 'Natürlichen' ist nicht in erster Linie der Begriff des 'Offenbarten', sondern der Begriff der in Jesus Christus einmalig und definitiv *erhobenen*, einmalig und definitiv an die Seite Gottes und in die Gemeinschaft mit ihm versetzten menschlichen Natur.» K. D. IV, 2, s. 112.

<sup>6</sup> Jfr Gösta Hök, Zinzendorfs Begriff der Religion, s. 201.

<sup>7</sup> Deut. 6: 4 tolkas av Barth så, att budet endast gäller det sanna Israel. K. D. I, 2, s. 419.

<sup>8</sup> Jfr Benktson, Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth, ss. 253 ff.

geliets »Priorität vor dem Gesetz» är, att kärleksbudet icke i första hand betraktas såsom lag utan såsom evangelium. Frälsaren vill icke, säger Zinzendorf, »fatiguera» sina kära barn med nya bud. Budet om kärlek till nästan är, skriver Barth, »Evangelium und dann und als solches Gesetz».<sup>9</sup> Det är intressant att se, att rangordningen evangelium – lag, som hos Zinzendorf men icke hos Barth grundas på tanken på lagens tidsligt begränsade giltighet, tidigt möter motstånd från den lutherska ortodoxiens sida. När det sålunda i en svensk herrnhutisk predikan<sup>10</sup> heter, att »lagen är . . . näst Jesu kärlek, för ett Guds barn den hugneligaste och käraste lära Gud befäller», frågar den av Stockholms konsistorium förordnade censorn, hovpredikanten Abraham Pettersson bl. a., »om lagen är et kärlekslöst ord af Guds mun», och »med hwad skäl et Guds barn får älska Evangelium mer än lagen».<sup>11</sup> Vad som här i den rena lärans namn bekämpas, är samma tendens, som sedermera möter i barthianismen, att nämligen kasta om »die traditionelle Reihenfolge 'Gesetz und Evangelium'».<sup>12</sup> Med den i både herrnhutisk och barthiansk teologi förefintliga böjelsen att till förmån för en mera »evangelisk» inställning taga avstånd från Luthers uppfattning, att nästan förkroppsligar *lagen*, sammanhänger tendensen att bland den hjälpbehövande medmänniskans behov skjuta hennes *andliga* väl i förgrunden. I den anförda predikan heter det, att en kristen måste »föرنämligast förbarma sig över sin nästatts andliga nödtorfter». Att ge den nödstälde, vad han »betarfwar till sin lekamliga wälmåga, är wäl i sig sjelft godt och af Gud befaldt; men i Herrens wingård är det icke något tillräckligt kärleksverk».<sup>13</sup> Med detta uttalande kan jämföras Barths ord, att den kristnes uppgift i förhållande till nästan icke är att under lagens tryck fråga efter hennes timliga behov; hans »Liebespflicht» är »Zeugnispflicht»: »Den Nächsten lieben heisst also schlicht und einfach: dem Nächsten ein Zeuge Jesu Christi werden».<sup>14</sup>

De antydda beröringspunkterna mellan Zinzendorfs och Barths teologi äro tillräckligt betydelsefulla för att det skall kunna sägas, att Zinzendorf i väsentliga avseenden är en prototyp för Barth. Detta får icke förstås så, att Barth

<sup>9</sup> K. D. I, 2, s. 472.

<sup>10</sup> Den onstridda predikan av Rutström på Septuagesima 1756 om Guds godhet och stränghet, tryckt i Predikningar och Satser af Dokt. Anders Carl Rutström, för hwilka han blef anklagad, afsatt och landsförwist, Stockholm 1875, ss. 43–90.

<sup>11</sup> Anmärkningar öfwer den af Kyrkoherden Herr Doctor Anders Carl Rutström till censure inlemnade predikan om Guds godhet och stränghet. Stockholms konsistorii acta 1763 nr 25.

<sup>12</sup> Barth, Evangelium und Gesetz, s. 3.

<sup>13</sup> Rutström a. a. s. 61.

<sup>14</sup> K. D. I, 2, s. 487. Jfr Benny Benktson, Lagens ämbete, ss. 105 och 124. I K. D. IV, 2, ss. 920 ff. utvecklar Barth samma tema: »Der Nächste ist mir Zeuge. Ich bin es aber auch ihm.»

arbetat med Zinzendorf såsom förebild; sambandet är icke genetiskt utan typologiskt. Barths teologiska typ har stora strukturella likheter med Zinzendorfs.<sup>15</sup>

De förut behandlade betydelsefulla principiella överensstämmelserna mellan Barth och Zinzendorf visa under alla förhållanden, att saken icke ligger så enkelt till, att det går att betrakta den ene men icke den andre såsom en »respektabel kristelig teolog». De nämnda överensstämmelserna kasta ett egendomligt ljus över det slags teologisk verksamhet, som ständigt hos andra forskare ifrågasätter bibeltroheten och efterlyser anslutningen till bekännelseskrifterna samt härunder träget opererar med stereotypierna »bekännelseetrogen» – »icke bekännelseetrogen». Sådant är desto beklagligare, som det alltid sker på bekostnad av förutsättningslös teologisk analys, som ensam kan skapa respekt för teologien såsom vetenskap.

<sup>15</sup> Med de påvisade principiella likheterna mellan Zinzendorfs och Barths teologi må jämföras en artikelserie i Luthersk Kirketidende år 1949 av Olav Valen-Sendstad med rubriken »Zinzendorf och Karl Barth i ny svensk teologi», där förf. opponerar sig emot att Høk i »Zinzendorfs Begriff der Religion» delvis ställer Zinzendorf utanför den rent lutherska traditionen, och att jag i »Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth» framställer Barth såsom en »respektabel kristelig teolog!» Valen-Sendstad ser inga som helst beröringspunkter mellan Zinzendorf och Barth; det står för honom från början klart, att Zinzendorf – men icke Barth – är en »respektabel kristelig», d. v. s. bibeltrogen teolog.

## TEOLOGISK LITTERATUR

*Evangelium nach Thomas. Koptischer Text herausgegeben und übersetzt von A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till und Yassah 'Abd al Masih. VII + 62 sid. E. J. Brill, Leiden 1959. Pris 8 guilders.*

1940-talet är berömt för två sensationella handskriftsfynd: Qumran-fyndet från Palestina och en fornkristen boksamling, funnen i närheten av byn Nag-Hammadi (fortidens Chenoboskion) i övre Egypten. Den senare utgjordes av tretton papyrushandskrifter i bokform (alltså icke rullar), innehållande nära ett femtiotal skrifter på koptiska, av vilka endast ett fåtal tidigare varit kända. Boksamlingen förvaras nu i det koptiska museet i Kairo. En av volymerna har dock genom köp kommit till Västerlandet och har till sist hamnat i en vetenskaplig institution i Zürich.

Zürich-handskriften, som numera går under namnet Codex Jung, innehåller en skrift med gnostiska läror, *Evangelium veritatis*, och utgavs 1956. Om den kan man läsa i en recension av den danske koptologen S. Giversens arbete över denna skrift i Sv. Teol. Kvartalskrift 35, 1959, sid. 259 ff. *Tomasevangeliet*, på vilket vi här ville fästa uppmärksamheten, har nyligen utgivits såsom resultat av ett grupp-arbete, vari icke mindre än fem specialister varit engagerade. Man läser här den koptiska texten på den ena och en tysk översättning på den motstående sidan. I slutet finner man en förteckning på nytestamentliga paralleller, speciellt sådana från de fyra evangelierna.

I motsats till *Evangelium veritatis*, som närmast är en teologisk traktat, har *Tomasevangeliet* karaktären av en verklig evangelieskrift, i det att det låter Jesus

uppträda talande till sina lärjungar. Något egentligt berättelsestoff finner man dock ej. Man kan snarast säga att skriften innehåller en logiasamling med 114 olika utsagor. De inledes i de flesta fall helt enkelt med »Jesus sade»; ibland kommer Jesusordet som svar på ett yttrande av lärjungarna.

Ser man nu närmare på dessa utsagor, finner man några som är traderade bland andra agrapha i den fornkristna litteraturen. Man återfinner här t. ex. ordet: »Den som är nära mig är nära elden.» Likaså detta: »Klyven ett stycke trä, och jag är där. Lyft upp stenen, och I skolen finna mig där.» En mängd Jesusord är hämtade från de kanoniska evangelierna; bland dem märkes ett ganska stort antal av Jesu liknelser. Av speciellt intresse är sådana ord som finns i våra evangelier, men här förändrats så, att de fått en tydligt gnostisk prägel. Jesu ord om elden som han tänt på jorden t. ex. får här en vändning, så att det kommer att syfta på den eskatologiska världsbranden, som Jesus begynt att tända. Frågan till lärjungarna vad de tänkte om Mästaren besvaras av Petrus så: »Du liknar en rättfärdig ängel»; av Mattias: »Du liknar en vis vishetslärare»; av Tomas: »Jag kan icke få över mina läppar att säga dig vad du liknar.» Ordet om att man måste bli som barn för att komma in i Guds rike får en lång utläggning i gnostisk anda: »Om I gören de två till ett, och om I gören det inre som det yttre och det yttre som det inre och det övre som det undre, och om I gören det manliga och det kvinnliga till ett enda osv., skolen I ingå i riket.»

Rent gnostiskt klingar inledningen till *Tomasevangeliet*: »Dessa äro de hemliga

ord som den levande Jesus yttrade och Didymus Judas Tomas skrev upp. Och han sade: 'Den som finner förklaringen till dessa ord, han skall icke smaka döden.'» Det framgår här att Tomasevangeliet vill betraktas som en mysterieskrift, vars innehåll den Uppståndne uppenbarade för sina lärjungar. Den som förstår att rätt tyda dess hemligheter, han har den rätta gnosis, vilken skänker frälsning och evigt liv. Klart gnostiskt är ock innehållet i det avslutande stycket. Simon Petrus sade efter uppståndelsen till sina medlärjungar: »Maria måste gå bort ifrån oss, ty kvinnor är icke värdiga det eviga livet.» Jesus sade: »Se, jag skall leda henne, så att jag kan göra henne till man, för att hon skall bliva en levande ande, som liknar eder, I män. Ty varje kvinna, om hon göres till man, får ingå i himmelriket.»

Man kan fråga sig om Tomasevangeliet har bevarat några ursprungliga och äkta Jesusord, som icke fått någon plats i våra kanoniska evangelier. Här kan man endast tala om möjligheter, icke om bevisbara fakta. Ordet »den som är nära mig är nära elden» kan naturligtvis vara ett äkta Jesusord. Detsamma gäller några av Tomasevangeliets många liknelser, t. ex. den som handlar om den kloke fiskaren, som kastar sitt nät i havet och drar upp en stor hop små fiskar, men bland dem en stor och god fisk; han kastar bort alla småfiskarna och behåller den stora fisken. Här är en variant till liknelserna om skatten och pärlan. Eller man kan tänka på liknelsen om kvinnan som bär mjöl i ett lerkrus, lerkruset går sönder och mjölet rinner ut på vägen utan att hon märker det; när hon kommer hem, finner hon att kruset är tomt. Detta är en god parallell till liknelsen om de tio jungfrurna.

Det är en heder för skandinavisk vetenskap att Tomasevangeliet har blivit föremål för forskning både i Sverige och Dan-

mark. I Uppsala har egyptologen professor T. Säve-Söderbergh på grundvalen av fotografiska kopior av den koptiska texten behandlat vårt evangelium i sina seminarieövningar. Resultatet föreligger i en svensk översättning tryckt i supplementhäftet till Svensk exegetisk årsbok XXIV (Symbolae biblicae Upsalienses 16, 1959). Den danske koptologen S. Giversen har på G. E. C. Gads förlag i Köpenhamn utgivit en översättning på danska med kommentar. Den intresserade kan ytterligare hänvisas till H.-Ch. Puechs behandling av Tomasevangeliet i den av W. Schneemelcher utgivna senaste upplagan av Henneckes Neutestamentliche Apokryphen, I (1959), där man också finner ett florilegium av Jesuslogierna i tysk version. Utgivarna av denna bok som här anmäls lovar oss inom en ej alltför avlägsen framtid ett långt mer omfattande arbete över Tomasevangeliet, vilket bl. a. skall komma att innehålla en rikhaltig kommentar. Vi motser med spänning detta arbete. Vad som här har blivit sagt med anledning av den nu från trycket utkomna *editio princeps* må betraktas som preliminärt. Vi hoppas få återkomma.

JOH. LINDBLOM

GERHARD STRAUSS: *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin. Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik. No. 1. 159 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. Pris DM 12:—.*

Strauss' studie över Augustinus' hermeneutik utgör det första bandet i en mycket lovande serie, vars betydelse knappt behöver betonas i en tid, då man definierat kyrkohistorien såsom »Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift» (G. Ebeling, Tübingen 1947). Förf:s tes — om man så får förenkla saken — är, att Augustinus ser Skriften såsom ett i metafysisk mening

provisoriskt hjälpmedel till själens fortskridande från mundus sensibilis till mundus intelligibilis, och att en stor del av Augustinus' hermeneutik kan förklaras utifrån detta. Så utgår han också i första kapitlet från spänningen mellan dessa båda världar och från den roll, som fides (inordnad under »vetandets» ideal, s. 24 ff.) och autoritas spela under vägen. I synnerhet kampen mot manikeismen har skärpt Augustinus' blick för betydelsen av autoritas. Här liksom överallt låter förf. A. själv komma till tals, belyser också mera abstrakta tankegångar med konkreta exempel ur A:s skrifter.

Om alltså Gud genom autoritas leder själen på vägen till mundus intelligibilis, så motsvarar Skriften noggrant denna autoritas (s. 40). Den måste mottagas i tro, men tron uttömmar varken dess innehåll eller dess mål. Det dubbla kärleksbudet (förf. ger s. 32 ff. en intressant analys av olika betydelse av formeln »tro och kärlek») blir Skriftens summa, dess mål — Skriften leder ju dit där kärleken är — och så dess högsta tolkningsregel.

Kap. 2 är mera att uppfatta som en parentes (Kanon, inspiration, trosregel). A. utgår här från Skriftens absoluta sanning, såsom hans berömda kontrovers med Hieronymus rörande Gal. 2, 11 visar. Ej heller Hieronymus tvivlar på Skriftens sanning, men man ser »die schärfer profilierte Auffassung Augustins von dem metaphysisch-erkenntnistheoretischen Zusammenhang zwischen der summa veritas und dem Weg, der allein sicher zu ihr führen kann» (s. 47). Kanon beror hos A. på Skriften själv: denna bekräftar själv sitt vittnesmål, t. ex. i profetiornas uppfyllelse; men detta sker i kyrkan, som därför också i sanning kan bekräfta Skriften. Vid denna bekräftelse spelar också den uppenbart synliga kyrkliga successionen en roll: apokryfer är alltid av dunkelt ursprung. Också betydelsen av de stora

kyrkorna skulle uppfattas så och icke såsom gällde det en statistisk majoritet (s. 53).

I fråga om inspirationsläran kommer förf. in på A:s försök i *De civitate Dei* att se gudsordets nedtecknande i skrift såsom en parallell till inkarnationen: A. vet visserligen om skillnader inom Skriften (s. 56), men den är dock såsom helhet Guds ord och motsäger sig icke. Detta går så långt, att LXX och den massoretiska texten bilda en av Gud velad dubbelgestaltning av G. T. Vad slutligen exe-gesens inriktning efter trosregeln beträffar, ser förf. däri en motsvarighet till överensstämmelsen mellan utläggning och förnuft: »Autoritas und ratio sind zwei Hilfsmittel auf ein und demselben Weg» (s. 67).

Nästa kapitel ansluter sig nära till H.-I. Marrou (*S. Augustin et la fin de la culture antique*): A. är beroende av de då gängse tolkningsreglerna. Men, frågar förf., varför använder A. så föga dessa regler (att med vetenskapliga medel finna författarens tankar i texten)? Hans svar koncentrerar sig till två begrepp: »Signum translatum» (s. 80 ff.) föreligger t. ex. när saken varpå ett signum (en text) hänvisar å sin sida utgör signum för en annan bakomliggande sak. Här räcker det ej med bokstavsexeges; medelst »figuralexeges» kan man, tack vare den mellan »sakerna» rådande similitudo, nå fram till den slutliga »saken». »Signum ambiguum» (s. 89 ff.) föreligger, där signum och res äro inkongruenta med varandra. Även detta erfordrar figurlig utläggning, varvid caritas är den viktigaste tolkningsregeln. Det av A. mycket diskuterade problemet om patriarkernas månggifte förtydligar detta (s. 93 ff.). Förf. ser här det retoriska arvet förbundet med A:s spekulation. Han ger en översikt över det förstnämnda och försöker fastställa, hur mycket därav som ingått i A:s exeges. Särskilt i andra delen

av *De doctrina christiana* skulle det retoriska elementet vara starkt: Gud har komponerat Skriften efter retoriska regler och så t. ex. i G. T. och N. T. givit olika signa för samma res.

Tanken på Skriftens retoriska komposition använder förf. i det fjärde — och enl. rec:s mening bästa — kapitlet i det att han analyserar de retoriska former, som äro nödvändiga till Bibelns förståelse. Vid sidan av allmänna finns det också för Bibeln egenartade sådana (s. 113 ff.). Men vad har då Skriftens obscuritas för funktion vid sidan om den retoriska klarheten? A. ger många delvis apologetiska förklaringar därtill, däribland den även av Marrou behandlade gudomliga pedagogin, som skall möjliggöra för oss ett framsteg i förståelse (s. 118 ff.). Till detta sammanhang hör möjligheten att ett skriftställe har flera betydelser. Finns det hos A. en fler- resp. en fyrfaldig skriftmening efter alexandriskt mönster? Förf. besvarar detta med en hänvisning till A:s' språkfilosofi: Allt eftersom saken det rör sig om hör mera till den sensibla eller mera till den intelligibla världen, uttryckes den i texten mera eller mindre adekvat, och är därför mindre eller mera att tolka figurligt. (Förf. anför därtill, s. 127, *De doctrina christiana* III, 5, 9 och 10, 14. Men har han ej överinterpreterat dessa ställen?) Det skulle alltså icke, som man tidigare ofta menade, hos A. finnas en flerfaldig *sensus literalis* (s. 144) utan blott *en* sådan, vilken vi alltefter sakens beskaffenhet måste överskrida i riktning mot den figurliga meningen. Också här borde man ej förgäta Skriftens tidsbegränsade art: Exegesen skall alltid syfta hän emot den situation, vari den liksom Skriften själv blir överflödigt (s. 147).

I slutkapitlet beskriver förf. A:s' skriftbevis såsom »eine Vergewisserung . . . über die Richtigkeit rational gewonnener Erkenntnisse» (s. 151) — ett omdöme, som

han baserar på A:s förbindelse mellan teologisk kunskap och läran om memoria. Men vad betyder förf:s eget ideal, mot vilket han kontrasterar A.: »... im Schriftbeweis eine Selbstdarstellung des biblischen Zeugnisses zu ermöglichen» (s. 152)? Rec. kan ej heller dela förf:s förvåning över att man hos A. — blott hos A.? — ej kan skilja skarpt mellan skriftutläggning och skriftbevis (s. 149).

Ännu några andra kritiska anmärkningar må tillätas rec., ty trots det fina kapitlet om retoriken har boken ej helt kunnat övertyga honom. Framför allt synes honom inordnandet i ett kunskapsteoretiskt schema icke så oproblemiskt som förf. vill ha det. Så har t. ex. Hendrixx (i *Augustinus Magister*, Paris 1954, s. 585 ff.) understrukt betydelsen av uppståndelsen och det eviga livet hos A. och varnat för ett ensidigt överskattande av det platoniska elementet. Förf. hade åtminstone bort taga ställning till sådana omdömen. Och hur vore det, om Skriftens tidsbegränsade karaktär (förf. betonar s. 41 f. och 152 f. uttrycket »nondum») vore att förstå eskatologiskt och icke blott metafysiskt? Vidare fattas beträffande inspirationsläran varje behandling av inspirationens förlopp. Dock hade just här en hänvisning till de »platoniska» föreställningarna om visionen och om det oskapade ljuset varit på sin plats; så t. ex. *De civitate Dei* XI, 3: *de invisibilibus quae a nostro sensu interiore remota sunt, his nos oportet credere, qui haec in illo incorporeo lumine disposita didicerunt vel manentia contuentur*; jfr även Kelly, *Early Christian Doctrines*, 1958, s. 64. Kanske kan man ej heller så snabbt som hos förf. göra upp räkningen med den flerfaldiga *sensus literalis* hos A.; just hans citat ur *Sermo* 89 (s. 141) och den på annat ställe anförda texten *Confessiones* XIII, 24 synes tala för en sådan. Slutligen kan man beträffande kärleken som Skriftens summa

och nyckel säga, att *De doctrina christiana* I, 34 och 44 utsäger detta också om »tro, hopp och kärlek» samt *Confessiones* VII, 21 om den paulinska nådesläran.

Några ställen i boken undandrar sig förståelsen, åtminstone vid första läsningen; så är det t. ex. s. 90 (»Ihr Substrat . . . Sie qualifiziert . . .») icke klart, vad satserna syfta på. Även de första fyra satserna s. 29 ropa på åtminstone en stilistisk korrektur. Tryckfel finnas: s. 25, rad 5, s. 75, rad 10, s. 112, anm. 13, rad 5. För en svensk läsare är det påfallande, att Hultgren, *Le commandement d'amour* saknas i litteraturförteckningen, trots att kärleksbegreppet tillmätas så stor betydelse. Avsnittet över (mest äldre) bibliografier kunde kompletteras med *Sciaccas Bibliographische Einführung* (Bern 1948). Emellertid är just på detta område till slut varje klagomål oberättigat med tanke på den allt högre stigande floden av Augustinus-litteratur, och förf. är i stället att gratulera till sina rika kunskaper i de primära och sekundära källorna.

PETER FRÄNKEL

HANSJÖRG SICK: *Melanchthon als Ausleger des alten Testaments. Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik. No. 2. 156 sid. J. C. B. Mohr, Tübingen 1959. Pris DM 15: 60.*

Till skillnad från det första arbetet i denna serie försöker förf. icke att förklara Melanchthons hermeneutik såsom funktion av en teologisk eller filosofisk förutsättning, utan fastmer undersöker han var för sig den unge Melanchthons hermeneutik, de senare förändringarna, liksom också två huvudpunkter i den fullt utbildade hermeneutiken, nämligen retoriken (och dialektiken) samt kyrkan »als Ort der Vergegenwärtigung des Wortes Gottes». Om denna uppbyggnad gör rättvisa åt den melanchthonska teologins komplexa

karaktär, så föranleder den oss också att inledningsvis företa en kort genomgång av boken.

Den tidiga perioden i M:s hermeneutik framställer förf. efter Genesiskommentaren 1523 och den i CR obefintliga bearbetningen av Salomos ordspråk 1525. Melanchthon läser GT i Romarbrevets perspektiv (s. 8); han använder alltså schemat lag-evangelium. I det sammanhanget avser utläggningen att besvara frågan om rättfärdiggörelsen, icke att lösa vetenskapliga problem. »Es gibt auch im AT Gerechte nur als gerichtete und gerechtfertigte Sünder» (s. 11). Detta betyder tillika en kristocentrisk utläggning, som t. ex. M:s uppfattning av Guds vila på sjunde dagen visar (s. 13). Det synes rec., att M:s utläggning av protevangeliet ännu bättre visar detta, ehuru förf. något snabbare går förbi denna punkt (s. 15). Så mycket större uppmärksamhet ägnar han åt korsteologin: Salomos ordspråk innehålla för M. Guds vishet fördold i dårskapens form; de visa omöjligheten av en självtillämpad frälsning och predika så Kristus (s. 15–18). Utifrån dessa förutsättningar blir det för M. konsekvent att förändra det sedan Origenes vanliga utläggningsschemat »corporalia – spiritualia» (resp. »spiritus – litera»). I stället för att vara en regel för allegorin betyder detta för M. en användning av texten på olika livsområden (s. 20). Mycket belysande är här förf:s förklaring, att allegorin i sista hand är en metod för att få fram en större meningsrikedom ur texten; en exeget, som använder den reformatoriska regeln »lag-evangelium» kan uppnå detta även utan allegori, har alltså redan på förhand ett ringare intresse här för. Schemat »corporalia – spiritualia» blir också underordnat Kristus-uppenbarelse, ty denna och icke ett exegetiskt godtycke, visar, att skapelsen kan helt förstås endast utifrån Kristustron. Förf.

ser häri förklaringen till att M. aldrig arbetar med den även hos Erasmus så viktiga fyrfaldiga skriftutläggningen. Och än mer: betydelsen av den enkla meningen i GT visar, att t. o. m. det förändrade origenistiska schemat är »ein Zeichen der Übergangssituation» (s. 25); ty den »andliga» förståelsen av lagen är ju redan här den bokstavliga betydelsen av lagen såsom dödande kontrapunkt till evangeliet.

Det följande kapitlet om förändringarna efter 1525 (s. 31–41) vilja vi ytterligare något gå in på. Det behandlar: a) överbryggandet av antitesen förnuft-uppenbarelse genom förbindelsen mellan naturlig och uppenbarad lag; b) uppgivandet av predestinationen; c) korsteologins tillbakaträdande; d) ansatser till en naturlig teologi, möjliggjord genom att de båda lagarna överkorsa varandra (jfr a), så att lagen delvis berövas sin uppenbarelseskaraktär; e) framträdandet av tertius usus legis.

I andra delen går förf. ut ifrån att den av humanismen fordrade vetenskapliga utläggningsmetoden — såsom Erasmus' exempel visar — icke automatiskt utmönstrar allegorin. Detta gör den först hos Melanchthon i samband med den reformatoriska insikten, att Gudsordets bokstavsform motsvarar Gudssonens inkarnation (s. 45). Men i denna teologiska ram använder M. såsom vetenskapligt hjälpmedel framför allt loci-metoden. Den skall möjliggöra utsagornas inordnande i deras sammanhang (t. ex. Ps. 110; s. 47). Loci bilda också den ur stoffet självt hämtade förutsättning, varmed exegeten går till texten (s. 50 f.). Då nu loci hänvisa till frälsningsfakta, verka de vid utläggningen såtillvida »regulativt», som de bestämmer vad det i sista hand rör sig om; t. ex. i M:s utläggning av 2 Sam. 11 ff. (Davids äktenskapsbrott) är det boten som främst avses, icke förhållningsregler.

Slutligen tjäna loci att framhålla de båda testamentenas enhet, redan av den anledningen att de fungera vid utläggningen av bådadera. Här hade rec. önskat sig en hänvisning till M:s för vår känsla så enformiga historiebild. I hans historieskeende »sker» ju ingenting. Gud och Satan kämpa sedan gammalt, lag och evangelium, kyrka och stat, allt blir sig alltid likt. Kristus är historiens centrum, men sedan Adam, icke sedan Pontius Pilatus. Förf. beskriver själv M:s svårigheter att avvinna GT en egen från NT olikartad mening (s. 57 f. och jfr s. 88 ff. om den gtl. kyrkohistorien).

Efter loci-metoden beskriver förf. M:s bruk av logiska slutledningar, t. ex. (s. 61) i fråga om Jes. 53: Då Messias skall dö och härska, måste han också uppstå. Logiken tjänar också den praktiska användningen av bibliska berättelser, men framför allt stämkandet av tron, ty den gör det inre sammanhanget i uppenbarelsen klart. Förf. ser här faran, att logiken härskar i stället för att tjäna; M. skulle emellertid icke ha dukat under för denna fara (s. 65).

Ett högintressant och genom andra Melanchthon-forskningar (t. ex. Breen i Church History 1947 och Archiv f. Ref.-gesch. 1952 — f. ö. ej av förf. utnyttjade) aktualiserat kapitel ägnar förf. åt retorikens lagar. Dessa äro för M. eviga, gudomliga lagar, efter vilka också den bibliska uppenbarelsen är komponerad (s. 78). Vad som senare ännu finnes kvar av allegorisering hos M., t. ex. vid utläggningen av Salomos ordspråk, hör också med inom denna ram. Självt kallar M. även exempelydningar (t. ex. Nebukadnessars idololatri såsom exempel på alla människors gudlöshet) allegori. Där han i egentlig mening allegoriserar över personer eller begrepp i G. T. (s. 76) ser han detta snarare som homiletisk konst än som exeget. Betydelsefullt är också att M:s exeget under inflytande av retoriken verkligen

utvecklat sig från kommenteringen vers för vers till en utläggning av sammanhängande stycken (s. 79 f.)

Vi övergå nu till temat »kyrkan». Denna är definierad också i G. T. alltifrån prot-evangeliet (t. ex. s. 85 f. M:s uppfattning om Gudsnamnet). Den gammaltestamentliga kyrkohistorien finns där för att övertyga oss om löftet; det gäller också om det sedan Kristus avskaffade israelitiska statsväsendet. Detta ägnar förf. stort intresse. Det har för M. blott syftet att garantera kyrkans väl, liksom varje annan stat. G. T. är alltså en alltid giltig furstepredikan (s. 92 ff., särsk. 94).

I de följande avsnitten om ämbete och kult i G. T. utvecklar förf., att M. också här blott känner »ministerium Evangelii». Ehuru de gammaltestamentliga prästerna med sina offer — till skillnad från de hedniska — kunna åberopa sig på en särskild gudomlig instiftelse, bilda de egentligen en oavbruten kedja av evangeliepredikanter (s. 103). Detsamma gäller om profeterna, som dessutom äro reformatorer och så i sista hand föregångare till apostlarna och till 1500-talets reformatorer. Det gammaltestamentliga offret åter har en alldeles bestämd relation till Kristi offer (s. 116 f.) och är verksamt blott i tron på detta, d. v. s. såsom tecken. I ett särskilt avsnitt undersöker förf. M:s bruk av ordet »signum» för de gammaltestamentliga »sakramenten» (s. 121 ff.). Först förstod han därunder — liksom Luther — utomordentliga händelser, senare snarare de gammaltestamentliga riterna. Detta möjliggör för honom en typologisk utläggning av den gammaltestamentliga kulten, dock utan återvändande till de medeltida metoderna.

De gammaltestamentliga institutionernas Kristusrelation gäller också för den gammaltestamentliga kyrkan överhuvud. Den är väsentligen kyrka under korset, som döljer Guds närvaro. Så är också

Israels lidande en bekännelse till Kristus och en trosövning (s. 124 ff.). Denna uppfattning bestämmer exegesen av psalmerna, som förf. mycket intressant (s. 127, Ps. 18) exemplifierar. M. överför t. ex. Davids lidande på Kristus som kyrkans överhuvud; hänvisningen till Kristus och till rättfärdiggörelsen verka här starkare än formella exegetiska regler. »Die Kirche als Leib Christi, das ist für M. der hermeneutische Schlüssel für seine Psalmenauslegung. Damit umfasst er die historisch-grammatische und zugleich die geistliche Auslegung in Einem» (s. 131). Den följande exkursen om M:s förhållande till fäderna och Luther komma vi senare tillbaka till. Förf. betonar sedan på nytt den bedjande kyrkan under korset såsom orten för den rätta skrifttolkningen (s. 142). Boken slutar med en exkurs över textkritiken och en hänvisning till Melanchthonarvet hos Flacius.

Redan av denna korta analys torde framgå, hur mycket nytt förf. har arbetat fram och gjort tillgängligt för den moderne läsaren. Vi ha till ett särskilt omnämnande sparat M:s förhållande till samtida och andra, vilket förf. ofta diskuterar. Som kontrast till M. ser han Erasmus: Där M. bedömer Salomos ordspråk som korsteologi, tänker Erasmus på förborgade visheter (s. 16). För Erasmus tjänar filologin till att förstå den fyrfaldiga, för M. till att förstå den enkla skriftmeningen (s. 25). Det gemensamma betonet av skriftprincipen leder Erasmus till etiken, medan M. transponerar mästarens filologiska synpunkter till reformatoriska sådana (s. 44 f., jfr även s. 51 ff. om loci-metoden). Så är det heller icke Erasmus så mycket som Luther som är M:s lärare vid den »retoriska» psalmutläggningen (s. 80).

De båda wittenbergarna ser förf. såsom varandra mycket närstående, så t. ex. vid schemat »corporalia — spiritualia» och i

fråga om bortläggandet av allegorin (s. 28 f.). Sammanfattande (s. 140) kontrasterar förf. reformatorerna mot Erasmus' återupplivande av den äkta augustinska exegetiska traditionen. Själva ha de böjt om denna tradition genom en högre uppskattning av den bokstavliga meningen, genom att sätta syndaförlåtelsen i centrum och — särskilt i fråga om psalmerna — genom det hermeneutiska betonandet av kyrkan som Kristi kropp. Intressant är det nära sammanhanget mellan M:s Genesiskommentar och Luthers Scholia till Genesis 15:19–21 (s. 29 ff.). Vad den kvardröjande allegorin beträffar, kunde förf. (s. 76) till M:s utläggning av Dom. 15, 15 ha kunnat anmärka, att den härstammar från Luther (se R. Hermann, *Die Gestalt Simsons bei Luther*, Berlin 1952). Å andra sidan torde den likartade historieuppfattningen (s. 90) gå tillbaka på M., vars historiska arbeten Luther flitigt har utnyttjat. Så mycket mer förvånansvärt är det, att förf. icke använt varken den för M:s uppfattning om den gammaltestamentliga historien så viktiga Carions krönika eller sekundärlitteraturen därtill. Förf. har emellertid tillika ett fint öga för den ofta så olikartade belysning, i vilken de båda wittenbergarna arbetade. Så är t. ex. M:s bristande förståelse för det gammaltestamentliga lagförbundets egenart större än Luthers (s. 120). Till skillnad från den senare har M. — der »Simplifikator» — ej heller något intresse för bibelkritik (s. 146 f.). Vidare: »... was bei Luther weitgehend in der tatsächlichen Auslegung geschieht, findet sich bei (Melanchthon) zugleich auch systematisch zusammengestellt und besprochen ...» (s. 150). Det sista ordet i denna sats, som här avser retoriken, torde därvid ej vara det oviktigaste.

Ett särskilt avsnitt (s. 131 ff.) ägnar förf. åt det fornkyrkliga, särskilt det augustinska arvet hos M. Denne har åter

och åter rådfrågat fäderna (s. 133), men en noggrann jämförelse mellan hans psalmutläggning och den augustinska visar också hur han bearbetat den senare för sina syften. Man kunde sammanfatta förf:s omdöme så, att den kristocentriska utläggningen hos Augustinus huvudsakligen tjänar Kristus-betraktelsen, hos M. huvudsakligen samvetets tröst.

Slutligen skulle rec. vilja ställa två frågor: Har icke förf. i fråga om »förändringarna efter 1525» (varför endast efter 1525 för övrigt?) blott gjort koncessioner åt modet, som föreskriver att något sådant måste förekomma i varje Melanchthon-bok? Vi tror att det är så, ty 1) förf. gör intet bruk t. ex. av M:s otvivelaktiga uppgivande av predestinationen, vilket han varken förbinder med hermeneutiken eller senare omnämner — det hör ju ej heller hit; 2) förf. korrigerar sig själv t. ex. s. 124 ff. i fråga om korsteologiens stora roll i M:s senare hermeneutik, vilken vore oförenlig med antagandet, att korsteologin senare skulle ha trätt tillbaka (vilket ej heller kan beläggas); jfr s. 34 samt Propositiones de Poenitentia 1556, CR 12, 634; 3) Om det stämde, att M. försvagat lagens uppenbarelseskaraktär, måste hans otvivelaktigt ringa förståelse för det gammaltestamentliga lagförbundets egenart återfinnas först senare hos honom. Man läse emellertid Jonas' akademiska Festtal 1521, där Adam är den förste av de gammaltestamentliga »doktorerna», som lära en helt och hållet »evangelisk» teologi (CR 1, 44), medan dekalogen jämte konsterna och vetenskaperna hör till de »filosofiska», d. v. s. vetenskapliga förutsättningarna, som behövas för att vi liksom Adam, Abel, Noah och Sem skola höra evangelium och kunna undkomma Satan (col. 48). Man läse också vad som redan i första versionen av Loci (CR 21, 116 ss.) säges om den hos oss inpräglade naturlagen, som bl. a. föreskriver en viss guds-

dyrkan och kan härledas dels ur Rom. 1, dels ur en »communis necessitas». — Att förf. i senare delen av boken faktiskt lämnar åt sidan denna koncession åt modet bör uppskattas högt till hans förmån.

Vår andra fråga gäller de i detta arbete icke behandlade hermeneutiska föreställningarna hos M., såsom inspirationsläran, den gammaltestamentliga historiens noggranna förlopp, de bibliska böckernas uppkomst, bilden av de gammaltestamentliga personligheterna. Kanske får vi från samme förf. hoppas på ett lika instruktivt arbete som det här anmälda över dessa frågor.

PETER FRÆNKEL

RÄTTFÄRDIGGÖRELSELÄRAN UNDER PSYKOLOGISK ASPEKT

DAVID COX: *Jung and St. Paul. A Study of the Doctrine of Justification by Faith and its relation to the concept of Individuation.* 14 + 359 sid. Longmans, Green & Co, London, Newyork, Toronto 1959. Pris 32 sh.

Det är tydligt att Jungs psykologi tilldrar sig ett allt större intresse i den teologiska debatten världen över. För vårt eget vidkommande kan hänvisas till den plats Jungs synpunkter tillmätts i Hjalmar Sundéns verk *Religionen och rollerna* samt till Benkt-Erik Benkts sons artikel *Teologi och psykologi* i denna tidskrift (årg. 1957, s. 75–88), vars senare del tillika utgör en anmälan av Jungs märkliga verk *Antwort auf Hiob*. I Schweiz har Jung en betydande teologisk lärjunge i Bernprofessorn Hans Schär (*Religion und Seele in der Psychologie* C. G. Jungs 1946, *Erlösungsvorstellung und ihre psychologischen Aspekte* 1950) och i Tyskland har O. Händler i sitt arbete *Die Predigt* (2. uppl. 1949) tillämpat Jungs erfarenheter på homiletikens fält. Den sistnämnde har även nyligen i *Theologische Literaturzeitung*

publicerat en litteraturöversikt i ämnet (nr 8/1959).

Kanske är det dock framför allt i de anglosachsiska länderna med deras av ålder empiriska inriktning som Jungs idéer slagit rot såväl inom medicin som teologi. En kvinnlig amerikansk läkare, Ester Harding, har nyligen utgivit en omfattande psykologisk studie till Bunyans *Pilgrims' Progress*, en engelsk dominikan, Victor White, skrev i början av 50-talet en bok om *God and the Unconscious*. Den mest systematiska behandlingen av Jungs religiösa teori och praxis i relation till ett centralt teologiskt tema torde emellertid ha utförts av den anglikanske prästen David Cox. Den är grundad på ett ingående studium av såväl Paulus' teologi som Jungs psykologi. Han säger sig däremot icke vara praktiserande psykolog av Jungs skola men har ägnat hans arbeten ett ingående studium vid sidan av sin prästiska prästgärning. Han menar sig därför snarare ha benägenhet att ta parti för kristendomen än för psykoterapien i den mån de kommer i konflikt med varandra. Emellertid tror han sig framför allt ha funnit långt gående överensstämmelser, vilka han i detta arbete vill redovisa.

Cox fick uppslaget till sin undersökning från ett uttalande av Jung, som han kände sig uppfordrad att vederlägga. Jung hade nämligen skrivit, att det olyckligtvis i hela den västliga kulturkretsen icke fanns något begrepp för eller namn på den realitet, som fått sitt uttryck i kinesernas Tao. Tao uppfattas av Jung som en ekvivalent till den motsatsernas förening på en medelväg, som han själv kallar *individuation* och betraktar som det psykoterapeutiska arbetets yttersta mål och mening. Intuitivt slog det Cox, att »rättfärdiggörelsen genom tron» just vore den efterlysta ekvivalenten. Genom det nu föreliggande arbetet menar han sig ha bevisat riktigheten härav.

»Om det är sant, att den mänskliga naturen ej kan förändras, så finns det föga hopp för världen.» Med dessa ord inleder Cox sitt arbete, som därmed presenterar sig som något annat och mera än en lärd avhandling om mystiska ting. »Change» är ju slagordet i en känd anglosachsisk väckelserörelse, Buchmans gruppörelse, alias MRA. Denna omnämnes dock icke med ett ord, ehuru det skulle vara en lockande uppgift att konfrontera även dess teori och praktik med den jungska psykologien — liksom med den paulinska teologien. Uttalandet ger en viss antydning om i vilken riktning förf. vill se den paulinska rättfärdiggörelseläran interpreterad, visserligen under fasthållande vid den reformatoriska huvudlinjen, som ju f. ö. finnes nog så klart uttryckt i de 39 artiklarna, men under ett visst avståndstagande från Anders Nygrens tolkning i hans romarbrevskommentar, som ganska flitigt citeras.

Arbetet är så disponerat, att vartannat kapitel — efter en inledande utredning av förhållandet mellan de två storheterna — är ägnat åt Jung och vartannat åt Paulus, varvid som paralleller skärskådas begreppen individuation — rättfärdiggörelse, motsatsparen — tråldomen under synden, acceptandet av det omedvetna — boten, projektion — tro, Självet — Kristus, varpå följer avslutande konklusioner.

Paulus' kristna trosvärld och Jungs psykologiska inventarium är inte i alla avseenden kommensurabla storheter, vilket inledningsvis framhålles. De tillhör två olika tanke- och språkssystem. Som psykolog utgår Jung från de förutsättningar som gäller för alla psykologiska undersökningar och även accepteras av religionspsykologien. Han yttrar sig inte om transcendenta faktorer, såvitt därmed menas något annat än medvetandestranscendens. Det är emellertid en sak, som teologer måste noga beakta, att för Jung det omedvetna psykiska, särskilt det kollektiva omedvetna,

är en objektiv faktor av avgörande betydelse för förståendet av den religiösa funktionen. Religionen implicerar ett jagets förhållande till ett psykologiskt icke-jag, som väl även må kunna betecknas som ett du, ehuru Jung icke brukar denna terminologi. Teologer må intressera sig för sanningen eller falskheten i sina läror om Gud, för psykologen är det avgörande, vilka verkningar en religiös tro har. Detta gäller inte minst eskatologien: allt som tillhör »den tillkommande världen», Kristi återkomst och de dödas uppståndelse, kan icke tagas i betraktande som objektiva realiteter. Den som anser att kristendomen är »ganz und gar und restlos Eschatologie» torde icke här ha mycket att hämta. Cox menar dock, som mig synes på goda grunder, att kristendomen har något att säga om livet i *denna* värld och att de mål som kristendomen å ena sidan och Jung å den andra uppställer för vårt jordiska liv är så lika, att de måste betraktas som i stort sett identiska (s. 6). Det kan då icke heller sakna intresse att jämföra de tvenne vägar som anvisas för detta måls uppnående, alltså rättfärdiggörelsen genom tron och individuationen.

Utgångspunkten är för båda »den naturliga människan». Om hennes tillblivelse berättar de bibliska myterna om skapelsen och syndafallet. Den jungska »myten» förklarar saken så, att allt psykiskt från början var omedvetet. I det ursprungliga omedvetna var alla tendenser balanserade och neutraliserade av sin motsats. För att bli medvetna måste vissa psykiska element skiljas från sina motsatser. De som blivit medvetna organiseras i det system som vi kallar »jag», vilket sålunda träder i motsatsförhållande till det omedvetna. Om jaget ignorerar det omedvetna, reagerar detta genom att störa eller omintetgöra jagets strävanden och syftemål. — Detta är den psykologiska bakgrunden till Rom. 7.

Det kräves alltså i båda fallen en sinnesändring, en »penitence». Här tycks emellertid de båda vägarna gå åt diametralt motsatt håll. Medan Paulus finner att allt hos människan är dömt, att hon alltigenom är en syndare, rekommenderar Jung att acceptera det omedvetna, att betrakta även dess dunkla drifter och instinkter som något i grunden gott. Genom att accepteras såsom något som hör till människans väsen förlorar de sin demoniska kvalitet och låter sig integreras i en högre enhet. Cox menar nu att denna till synes kontradiktoriska motsats mellan Paulus och Jung är mera skenbar än verklig. Jagets självhärlighet krossas i båda fallen, och det är det väsentliga. En ny instans framträder och tar ledningen, i ena fallet Kristus eller hans Ande, i andra fallet den personlighetens medelpunkt, som Jung kallar Självvet (pelagianismen strävar däremot att övervinna splittringen från den moraliska jagsidan, varigenom den i själva verket kommer att bevaras, och detta är den allvarligaste anmärkningen, som kan riktas mot densamma). På Jungs språk skulle alltså Gal. 2: 21 lyda: »Jag lever icke mera jag, utan Självvet lever i mig.» Här måste man noga akta sig för att associera detta »själv» med sådana begrepp som »själviskhet» o. d. Att leva utifrån Självvet som centrum är något helt annat än vad vi menar med »självhävdelse». »Självförverkligande» torde väl däremot lättare kunna accepteras utan moraliskt odium. (Jfr min uppsats Frälsningen psykologi i Vår Lösen 1953, s. 90–96 med där anförd litteratur.)

Cox framhåller likväl en del karakteristiska olikheter mellan Jungs och Paulus' frälsningsläror. Hos Jung är individuati- onens uppnående och psykets integration i Självvet sammanfallande med varandra, enligt Paulus' rättfärdiggörelselära däremot betyder tron på Kristus icke syndfrihet: den rättfärdiggjorde är ju enligt

Luther i hela livet simul justus et peccator. Rom. 7 har med andra ord ingen mening för den individuerade men väl för den »frälste». Kristus inträder alltså som verkande kraftcentrum långt innan Självvet är realiserat. Den kristne är »justified» men ej »sanctified», han äger »Justification» men ej »Righteousness». Här hade en jämförelse med Wesleys »second Sanctification» legat nära till hands men drages ej av Cox, medan däremot Tridentinums rättfärdiggörelselära uttryckligen förkastas som opaulinsk (s. 107).

En annan mycket kritisk punkt är givetvis ekvationen Kristus = Självvet. Naturligtvis kan det här blott bli fråga om en jämförelse mellan de båda som psykiska eller andliga faktorer i det mänskliga själslivet. Som sådana skall de båda representera syntesen av motsatser. Här vill Cox beriktiga en missuppfattning hos Jung. Denne syns honom nämligen i alltför hög grad ha övertagit den populära uppfattningen om evangeliernas Jesus som den onyanserade mänskliga godheten i motsats till Apokalypsens Kristus, som företer helt andra drag. Cox menar att denna complexio oppositorum är karakteristisk för Nya Testamentets Kristusbild ö. h. och att denna därför väl lämpar sig som en förenande symbol i Jungs mening. Hans umgänge med syndare blir då en illustration till den förutnämnda tesen om accepterandet av det omedvetna, medan hans hårda bestraffande av den fariseiska fromheten framstår som en reaktion mot de krafter, som motsätter sig den av »självvet» fordrade syntesen.

Cox arbetar med det dubbla syftet att få Jung att bättre förstå kristendomen och de kristna att bättre förstå Jung. Han vill uppvisa att Paulus och Jung väsentligen brottas med samma psykologiska problem, ehuru dessa av Paulus framställs på metafysikens och eskatologiens språk. Det är icke fråga om att kategoriskt avvisa den

ena frälsningsvägen till förmån för den andra, om också Cox som en kyrkans tjänare anser den kristna vägen vara den för genomsnittsmänniskan bästa och lättast tillgängliga. Icke heller Jung har någon ambition att vilja konkurrera ut de religiösa systemen. Han inser väl att hans väg än så länge är till för ett exklusivt fåtal. Många är de patienter, som han under årens lopp »analyserat tillbaka» till kyrkan. Men han har också träffat på många, för vilka denna väg av olika anledningar är stängd. Dem har han kunnat hjälpa till den direkta religiösa erfarenhet som utmynnar i individuationen. Såvitt undertecknad förstår, måste väl denna vara identisk med de erfarenheter som mästern Eckart och andra stora mystiker gjort, även om dessa varit klädda i en mera kristen språkdräkt.

Sådant läget nu är, implicerar detta givetvis ett svårbemästrat teologiskt problem. Skall denna frälsningsväg av kristna teologer hälsas som en trösterik empirisk bekräftelse på den kristna lärans djupa sanningar eller betraktas som ett djävulens bländverk? I varje fall lär man icke med bestående framgång kunna hugga av den gordiska knuten genom den enkla distinktionen mellan inomvärldslig själshygien och eskatologisk frälsning. »Justification by Faith», säger Cox, »will make no impact on the world of today if it is not presented in such a way that it gives hope of new possibilities of life and action here and now» (s. 318). Om Jungs alternativ säger han avslutningsvis: »We dare not say that Jungian psychology cannot be used by God. . . . God, who rules all things, is not limited by man's thought, and His activity is not changed by the names which men use to speak of it» (s. 349).

IVAR ALM

STIG HELLSTEN—HELGE BRATTGÅRD—GUSTAF DAHLBÄCK: *Lektionshandledning för konfirmandundervisningen*. 216 sid. C. W. K. Gleerup, Lund 1959. Pris häft. kr. 20: —, helt klotband kr. 24: 50.

Sedan flera år tillbaka bedrivs ett intensivt arbete på konfirmandundervisningens upprustning. Med skärpa har det betonats, att kyrkans undervisning i pedagogiskt avseende inte får stå skolans efter. Hjälpmedel av olika slag har ställts till konfirmandlärarens förfogande. Samtidigt har man tillvaratagit, utvecklat och efter de svenska förhållandena omsatt de uppslag, som utgått från utländska arbeten på metodikens och pedagogikens område.

Den lektionshandledning som nu framlagts, är frukten av ett mindre vanligt men desto mer glädjande lagarbete. Arbetet har planerats och samordnats av docent C.-G. André. Domprost Stig Hellsten är författare till kapitlet Praktiska inledningsfrågor, inledningslektionerna om lästiden, bibeln, gudstjänsten och kyrkoåret samt avsnittet om buden. Teol. dr Helge Brattgård har behandlat partierna om trons artiklar, medan rektor Gustaf Dahlbäck svarat för framställningen om bönen, dopet och nattvarden samt avslutningslektionen. Arbetet är så upplagt, att varje lektionsförslag föregås av en allmän principiell orientering. Till lektionsutkastet sluter sig en avdelning Till åskådlighet samt arbetsuppgifter.

Arbetet ifråga betecknar en nyansats i två avseenden. Hitintills har man i regel närmat sig konfirmandundervisningens problem utifrån principiella synpunkter. Någon direkt lektionshandledning har icke funnits att tillgå. Det är denna brist, som nu blivit avhjälp. Vidare betecknar arbetet en nyansats i det avseendet att frågorna angripas samtidigt ur pedagogisk och teologisk synpunkt, något som visar sig synnerligen fruktbarande. Vid

behandlingen av frågan om budens placering i lärokursen vägas sålunda de teologiska och pedagogiska synpunkterna mot varandra. Även om förf. till detta avsnitt vill lämna olika möjligheter öppna, lutar han närmast åt uppfattningen, att buden bör komma efter trosartiklarna. Ur principiell teologisk synpunkt finner han Luthers ordning i katekesen riktig. Då emellertid barnen i ett sekulariserat samhälle knappast uppfattar buden som Guds bud utan som allmänna regler för livsföringen får den pedagogiska synpunkten väga över.

Det är ganska klart, att läsaren särskilt är intresserad av hur trons artiklar behandlats. Framställningen söker här så långt möjligt anknyta till Luthers egen utläggning i Stora katekesen och till de synpunkter som Einar Billing framfört i sin studie I katekesundervisningens tjänst. En följd av detta blir, att detta avsnitt i motsats till framställningen av buden helt bygger på Luthers förklaringar. Utläggningen av första artikeln är klar och enkel. Förf. framhåller i det principiella avsnittet vikten av att lärostycket ifråga befrias från teoretiserande betraktelser över världens uppkomst. Huvudvikten bör läggas vid den belysning skapelsetron ger åt människans ställning nu. Skapelsetrons konsekvens kommer utmärkt fram i den senare av de två lektioner som anslås åt första artikeln. Uttrycket Guds försyn har här av pedagogiska skäl fått vika och stoffet disponeras i anslutning till förklaringen under rubriken Trygghet-trohet-tacksamhet. Överskådligheten har i hög grad främjats av att förf. valt att icke som många konfirmandböcker behandla partiet om synden och dess följder inom artikelns ram. Detta parti har i stället tagits upp i ett fristående avsnitt, Den förstörda skapelsen, avsett att placeras antingen efter buden eller mellan första och andra artikeln.

Konfirmandböckernas utläggningar av andra artikeln gör ofta ett disparat intryck, beroende på att författarna söker få med så mycket stoff som möjligt. I det föreliggande arbetet betonas vikten av att man här anlägger en övergripande synpunkt. Förf. strävar också efter att hålla fast en enda huvudsynpunkt. Artikeln disponeras därför under den samlande rubriken Kristus är Herren. Av de fyra lektioner som anslås, vill den första klargöra vem denne Herre är. Den andra och tredje behandlar vägen han måste gå för att bli min Herre. Den sista lektionen, som har rubriken Kristi rike, vill belysa vad det betyder för mig att stå under den levande Herrens herravälde. Också här har en klar och överskådlig framställning utvunnits. Tydligt är dock, att förf. vid den sista lektionen, Kristi rike, ställts inför svårigheter, som han icke helt lyckats bemästra. Den springande punkten blir ju här gränsdragningen mot tredje artikeln. Som framställningen här är upplagd blir åtskilligt stoff gemensamt för denna lektion och tredje artikeln.

I det principiella avsnitt, som föregår lektionsutkastet till tredje artikeln, framföres den viktiga och ofta förbisedda synpunkten, att andebegreppet måste få sitt innehåll utifrån andra artikeln. Detta syfte uppnås genom den inledande lektionen Kristus och Anden. Anknytningen till Luthers förklaring gör, att tredje artikeln i det föreliggande arbetet har en betydande svårighetsgrad. Man frågar sig också om inte uppståndelsen och det eviga livet fått en alltför knapphändig behandling.

Avsnitten om bönen, dopet och nattvarden kännetecknas av ett starkt pedagogiskt grepp och riklig exemplifiering. Vid behandlingen av dopet förfäktar förf. den meningen, att det kristna dopet framträder i hela sin storhet först mot bakgrunden av den gammaltestamentliga om-

skärelsen. Mer än en läsare kommer väl här att som förf. väntat sätta ett frågetecken.

Lektionshandledningen tar också upp en rad praktiska problem. Med starka skäl tar den avstånd från kursivläsning av Bibeln under lektionerna. Konfirmandundervisningen skall icke komplettera skolans kristendomsundervisning utan framför allt ge praktisk övning i bibelläsning. Vidare tryckes kraftigt på att konfirmandundervisningen inte får begränsas till några veckotimmar utan även omfattar personlig omvårdnad om barnen och deras hem.

Tillskyndarna och författarna av Lektionshandledning för konfirmandlärare är ett stort tack värda för god hjälp i rätt tid. Boken kommer att flitigt studeras och debatteras.

SVEN LINDEGÅRD

HOLGER C. DAHL: *Kristendom och psykologi. Bildning och utbildning. 112 sid. Bokförlaget Medborgarskolan, Uppsala (tr. i Tierp) 1957. Pris kr. 6: —.*

BJARNE HAREIDE: *Pedagogikk og evangelium. 107 sid. Forlaget Land og Kirke, Oslo 1955.*

VICTOR OLSSON: *Kristendom och naturvetenskap. 251 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1955. Pris kr. 9: —.*

De tre böcker, som här ha sammanställts, och vars författare representera Danmark, Norge och Sverige, ha det gemensamt, att de icke behandla kristendomen för sig utan kristendom och något annat, naturvetenskap, pedagogik, psykologi. Sådana titlar som de ovanstående, där »kristendom», »evangelium» eller »teologi» är den ena av tvenne storheter, som förknippas med varandra medelst den samordnande konjunktionen »och», äro för närvarande ganska vanliga och återspegla en i dagens läge tydligt

förnimbar tendens att bryta teologiens isolering.

Samtidigt som man vill vitsorda det berättigade i en sådan tendens, känner man emellertid ett behov att varna för vissa överdrifter i den vanliga kritiken av teologisk isolationism. Mycket, som påstås vara utslag av denna senare, är endast en berättigad koncentration på frågan om det för kristendomen typiska. Arbetet härmed är i högsta grad av nöden. Det är föga givande att ställa kristendomen i relation till något annat, om det råder ovisshet om, vad som rimligen bör betraktas såsom kristet.

Ett avsnitt i Dahls skrift kan exemplifiera det sagda. Det heter s. 58: »När teologerna talar om, att man skall hata och förneka sig själv, kan psykologerna litet spefullt fråga dem: hur kan man hata och förneka det som Gud älskar och vill frälsa?» Efter några hänvisningar till Augustinus, Luther och Calvin samt Kierkegaard i syfte att visa att »någon större enighet finner man inte», fastslås: »Vi ser alltså, att meningarna är delade och kan glädja oss åt att vi får ha vår egen mening i denna sak.»

Det synes mig vara skäligen meningslöst att som Dahl gör ställa »teologer» och »psykologer» i motsatsförhållande. Såväl ut från en strikt psykologisk som från en motsvarande teologisk ståndpunkt torde behandlingen av det nämnda temat förutsätta några distinktioner, sådana som Anders Nygrens skillnad mellan eros och agape och Hans Larssons mellan egocentriska och idiopatiska känslor. En egen mening kan det ju alltid vara roligt att ha, men är uppgiften att med varandra konfrontera kristendom och psykologi, kan den egna meningen icke ersätta en icke alltför ensidig och någorlunda konturskarp teckning av de båda storheter, som konfrontationen gäller.

Förtjänsten med Olssons bok om kris-

tendom och naturvetenskap är framför allt, att författaren i stället för att komma med några allmänna funderingar om begreppet kristendom ger ett mycket gott referat av några väsentliga punkter i det, som ofta av icke fackteologer litet överlägset rubriceras såsom »teologiens senaste forskningsresultat». Inom samma pärmar har Olsson samlat redogörelser för såväl representativa teologers som framstående naturvetenskapsmäns viktigaste tankar. Många av Olssons egna synpunkter äro värdefulla. Särskilt kan nämnas analysen av orsakslagen vid besvarandet av frågan: »Strider läran om syndernas förlåtelse mot lagen om sådd och skörd?» (ss. 85 f.).

»Arvsynd och uppfostran» är en av de centrala frågeställningarna i Hareides arbete. Här påvisas, att arvsynd och uppfostran av pedagoger i olika tider uppfattats såsom helt oförenliga begrepp: Är arvsynden en realitet, så är barnet oförbätterligt. Hareide utför, hur Luthers regementslära befriar från det falska alternativet arvsynd—uppfostran. När det gäller de ting, som äro infra nos, har förnuftet sin av Gud givna funktion. Det gäller också uppfostran, och Luther bedömer den »borgerliga» uppfostran positivt (s. 62). För pietismen blir däremot den kristna uppfostran en specialitet för avgjorda kristna: »Lag et kristenmenneske av barnet, og dermed är det hele gjort!» (ss. 67 f.).

Det är ju en också i vår tid ofta förkunnad sats, att bli människor endast kristna, lösa sig alla problem utan vidare. Eftersom detta uppenbarligen icke är fallet, är det nödvändigt att — något som de anmälda arbetena vilja bidra till — söka vinna en så god insikt som möjligt om det ytterst komplicerade förhållandet mellan kristendomen och människolivet i övrigt.

BENKT-ERIK BENKTSON

C. A. COULSON: *Science and Christian Belief. The John Calvin McNair Lectures*. 127 sid. The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1955. Pris \$ 2.50.

Behandlingen av problemet naturlig religion har gamla anor i England, där bland filosoferna Locke, Tindal och Toland och bland kyrkomännen Butler grundlade den i upplysningsteologien och upplysningsfilosofien vanliga uppfattningen om hithörande frågor. Intresset för dessa har inom det engelska språkområdet stärkts genom donationer, som gynnat publicerandet av skrifter om den naturliga teologiens problem. Till Gifford lectures hör t. ex. C. E. Ravens klarläggande arbete *Natural religion and Christian theology* (1952). Francis Henry Egerton, Earl of Bridgewater, donerade år 1829 ett stort belopp för att främja apologetiskt författarskap med problemet naturlig teologi såsom huvudsynpunkt. År 1857 skrev John Calvin McNair sitt testamente, som avsåg att stimulera till studium i syfte att visa »the mutual bearing of Science and Theology upon each other and to prove the existence and attributes, as far as may be, of God from Nature». En frukt av detta testamente är också C. A. Coulson, *Science and Christian Belief*. En anmälan av detta arbete blir också en erinran om ett celebret hundraårsminne, som Coulson berör med följande ord: »Yet John McNair could scarcely have foreseen the dramatic way in which the problem was so soon to burst once more into public interest. It was in 1859 when the ink in his will had been dry for a bare two years, that Darwin's *Origin of Species* was published» (s. 1).

Den tes, som Coulson utgår från, formuleras s. 22 så: »God must be found within the known, and not the unknown.» Varje »territoriell» lösning av förhållandet mellan kristendom och vetenskap har

i Coulson en svuren fiende: »Either God is in the whole of Nature, with no gaps, or He's not there at all.» Författaren ger några avskräckande exempel på kristen apologetik av samma typ som Philip Gosse, Omphalos, där geologien och Genesis »försonas» genom att hela skapelsen antages ha tillkommit på sex dagar men – försedd med »färdiga» avlagringar av fossiler och med träd med lämpligt antal årsringar. Även mera respektabla förmedlingsförsök mellan kristendom och naturvetenskap bli överflödiga, om man startar med en naturlig teologi, som Coulson med Francis Bacon definierar som »the spark of knowledge of God which may be had by the light of nature, and the consideration of created things: and thus can be fairly held to be divine in respect of its object, and natural in respect of its source of information» (s. 98). För Coulson blir vetenskapen själv en religiös aktivitet; religion bestäms såsom »the total response of man to all his environment» (s. 83). Härigenom undgår Coulson att göra, vad han i anslutning till

Inge, Faith and its Psychology kallar »the failure of Rationalism», att försöka finna »a place for God in its picture of the world. But God, whose centre is everywhere and His circumference nowhere, cannot be fitted into a diagram. He is rather the canvas on which the picture is painted, or the frame in which it is set» (s. 102).

Det vanskligaste blir, synes det, såsom alltid att förbinda resultatet av den naturliga teologien med tron på Kristus. Coulson för i detta syfte in tanken på inkarnationen. I detta sammanhang citeras också ett apokryfiskt Jesusord: »Raise the stone and thou shalt find me: cleave the wood and I am there.» Med detta har man, såsom författaren påpekar, icke kommit fram till den kristna tron. »In one sense it has only got us as far as pantheism. But it has got us started . . .» (s. 103). Det värdefullaste i Coulsons bok synes också vara utgångspunkten: den förintande kritiken av föreställningen om »a God of the Gaps».

BENKT-ERIK BENKTSON