

PSALMEN »EJA MITT HJÄRTA» I DESS ÄLDSTA DANSKA OCH SVENSKA FORM

AV TEOL. DOKTOR ALLAN ARVASTSON, ESLÖV

Psalmen »Eja mitt hjärta», nr 598 och 599 i 1937 års svenska psalmbok, hör till de psalmer, som tilldra sig ett särskilt intresse. Redan det är något anmärkningsvärt och vittnar på sitt sätt om uppskattning, att den har vederfarits den sällsynta utmärkelsen att i vår nuvarande svenska psalmbok förekomma i två olika versioner, nämligen dels i en form, som, låt vara på långa omvägar, står i direkt samband med den ursprungliga svenska ordalydelsen, dels i den förkortade och mycket omarbetade gestalt, som den fick av Wallin i 1819 års psalmbok. Psalmens säregna skönhet framhålles ofta i dess överskrifter i äldre psalmtryck. En svensk hymnolog på sjuttonhundratjugotoalet karakteriserade den med orden: »haec suavissima oda», och en annan psalmhistoriker från samma tid använder uttrycket: »Thenne liuflige Psalmen».¹ E. Liedgren kallar den »en utomordentligt poesifylld andelig visa i folkton», och en annan svensk hymnolog från nittonhundratalet, E. N. Söderberg, har kallat den »en av den äldsta psalmdiktningens ovanskligaste pärlor».² Likaså är det på en gång ett vittnesbörd om psalmens popularitet och om dess ställning mitt emellan psalm och andlig visa, att den i Sverige av gammalt burit ett särskilt namn: »nävervisan».

Denna psalm, som här nedan benämnes »eja-psalmen», är anonym. Om dess härkomst finns en rik och skiftande traditionsflora. Att upphovet icke är att söka i Sverige utan i Danmark, har man alltid varit på det klara med. Jesper Swedberg uppgav i sin »Lefwernes beskrifning», att

¹ Det förra citatet från O. O. Plantin, det senare från L. Högmarck. Se nedan!

² E. Liedgren, *Svensk psalm och andlig visa* (1926), s. 273; E. N. Söderberg, *Den kristna psalmen* (1916), s. 70.

den hade hämtats »ex danico».³ Längre var dess tidigaste kända datering dess förekomst i den psalmbok, som utgavs av boktryckaren Jörgen Holst i Köpenhamn år 1645. Denna uppgift föreligger sålunda i C. S. Brandts och L. Helwegs arbete »Den danske psalmedigtning» (1846) och citerades därur av J. W. Beckman i dennes klassiska verk »Den nya svenska psalmboken, framställd uti försök till svensk psalmhistoria» (1845—1872). Såsom F. Ohrt har visat i sin undersökning av denna psalm i »Danske Studier» för år 1934, har den emellertid förekommit tryckt redan 1639. Den har nämligen ingått som den ena av två andliga sånger i ett litet skillingtryck, »Tuende aandelige vjser». Det enda bevarade exemplaret av detta lilla psalmtryck, nämligen det som är införlivat med ett samlingsband, tillhörande Karen Brahes arkiv i Fyens landsarkiv i Odense, är emellertid defekt. Just eja-psalmen saknas där, medan däremot skillingtryckets andra del, en psaltarparafra, är bevarad. Att man likväl vet, att även eja-psalmen har ingått i detta lilla tryck, beror på, att det lilla häftet »Tuende aandelige vjser» är känt även i en kopia, gjord av adelsdamen Vibeke Bild i en år 1646 påbörjad handskrift, som nu ingår i Thotts handskriftssamling i Det kongelige bibliotek i Köpenhamn. På så sätt är psalmens text från år 1639 känd, med den reservation som man alltid måste göra för en avskrifts riktighet. Eja-psalmen fick sedermera snart sin plats i större psalmsamlingar. Om den har varit publicerad redan år 1640 i Moltkes psalmbok detta år, såsom det antagits, är icke bevisat,⁴ men den finns under alla omständigheter i »Vdkaarne psalmer oc aandelige loffsang», tryckt av Jörgen Holst i Sorö 1642, och sedermera i den nyssnämnda, av Holst år 1645 tryckta psalmboken. Psalmen hade redan nu begynt sitt segertåg, och under den närmast följande tiden återfinnes den i gängse danska psalmböcker av olika slag.

Problemet vem som författat eja-psalmen har länge sysselsatt forskningen, liksom det också stimulerat den okritiska fantasien. Fantasi och verklighet ha här liksom så ofta, när det gällt att till ursprunget härleda anonyma psalmer, blandats om varann. Eja-psalmens popularitet har givit ökat intresse kring författareproblemet. Att begynnelsebokstäverna utgöra

³ J. Swedberg, Jesper Swedbergs lefwernes beskrifning, utg. av Gunnar Wetterberg (Skr. utg. av Vetenskaps-societeten i Lund, 25: 1, 1941), s. 190.

⁴ P. Severinsen i: Kirkehist. saml., R 4, bd 5, s. 620 ff. Om eja-psalmens förekomst i den följande tidens danska psalmböcker, se F. Ohrts anf. arb.

ett akrostikon, bildande namnet Elle Andersdatter, har föranlett det antagandet, att bakom detta namn skulle dölja sig psalmens författare. En dansk tradition har velat identifiera denna Elle Andersdatter med hustrun till en borgare, Hans Hansen, i stiftsstad Maribo på Lolland.⁵ I det nyssnämnda samlingsbandet i Karen Brahes arkiv omnämnes nämligen denne Hans Hansens hustru med namnet Elline Andersdaatter. Hon dog 1643, och de båda bevarade tryckta handlingar, där hennes namn förekommer, utgöras av minnesdikter. I det ena fallet är hennes namn latiniserat till Helena Andreae. Såsom F. Ohrt i sin undersökning framhållit, är den hypotesen, som vill tillskriva denna Elline Andersdaatter författarskapet av psalmen, osannolik. Överhuvudtaget måste man räkna med, att ett akrostikonnamn, såsom också J. W. Beckman framhåller, åsyftar icke psalmens författare utan den person, åt vilken den tillägnats.⁶ Sådana exempel, där alltså ett akrostikonnamn utan någon tvekan åsyftar den person, åt vilken en dikt tillägnats, och icke dess författare, finnes i det nyssnämnda samlingsbandet i Karen Brahes arkiv.

Enligt en annan tradition, som återges av Brandt-Helweg, skulle psalmen vara författad av den danska adelsdamen och storgodsägarinnan, en av sin tids och sitt lands mest kända personer, Ellen Marsvin.⁷ De båda initialbokstäverna i den första versens båda första ord, »EM», bilda initialerna till hennes namn, och detta åter kan möjligen ha givit stöd åt denna teori.

Om sålunda frågan om psalmens ursprung måste lämnas öppen, så låter sig dess teologiska särart och dess sammanhang i fromhetslivet någorlunda fastställas. Den är uppbyggd på olika bibelställen, framför allt Psaltarens fyrtiofemte psalm och Uppenbarelsebokens tjugoförsta kapitel. Dess släktskap med Philipp Nicolais psalm »Wie schön leuchtet der Morgenstern» är påfallande. Liksom denna kännetecknas eja-psalmen av en kristendoms-tolkning, där en innerlig och eskatologiskt utformad Jesuskärlek i viss

⁵ Jfr även H. Ehrencrøn-Müller, Forfatterlexikon, omfattend Danmark, Norge og Island indtil 1814, bd 1 (1924), s. 116, där Hans Hansen påstås ha varit borgare i Malmö.

⁶ Psalmhistoria, s. 947.

⁷ Brandt-Helweg, anf. arb., 1, s. 453. — Jfr även J. W. Beckman, Svensk psalmhistoria i sammandrag (1863), s. 52; P. Wieselgren, Sv. Kyrkans sköna litteratur, 3 uppl. (1866), s. 187, samt anteckningar av Wieselgren i ett ex. av Beckmans Psalmhistoria vid ps. 487, nu i Göteborgs stadsbibliotek.

anslutning till Höga Visans tongångar bildar medelpunkten.⁸ Särskilt verserna 10 och 11 i eja-psalmen gå tillbaka på den nyssnämnda konungapsalmen i Psaltaren. I versen 12 är bildspråket hämtat ur Uppenbarelseboken, kap. 21, verserna 19 och 21. Psalmen förenar sålunda den gammaltestamentliga skildringen av konungen och hans brud med Uppenbarelsebokens skildring av det nya Jerusalem.

Vid bedömandet av frågan om eja-psalmens sammanhang i fromhetslivets historia måste man räkna med dess förhållande till den samtida bönelitteraturen med dennas drag av innerlighet och samband med den medeltida mystiken. En av de bönböcker, som härvid kommer i blickpunkten, är Philipp Kegelius' »Zwölff geistliche Andachten», vars första tyska upplaga utkom i Hamburg 1592 och tillägnades konung Christian IV av Danmark. Den översattes sedermera till danska av Niels Mikkelsen Aalborg, som då var sockenpräst i Bremerholms församling i Köpenhamn.⁹ Till svenska hade den blivit översatt år 1617, och den har för Sveriges vidkommande blivit betecknad som »reformationstidens sista mera betydelsefulla bönbok».¹⁰ Kegelius' bönbok bygger, enligt vad Paul Althaus har uppvisat, till viss del på de av de samtida jesuiterna Petrus Canisius och Petrus Michaelis utgivna bönböckerna.¹¹ Beträffande eja-psalmen finns ett tydligt samband med det elfte av bönbokens tolv kapitel, bland annat vid dess skildring av det nya Jerusalem. En annan parallell finns i psalmens åttonde vers, som lyder så:

Enhver Christen med frydefuld Mod Begrunde
At den allermindste Draabe Blod Udrunde
Aff Jesu Side, Med Smerte oc Qvide
Alle Synder affvasker, gjør dem sneehvide,
Oc reene!¹²

⁸ Om »Wie schön leuchtet» och dess roll i Philipp Nicolais teologiska system, se M. Lindström, Philipp Nicolais kristendomstolkning (1937), s. 304 ff.

⁹ Om N. M. Aalborg, se bl. a. H. F. Rørdam (B. Kørnerup) i: Dansk Biografisk Leksikon, 1 (1933); K. Gierow i: Sancta Maria kyrka i Hålsingborg (1951), s. 112 ff.

¹⁰ D. Estborn, Evangeliska svenska bönböcker under reformationstidevarvet (1929), s. 265 ff. — Så sent som 1867 utkom i Sthm ett litet häfte »Tröstespråk af Philip Kegelius».

¹¹ P. Althaus, Forschungen zur Evangelischen Gebetsliteratur (1927), s. 136 ff. Jfr D. Estborn, anf. arb., s. 268, H. J. Holmquist, i: Svenska kyrkans historia, 4: 1 (1938), s. 110.

¹² Cit. efter Beckmans Psalmhistoria.

Uttrycket om denna makt i Kristi blod erinrar om det ställe hos Kege-lius, där det i den nyssnämnda äldsta svenska översättningen heter: »... så dyrt köpt migh medh tin blod, hvilket är så dyrbart och kraftigt, at en endeste drope ther af kan göra hela werlden salig.»¹³ Uttalandet synes enligt den svenska översättningen härröra från Johan Tauler. Men tillika förekom det i en påvlig bulla av år 1343 mot nominalismen, »Unigenitus Dei filius» av Clemens VI, den bulla, om vilken det sagts, att den auktoriserade avlatshandeln.¹⁴

En annan skrift, som kan sättas i visst samband med eja-psalmen, är Niels Mikkelsen Aalborgs tolkning av Johannes Uppenbarelsbok. Den andra delen av denna tolkning utkom 1627. Författaren hade här återkallat de uttalanden, som han gjort i skriftens förra del, av år 1611, angående de fromma hedningarnas tillstånd efter döden. Vad den förra delen av kommentaren härom innehållit hade för övrigt på sin tid, 1614, medfört, att författaren blivit avsatt från befattningen som sockenpräst i Hälsingborg och kontraktsprost i Luggude och S. Åsbo. Kommentarererna i bokens andra del vid skildringen av det nya Jerusalem ha många drag, som erinra om eja-psalmen, även om man tar vederbörlig hänsyn till den överensstämmelse, som motiveras av det i båda fallen gemensamma ämnet. Även eja-psalmens andra bibliska huvudkälla, Psaltaren, kom N. M. Aalborg att ingående syssla med, i det att han utförde en översättning därav till danska, utgiven av Ellen Marsvin år 1632.

Det antagandet förefaller inte orimligt, att eja-psalmen författats av N. M. Aalborg eller av någon, som tagit direkt intryck av hans religiösa författarskap. Att Ellen Marsvin uppgivits som dess författarinna kan sålunda rymma det sanningsmomentet, att den tillkommit i en krets, där hon var en huvudperson. Vad man med säkerhet kan säga är, att den författats av en mycket medelmåttig poet, något som bland annat framgår av dess många dåliga rimkonstruktioner och mindre lyckade ordval.¹⁵

Till kompositionen är eja-psalmen icke enhetlig. Dess fyra inledande

¹³ Philippi Kegellii, Tolf andelige Betrachtelser (övers. av E. Schroderus), Sthm 1617, s. 276.

¹⁴ H. Denzinger, Enchiridion (1952); enl. påpekande av doc. Bengt Häggglund.

¹⁵ Ex. »thron-forskonet» (v. 2), »dag-aflad», »fryder-liuder» (v. 3), »forlyster-trøster» (v. 4), »glæde-indledis» (v. 10), »prydels-inbiuder» (v. 13), »vansmectis-betæcke» (v. 15), m. fl. — Bland mindre väl valda uttryck kan citeras »uden Argelist», som förekommer två ggr, i v. 5 och 13.

verser äro präglande av en individuellt-eskatologisk stämning. Från och med den femte till och med den nionde versen beskrives, hur frälsningen vinnes genom Jesus allena och genom hans förtjänst. I verserna 10—13 anknytes i viss mån till de första fyra verserna med bildspråk från Psaltarens fyrtiofemte psalm och Uppenbarelsebokens tjugoförsta kapitel. Psalmens mindre enhetliga komposition framgår också av att dess verser äro hållna i såväl jag-form som du-form eller vi-form.¹⁶ Somliga verser ha prägeln av individuell bekännelse, andra åter ha karaktären av uppmaning eller förmaning.

Mera enhetlig till kompositionen är den besläktade andliga visan »Eya mit Hierte ret inderlig Mit Lengsel hart betvingis.»¹⁷ Den är konsekvent hållen i jag-form och anses vara yngre än eja-psalmen. Dess begynnelsebokstäver bilda akrostikonnamnet Else Pedersdaater, och dess innehåll företer inspiration från den nyssnämnda konungapsalmen i Psaltaren och från Höga Visan.¹⁸

Eja-psalmen trängde snart nog utanför Danmarks gränser och kom småningom att bli införlivad med alla de nordiska ländernas psalmskatt, även med Islands och Grönlands. F. Ohrt har i sin utredning givit en skildring av psalmens olika gestalter och växlande öden i de olika nordiska länderna fram till våra dagar. Av grundläggande betydelse för hela denna senare utveckling av eja-psalmen blev dess översättning till svenska, och här nedan skall endast beröras det nya skede, som psalmen inträdde i genom dess första överflyttning till svenska språket. Såsom David Lindquist visat, uppträder psalmen i svensk form redan år 1668, icke som man tidigare antagit först 1672. Den är nämligen införlivad med psalmerna i »Manuale eller een ny handbook», tryckt 1668 hos Amund Nilsson Grefwe, Göteborg.¹⁹ Psalmerna bär här också till underskrift initialerna »O. F.», som torde avse namnet på översättaren. Någon säker utgångspunkt för en riktig tolkning av dessa initialer har icke stått att erhålla.

¹⁶ V. 1—5 i jag-form, 7, 9 och 13 i du-form, 10, 11 och 14 i vi-form.

¹⁷ Brandt-Helweg, *anf. arb.*, 1, s. 467. — Uppträder såvitt bekant första gången i en psb.uppl. 1654.

¹⁸ I: O. E. Thuner, *Dansk Salmeleksikon* (1930) och F. Ohrts ovann. uppsats göras försök att finna förebilder till eja-psalmen.

¹⁹ D. Lindquist, *Några upplysningar till psalmhistorien* (i: *Tidskr. för kyrkomusik och gudstjänstliv*, 1940). — Ett ex. av 1668 års *Manuale* finnes i Kungl. Biblioteket, Sthm. Se I. Collijn, *Sveriges bibliografi. 1600-talet*, 1 (1942—1944), s. 566 f.

I den här utförda översättningen fick psalmen sin plats i flera av den närmast följande tidens psalmsamlingar för att så införlivas först med Jesper Swedbergs icke stadfästa psalmbok av 1694 och sedan med 1695 års psalmbok. Psalmerna översattes sålunda till svenska i en tid, då relationerna mellan Danmark och Sverige icke voro de bästa, och den utgör en av de få representanterna för dansk psalmdiktning i 1695 års psalmbok.

Den svenska översättningen innehöll lika många verser som det danska originalet. Det av begynnelsebokstäverna i de fyra första verserna bildade förnamnet »Elle» ändrades i svenskan till »Else». De därpå följande versernas begynnelsebokstäver kom icke längre, såsom i den danska psalmen, att bilda efternamnet »Andersdatter», vilket redan i dess egenskap av danskt namn icke kunde befinnas lämpligt i en svensk psalm. Den svenska versionen bildade överhuvud icke något efternamn av respektive begynnelsebokstäver. Däremot låter det sig icke avgöras, om begynnelsebokstaven eller begynnelsebokstäverna närmast efter den fjärde versen, respektive T och M, skall avse initialerna till ett efternamn.²⁰ Ändringen av förnamnet från »Elle» till »Else» synes ha skett avsiktligt.²¹

Av större betydelse än sådana formella ändringar är emellertid den sakliga bearbetning, som psalmen fick i samband med dess översättande till svenska. Denna bearbetning blev mycket genomgripande. Tre verser i den svenska bearbetningen, verserna 5, 9 och 10, måste anses vara helt nya, medan åter tre motsvarande verser i den danska psalmen, nr 7, 9 och 10, sakna motsvarighet i svenskan. Vidare ha i den svenska versionen tre verser, nämligen nr 8, 13 och 15, undergått mycket betydlig förändring i förhållande till det danska originalet.²²

Dessa förändringar beträffande de enskilda verserna åter hänger samman med hela den olika karaktär, som psalmen fick i den svenska översättningen. Den har i sin svenska form fått något av den lutherska kyrkopsalmens tyngd, i ganska stark kontrast till originalets ofta individuellt-sentimentala stil. Själva ordvalet är också lämpligare i den svenska över-

²⁰ Se det följ.

²¹ Genom att det inledande ordet »ligesom» i den tredje versen på svenska återgivits med »såsom».

²² Versernas inbördes ordningsföljd är också på ett ställe en annan i den svenska översättningen än i det danska originalet, i det att verserna 5 och 6 i det senare motsvaras av respektive verserna 6 och 7 i den svenska översättningen, på grund av den ovannämnda, i den svenska versionen nydiktade versen.

sättningen. Sådana iakttagelser kan man göra exempelvis vid jämförelse mellan verserna sex och sju i den danska formen med de motsvarande verserna sju och åtta i den svenska översättningen:

Danska originalet:

Naade oc Barmhiertighed Dem skiencker,
Som angrer Synden med Bitterhed Oc tæncker
Paa Guds Godhed, Ja Naade oc Fred,
Som været hafver aff Evighed, Til Synden.

Dersom dit Hierte med Sorg bespent Mon være,
Dig snarlig til Jesum Christ omvend, Begiere,
Med Tolderen siig: Gud vær mig naadig,
Omvend mit Hierte, udlede mig Aff Snaren!

Svenska översättningen:

Een sådan Glädie och Saligheet Gud skäncker,
Then Synden ångrar medh Bitterheet, Och täncker
På Gudz Godheet, Sampt Nåde och Freedh,
Som warit hafwer aff Ewigheet, Och altijdh.

När Synden gör migh ett sorgfult Modh, Och kräncker,
I Troone på JEsu dyrbara Blodh Jag täncker,
Som gör allena Mijn' Synder reena,
Mijn hiertans Qwijda kan thet förmehna, Så kraftigt.

Det olämpliga uttrycket i versen sju om Guds »nåde och freedh» gentemot synden har den svenske översättaren till varje pris velat undvika. Han har dock icke lyckats göra detta på annat sätt än med en meningslös upprepning: »... aff Ewigheet, Och altijdh». Uttrycket i danskan: »... dit Hierte med Sorg bespent» har i den svenska översättningen ersatts med ett mindre känslösamt uttryck. Vidare har i det danska originalet den botfärdige publikanens bön fått ett tillägg, som icke förekommer i evangeliet. Stället har i den svenska översättningen en annan form, varvid publikanen icke nämnes.

Den förut citerade åttonde versen i det danska originalet har ingen direkt motsvarighet i den svenska översättningen. Å andra sidan har versen nio i den svenska formen ingen direkt motsvarighet i danskan. Den har något av den klassiska svensk-lutherska ortodoxiens prägel:

Ey kan migh Döden och Satans Macht Bedröfwa,
Min JEsus hafwer them all sijn krafft Beröfwat.

Början av den sista versen utgör i den danska formen en deklARATION, »Redebon er jeg», medan den i den svenska översättningen utgör en bön, »Beredder hålt migh». Medan den danska psalmen, som nyss sagts, är hållen omväxlande i jag-form, du-form eller vi-form, så talar författaren i den svenska översättningen konsekvent i första personen singularis.

Utän tvivel har sålunda den svenske översättaren återgivit psalmen i en icke blott förnyad utan också förbättrad form. I stället för en ibland trånsjuk och verklighetsfrämmande mystik kom psalmen i dess svenska form att ge ett klarare uttryck för den kristna och reformatoriska människouppfattningen.

Frågan vem som författat den danska eja-psalmen togs upp av O. O. Plantin i dennes avhandling »Peri hymnopoian sive de auctoribus hymnorum ecclesiae sveo-gothicae», utgiven i två delar respektive åren 1728 och 1730.²³ Här påstås, att psalmens akrostikon bildar namnet »Elsa And. Dott.» Författaren sätter sålunda helt summariskt likhetstecken mellan det danska efternamnet Andersdatter och det svenska Andersdotter, och denna okritiska och godtyckliga uppgift visade sig ha en seglivad förmåga att hålla sig kvar i svenska psalmböcker intill senare tid. Plantin fortsätter emellertid med att förklara, att några (»nonnulli») till det sålunda föreslagna efternamnet »Andersdotter» lade namnet »Tim», men att denna sista uppgift var »sine auctoritate».²⁴

Ett särskilt intresse knyter sig till den sista av de uppgifter, som Plantin lämnar om denna psalm:

»Alias, ut mihi retulit unus et alter, vulgo dicta est haec suavissima oda: Näfwerwisa, quod corticibus primum ab illa fuerit inscripta.»

Såvitt bekant är detta första gången, som uppgiften om namnet »nävervisan» förekommer, jämte den förklaringen, att namnet skulle härröra av att psalmen författats av »Elsa Andersdotter» på barkbitar av näver. Uppgiften refereras emellertid av Plantin med reservation, såsom framgår av ordalydelsen: »fuerit inscripta».

²³ Om Plantins avhandling, se Arvåstson, Svensk psalmforskning från Plantin till Beckman (Sv. Teol. Kvartalskr. 1955, s. 14 ff.).

²⁴ »Addunt cognomen nonnulli, Tim, sed sine auctoritate.» — Som här förut nämnts, utgöra begynnelsebokstäverna i verserna 5 och 6 i den svenska översättningen »T M» eller »Ty M».

Den litterärt verksamme prästen och skolmannen O. Broman yttrade sig ännu mera reserverat om psalmens ursprung i en 1728 påbörjad handskrift angående innehållet i 1695 års psalmbok. Han fann det ovisst, om »Elsa Andersdotter» eller någon annan författat den, men framhöll, att den ansågs härröra från en dansk eller möjligen skånsk kvinna. I Lars Högmarcks populärt hållna psalmhistoria av år 1736, »Psalmopoeographia», förklaras utan något förbehåll att den var författad av »Elsa Andersdotter». Högmarck anför också namnet »nävervisan» såsom allmänt vedertaget.²⁵ Plantins av Högmarck oriktigt generaliserande uppgifter gav upphov till att namnet »nävervisan», som Plantin sade sig ha hört av »unus et alter», blev fäst vid psalmen. Namnet underströk på något sätt det folkliga och folkviseartade i psalmen. Enligt en senare uppfattning betecknade detta namn icke psalmens text utan dess i Sverige brukliga melodi.²⁶ En folklig fantasi förknippade ordet med »näverlur», härifrån ledde så associationen till en näverlursblåsande vallflicka, och så kom det sig, att psalmens tillkomst i en samling av sånger från år 1855 beskrevs med följande ord: »Författad av vallpigan Elsa Andersdotter och sedan införd i 1695 års psalmbok.»²⁷ Även i senaste tid möter man den åsikten, att psalmen kallades nävervisan »troligen därför, att den i Dalarna brukade blåsas i näverlur».²⁸

Härledningen av namnet »nävervisan» är fortfarande en olöst fråga. I Brandt-Helweg, »Den danske psalmedigtning» framhålles, att det hör hemma i Sverige, ej i Danmark.²⁹ Det kan emellertid ifrågasättas, om namnet ändå inte är importerat från Danmark och härrör från det danska »nadvere», som åtminstone på sina håll i Danmark uttalas snarlikt det svenska »näver». Namnet skulle då betyda »sången om det himmelska gästabudet». Ordet »nadvere» är gängse i nämnda betydelse, och i N. M. Aalborgs nyssnämnda kommentar till Johannes Uppenbarelsebok talas om

²⁵ Om Broman och Högmarck, se Arvastson, i: Sv. Teol. Kv.skr. 1955.

²⁶ Denna uppgift förekommer i den av seminarieföreståndaren P. Pettersson 1858 utgivna uppl. av 1819 års psalmbok jämte psalmernas melodier.

²⁷ J. N. Ahlström, Trehundra nordiska folkvisor (1855). Jfr P. Nodermann, Studier i svensk hymnologi (1911), där frågan om eja-psalmens melodier i dess danska och svenska form är utredd.

²⁸ G. Hagelin, Så tillkom vår psalmbok (1953), s. 97.

²⁹ Anf. arb. 1, s. 453.

»den glædsens Naduere», som »skal holdis i Himmeriges Rige indtil Verdens ende».³⁰

Eja-psalmen är ett märkligt exempel på hur en dansk folklig sång med rötter i en innerlig, men ofta sentimental och självupptagen mystik, av en svensk översättare fick en omarbetning, som förskaffade den en hedersplats i den gamla karolinska psalmboken och sedermera, i Wallins omarbetning, i 1819 års psalmbok. Den äldre svenska formen av psalmen är, bredvid Wallins bearbetning, i huvudsak bibehållen i vår nuvarande psalmbok, och i denna sin äldre och ännu bibehållna form förenar psalmen de båda egenskaper, som med all rätt ha ställts på en kyrkopsalm: att den bör vara på en gång folksång och kyrkosång.³¹

³⁰ Anf. arb., s. 164.

³¹ U. L. Ullman, Om den kyrkliga psalmboken (1871), s. 2 ff.

OM FORMELN »TRONS VERKLIGHET» I TEOLOGISK TEORI

AV PROFESSOR HARALD EKLUND, LUND

Den i vissa teologiska sammanhang förekommande sammanställningen trons verklighet kan ha bland annat *två betydelser*. Å ena sidan kan uttrycket åsyfta *trons egen verklighet*. Då man talar om trons verklighet uttrycker man i så fall att tron själv i en viss karakterisering är verklig. Och blir det diskussion bejakar eller förnekar man att det finns en sådan tro.

För att gå till de konkreta exemplen har man här att göra med ett problem som i frågeform kan ställas exempelvis på följande sätt: Finns det en sådan tro som den de med etiketten troende försedda beskriver? Existerar den tro som verkar helgelse och därmed i djupen förändrar människor? Eller den som försätter berg eller ger nya kunskaper? I vilken utsträckning äger talet om tron som en verklighet med de antydda egenskaperna täckning? Hur mycket är verklighet och hur mycket fiktion eller idealisering?

Å andra sidan tillåter språkbruk och logik också en annan betydelse. Trons verklighet kan betyda *den verklighet man tror på*, det med tro omfattade eller trosföremålet.

Med denna utgångspunkt kommer ytterligare uppgifter i sikte. Det gäller nu inte bara att pröva, om en personlig övertygelse och hållning av en viss kvalitet existerar. Utan det frågas vilket trons *korrelat* är. Är det man tror på, så som det uppfattas och beskrives, en verklighet? Efter vilka kriterier göres detta gällande? Undersökningen tar med andra ord upp till granskning utsagor om något bortom det som i människan är. Den rör sig med verkligheter som trosutsagorna påstår, beskriver, utpekar, vittnar om.

Beträffande huvudordet *tron* bör man, eftersom det är ett så att säga laddat ord, observera ett par drag som brukar känneteckna sådana ord.

De är samtidigt till sin funktion och betydelse sakbeskrivande och »anbefallande». De beskriver alltså något och anbefaller samtidigt en bestämd hållning till detta, och härvid kan det vara svårt att urskilja det som är klart fixerbart sakinhåll och det som är suggestion, incitation eller hur man vill uttrycka det. Det *kan* hända att den deskriptiva meningen går att urskilja — att alltså i det här fallet en klar och konsekvent uppfattning av vad tro är kan utläsas ur dokumentsamlingen. Men det är också tänkbart, att vad man vid en analys finner är en rekommendation i klump av en mängd saker som är helt olika och helt enkelt inte kan bli »trodda» i en och samma mening, fastän de har ställts in under etiketten tro och den anbefallning denna innebär. För att få veta vad tro verkligen betyder måste man alltså se noga efter hur det används i de teoretiska och praktiska sammanhang där det är inkopplat.

För att så gå till sakproblemen förefaller de här gjorda påpekandena leda tankarna till tre uppgifter.

1) Den första uppgiften, som redan framträder tydligt nog, kan kallas frågan om den inre ärligheten. Den avser ju påståendet att en viss kvalificerad tro existerar.

2) Den andra uppgiften gäller frågan, om tron är vad dokumenten påstår i den meningen, att den är given i Anden, eller är ingjuten eller något av liknande art och därmed själv en delvis supranatural storhet. Problemet är alltså här *det supranaturala i själva trosskeendet*. Det frågas om ett sådant — som otvivelaktigt ofta påstås — existerar och hur detta kan hävdas.

3) Den tredje frågan slutligen avser det trodda. Är *det trodda eller trosinnehållet* — alltså sådana ting som uppståndelsen, andens objektiva manifestationer och de ingjutna habituella beskaffenheterna i själen — verkliga? Har tron överhuvud det korrelerat den uppger sig äga? Och hur motiveras påståendena härom?

Om dessa tre frågor kan man säga, att den första är mindre relevant för frågan om trons verklighet i traditionell mening. Även om man tänker sig en subtil undersökning och positivaste resultat skulle inte frågan om verklighet i de betydelser beröras som är förknippade med formeln trons verklighet. En ärlig tro kan fastställas alldeles oberoende av om den riktar sig på illusioner eller verkligheter. Nej, den egentliga frågan gäller de två andra fallen, alltså *trosskeendets och trosobjektets beskaffenheter* ur

vissa objektiva synpunkter. Och fattar man problemet så blir det tydligt, att det egentligen i de båda fallen rör sig om samma sak. Det ligger helt enkelt i påståendet om ett supranaturalt korrelerat till vissa skeenden, varvid det är av sekundär betydelse om därvid avses tron själv och dess uppkomst eller vissa objektiva skeenden såsom uppståndelsen, tungorna av eld, den ingjutna nåden. I båda fallen består problemet däri, att något påstås verkligt som i varje fall inte efter de gängse kriterierna kan tas för att vara det.

Det är i detta sammanhang som, så vitt jag kan se, många av svårigheterna och tvetydigheterna i modern behandling av kombinationen tro-verklighet ligger, och det är här som tvetydigheter och glidningar ger berättigande åt talet om en särskild trossofistik, motsvarande den som kan förekomma på besläktade områden där också starka engagemang och stark vilja att hävda traderade åskådningar föreligger. Det är kanske en ärevärdig sofistisk försvarar tron, liksom försvaret för god samhällsordning genom hävdande av ett förnuftigt och översinnligt väsen hos staten kan vara ärevärdigt nog. Men trots allt måste även den »hypostas» som i moderna sammanhang kallas tro undersökas. Här bara några antydande synpunkter.

Ur *deskriptionen* av tron får man i många moderna idésammanhang veta, att tron är *förutsättning* för ett visst tänkande som kallas trostänkandet. Eller man finner, att något är givet endast i och med tron. Något kan också vara för tron verkligt.

Har man den uppfattning som nyss har skisserats så ligger en kritik av dylika uppfattningssätt nära till hands. Eftersom det är lika svårt att hävda trons supranaturala karaktär som det troddas måste förutsättningen anses lika oviss som det därur härledda. Man kan komma till en ny utgångspunkt för verklighetskunskap endast om redan tron är en ny verklighet av särskilt slag. Men just detta måste motiveras och är inte så lätt godtagbart som en förutsättning bör vara i en vetenskap eller överhuvud i ett tänkesätt med kritiska anspråk.

Att man *kallar* tron förutsättning, utgångspunkt, axiom eller något liknande kan vara mycket oegentligt. Och att man säger sig utgå från korrelationen Ordet-tron kan vara uttryck för något som mycket litet liknar ett vetenskapligt fixerande av en utgångspunkt. I värsta fall kan talet om en förutsättning helt enkelt med ett uttryck kamouflera det förhållandet, att

redan den första operationen är språnget in i de supranaturala påståendens sfär. Uttrycket förutsättning döljer här som i många andra sammanhang att det man verkligen gör är ett dogmatiskt antagande.

Speciellt om man tänker på den cirkel som då och då har kunnat uppvisas i moderna teologiska resonemang får trosförutsättningen satt på krassa uttryck en ganska besynnerlig innebörd. För den tro som redan är en supranatural händelse är andra supranaturala verkligheter givna. Detta må så vara, men man står ju inte vid tron inför något som fyller fordringarna på utgångspunkten för en vetenskap i vanlig mening. En sådan bör nämligen vara så pass godtagbar att den i varje fall är säkrare än det som kommer sedan.

Vill man å andra sidan tala om en vetenskap om den kristna tron i en godtagbar mening så blir tron i förutsättningen något sådant som en »opinion» och i fortsättningen utredes — oavsett om opinionen har med verklighet att göra eller ej — dess innebörd och inre sammanhang.

Hela sättet att utgå ifrån tron kan väl också i en del fall sägas vara egendomligt därför, att en tro enligt sin natur alltid grundar sig på något. Ingenting är verkligt därför att det blir trott — inte ens när det blir trott av den katolska kyrkan. Det enda rimliga är att något blir trott därför, att det av olika anledningar hålles för sant eller sannolikt.

Det finns med andra ord vissa skäl för att fatta tron i den här diskuterade förbindelsen — och därvid bör ordets bestämda form uppmärksammas — som ett av de laddade ord vilka gärna medför att redan från början i ett resonemang förutsättningar insmugglas som måste uppmärksammas och diskuteras. Man kan knappast använda uttrycket trons verklighet s. a. s. positivt utan att förutsätta alldeles för mycket, och ofta är det rent av kamouflage för supranaturalism i utgångspunkterna.

Talet om trons verklighet i den bestämda formen leder osökt tanken till den *anbefallande funktion* som teologiska trosbegrepp i sina konkreta livsammanhang brukar äga. Jag skall försöka att beskriva detta fenomen konkret fastän med fingerade fall.

I vilken situation befinner sig en teolog som av omgivningen befinnes ha en felaktig uppfattning av vad trons verklighet är? Ja, först och främst måste det kunna konstateras, att hans bristande förståelse av vad tron är utgör en brist i kunskap och alltså en vetenskaplig brist. Hans meningar kan därför inte rent vetenskapligt anbefallas och anses meriterande. Men

har han inte förstått tron så kan han naturligtvis heller inte predika den. Ur en omgivnings synpunkt som gör tron i den bestämda formen till en lättgripbar sak kan alltså teologen i fråga på mycket elementära grunder konstateras vara olämplig att predika »tron». Hur säker och handlingsberedd censuren här blir beror på hur pass säker likriktningen i kretsen är och hur den vågar utnyttja sin makt. I varje fall *kan* tron i förutsättningsställning bli ett ganska lätthanterligt verktyg för att teoretiskt och praktiskt skilja andarna. »Trosteologi» är en stark frestelse att genom ett enkelt konstaterande — för att inte säga bara en gest — diskreditera, liksom den positivt har mycket lätt att anbefalla den som står i den rätta relationen till trons verklighet.

Vid dessa reflexioner över det som kan kallas teologiens konservativa frestelse är det naturligt, att också ett exempel från katolicismens historia beröres. Det har ävenledes att göra med dem som inte accepterar förutsättningarna, och med vilka man alltså enligt ett gammalt ord inte kan diskutera. Under den tid då den katolska kyrkans ställning var så stark att vad den uttalade på samma gång var sanningen och den auktoritativa anbefallningen av ett beteende befann sig olika människotyper i mycket olika situation. Den som bejakade förutsättningarna kunde lätt lösa ett livsproblem för sig och den som förnekade dem kunde lika lätt göra det olösligt. Jag tror Huizinga har lagt fingret på en viktig sida hos systemet då han säger att hycklaren hade det bättre än spelfördärvaren. Om man här tänker på de många typerna kan man vid hycklarens sida ställa allehanda hanterliga figurer. Dit hör den lättsuggererade, den trötte eller desperate, som vill ha auktoritet, den förnuftshatande irrationalisten och andra. I spelfördärvarnas kategori står däremot kritikern och själv-tänkaren som frågar vid själva förutsättningen.

Det finns anledning att just nu även i den protestantiska världen, som har dränkts i en våg av konfessionalism, se upp med de risker som det slutna och förutsättningsbundna systemet medför. (Bland annat har ju företaget att bunta ihop allt som inte ligger inom en viss ram såsom »liberalism» och kasta ut det faktiskt redan lett till en påtaglig förträngning av teologiens och kyrkornas värld och en påtaglig brist på anknytningar). Rent typologiskt sett måste man konstatera, att trosteologien kraftigt har anbefallt mycken konservatism. Den prövar icke förutsättningar, utan rör sig inom kyrkan. Den har föga kontakt med kritisk

filosofi, och blir överhuvud mer och mer teologi till skillnad från religionsforskning, varvid teologien har ett oerhört plus av förutsättningar.

*

Ett »slutet system» är väl den enda ort där en sådan begreppsbyggnad som trons verklighet är naturligt och framkallar bestämda associationer, eller kanske rent av innebär en snabblösning av teoretiska och praktiska problem. Den har uppkommit i sammanhang med tendensen att låta tron och dess verklighet bli en avskild provins inom vilken ingen kritik utifrån kan uträtta något. Och inom systemet — det vill praktiskt taget säga bland traditionellt förutsättningsbundna teologer — märker man ofta inte det oegentliga i att tala om tron såsom en entydig funktion, vilken skulle äga en särskild verklighet. Inte heller observeras de många oegentligheterna i sådana problem som tro-vetande, där redan användningen av tron som *alternativ* är oegentligt, bland annat därför att den samtidigt skall vara organ för upptagande av verklighet och inte i någon mening vetande.

Utanför teologiens sfär arbetar man å andra sidan inte lika gärna med byggnader av typen trons verklighet. Där är det naturligare att anse uttrycket vara en förenklande och missvisande etikett för ett knippe sakförhållanden som inte bör föras samman på det sättet. Ordkombinationen täcker helt enkelt *varken en funktion* tro eller *en sorts verklighet*. Tro är allehanda typer av försanthållande och accepterande och verklighet är i religionen allehanda, från transcendentia ting till mystiskt och empiriskt erfarna realiteter.

Vad är då att göra om man på detta sätt finner sig stå inför ett komplex av funktioner och realiteter som det gäller att karakterisera på ett mindre missvisande sätt. Jag skulle här vilja svara med att bara helt kort hänvisa på tre funktioner hos det som brukar kallas tron, vilka inte är samma sak och inte bör framställas så att den olika innebörden skymms undan. Någorlunda kan de med traditionella uttryck karakteriseras som religionens *metafysiska*, *dess mystiska* och *dess etiska funktion*.

Då kristen religion talar om sådana saker som personerna i gudomen, eller Ordet sådant det var i begynnelsen eller inkarnationen är det uppenbart, att man inte rör sig med realiteter i vanlig mening. Detta är metafysisk realitet till vilken inte någon särskild tillgång ens »i tron» kan

hävdas. Man bör därför säga att kristen religion här är »teoretisk». Den är metafysik i olika former, från en retorisk-rituell spekulatation till en som innebär en abstrakt personalistisk världsåskådning, och i alla dessa fall är den en tro blott i allmän mening av att anta idéella entiteter vara verkligheter. Varför då försöka göra gällande att ordet och inkarnationen inte till stor del skulle vara idé fogad till den historiska realiteten Kristus?

Vidare: Kristendom var ursprungligen och är fortfarande, där den är levande religion, kontakter som tas för primära verklighetskontakter. Det är därför inte oriktigt att som man har gjort i religionsforskningen tala om ett allmänt religiöst fenomen karakteriserat med ordet »närvaro». Man såg den uppståndne, anden verkade o. s. v. Detta är formellt erfarenhet och inte tro. Det bör därför beskrivas, analyseras och kritieras under den rubriken, det vill säga såsom vittnesbörd om, att även kristendom är mystik. Erfarenheterna är sedan underlag för tro eller, mera löst, utgångspunkter för tro, men skall man skapa något ord för religionens *primära* förbindelse med verkligheter är det minst missvisande att tala om erfarenheter och upplevelser och så återge det som verkligt erfarna.

Det är helt naturligt att trosbegreppet av praktiska och traditionella skäl har fått en dominerande ställning. Men analysen visar, att trots detta i verkligheten de av de teologiska trosteorierna undanskjutna erfarenheterna i den levande och ursprungliga religionen har en mycket mer grundläggande ställning än i teorier som vill innesluta allt under tron. Erfarenheterna gör visserligen för många religionen problematisk, men det är ändå i dem det »intressanta» och det enda som enligt vanliga begrepp ger verklighetskriterier kan väntas ligga.

Slutligen: Kristen religion är i en av sina funktioner exempel på det som för närvarande särskilt intresserar den filosofiska analysen och tycks vara ett av dess svåraste problem. Den är impuls, värdesättning, anbefallning. Ibland vill man också säga vädjan, exempelvis då poängen är den att detta konkreta »fall» åskådliggör vad det är att vara en mans nästa.

Det är som sagt mycket svårt att analysera vad som sker vid denna etiska funktion liksom det är svårt att se, var i satsen det etiska är uttalat och vad det är utsagan förmedlar, alldeles särskilt då det inte är fråga om social automatism utan om att en människa på ett primärt sätt inifrån bestämmer sig för värde. Men att inte heller denna funktion, då man står inför värde, är tro förefaller ganska tydligt. Den är något mera primärt

som kan vara väg till tro eller en av trons förutsättningar eller på annat sätt står i relation till tro. Sätillvida bör man hellre tala om etisk determination än om tro.

För att så bara med några ord sammanfatta, bör alltså analysen gå ifrån sådana begreppskombinationer som »trons verklighet», vilket inte förefaller att vara någon förlust. Att upplösa kombinationen innebär bara en realistisk anpassning, större hänsyn till religionens verkliga fenomenologi. Litet mera nonchalant kan det uttryckas så, att man slår sönder ett av de teologiska lerkrusen och breder ut skatterna i ljuset.

Jag kan för min del inte se någon praktisk eller teoretisk olägenhet i att på detta sätt behandla även kristendomen såsom flerfunktionell i stället för att göra den till »trossak». I varje fall *är* den bland annat metafysisk, mystisk och etisk funktion, och dessa tre jämte »objekten» för dem går inte att bringa in under en så enkel formel som den här diskuterade. Funktionernas relationer till verkligheter är dessutom sådana att sannolikt alla våra förmodanden kommer att korrigeras. Annat är inte att vänta vid analysen av den religion som i egenskap av metafysik, mystisk erfarenhetsutvidgning och ethos är vårt andliga livs egentliga livskälla.

TILL TEOLOGIENS METODFRÅGA

AV BISKOP ANDERS NYGREN, LUND

1.

1. Då jag på anmodan av Teologiska föreningens styrelse nu har att taga ställning till den kritik, som professor Gustaf Wingren i sin bok »*Teologiens metodfråga*» 1954 riktat mot mitt teologiska arbete, kan det vara lämpligt att först något närmare fixera vad kritiken går ut på och hur långt den syftar. Och då kan det genast konstateras, att den syftar mycket långt. Först och främst betecknas min religionsfilosofiska utgångspunkt som förfelad. Men icke blott detta; genom den teologiska motivforskningens sammanhang med denna religionsfilosofiska utgångspunkt blir också den icke blott totalt förfelad, utan till direkt skada för det teologiska arbetet. Motivforskningen leder enligt W. med nödvändighet till en förfalskning av det bibliska budskapets innehåll. Felet är irreparabelt, ty det gäller själva centrum, det gäller själva det teologiska greppet. Sålunda betecknar W. det såsom falskt att säga, att *agape*, att Guds syndaförlåtande kärlek är grundmotivet i det kristna budskapet. Kanske kan en del av materialet komma till användning som byggstenar i en bättre byggnad, men då, väl att märka, blott såsom material. Själva de teologiska grundtankarna måste röjas ur vägen, och här gäller det att sten ej får lämnas på sten. Hela byggnaden måste bort. Låt mig direkt citera några satser i Gustaf Wingrens egen formulering: »I Nygrens teologi uppstår oupphörligt risken att felteckna den kristna trons centrum, evangeliet, eftersom evangeliet lösgöres från skuldens fråga och knytes vid en formal, filosofisk fråga. Just formaliteten är huvudhindret för en riktig förståelse av stoffet. Och detta huvudhinder kan icke *inom* Nygrens teologi undanröjas. Att undanröja huvudhindret är att undanröja Nygrens teologi. Det

Inledningsföredrag vid diskussion, anordnad av Teologiska föreningen i Lund, den 7 febr. 1956.

är själva denna teologis *metodiska grepp* på det historiska stoffet som förhindrar en riktig uppfattning av det historiska stoffet.»¹

Intrycket av detta totalt negativa omdöme blir kanske en smula modifierat och avtrubbat, då man tolv sidor längre fram angående Karl Barths teologi läser följande formulering: »Grundfelet i systemet kan icke undanröjas inom det gamla bygget. Att undanröja grundfelet är att undanröja Barths teologi. Det är denna teologis *metodiska grepp* på det historiska stoffet som förhindrar en riktig uppfattning av det historiska stoffet.»² Och ännu mera avtrubbat blir det, då W. beträffande den tredje av de kritiserade teologerna, Rudolf Bultmann, förklarar, att »kritiken mot honom kanske kommer att gå djupare än kritiken mot de andra två».³ Hans teologi skulle alltså undanröjas ännu mera effektivt?

Att recensenterna av W:s bok trots dessa kraftiga ord icke tagit saken så seriöst — jag bortser här från Axel B. Svensson i Nya Väktaren och Sven Stolpe i Aftonbladet, vilka båda helt instämma med W. — sammanhänger väl med att W. arbetar efter schablon och sällan nyanserar sitt spel, utan genomgående använder fullt verk. Därigenom inställer sig helt naturligt frågan, hur det skulle ha tagit sig ut, om W. behärskat konsten att nyansera.

2. I ett avseende befinner jag mig i ett avundsvärt läge. Jag behöver icke fälla en liknande total dom över W:s teologi. Frågan, som här skall diskuteras, är begränsad till hans bok om »Teologiens metodfråga», denna bok, som W. själv på ett ställe betecknar som »en tillfällighetsskrift».⁴ Jag är glad över denna beteckning, ty den ger mig frihet att röra vid denna bok utan att därför antasta andra. Även om jag alltså i det följande måste blåsa på detta av W. uppförda korthus, som inte ens vilar på sanden, så hindrar detta dock icke, att jag betraktar andra hans undersökningar såsom i åtskilliga avseenden mycket värdefulla. Jag är angelägen om att redan ifrån början ha framhållit detta, för att icke den behandling, som här skall vederfaras hans bok om Teologiens metodfråga, för mycket skall färga av sig på hans övriga produktion.

3. I ett annat avseende befinner jag mig däremot i ett föga avunds-

¹ G. Wingren: Teologiens metodfråga, 1954, sid. 40.

² O. a. a., sid. 52.

³ O. a. a., sid. 10.

⁴ O. a. a., sid. 196.

vårt läge. W. påpekar, att några av mina skrifter från början av 1920-talet, vilka han särskilt refererar till, endast äro tillgängliga på svenska. Då han nu gått i författning att få sin bok om Teologiens metodfråga publicerad även på tyska och engelska, betyder detta, att min åskådning vad beträffar dessa icke översatta skrifter kommer att presenteras för engelska och tyska läsare endast i W:s tolkning, d. v. s. i W:s misstolkning, utan att dessa läsare ha möjlighet till kontroll. Det är ett icke avundsvårt läge att på detta sätt presenteras som auktor för uppfattningar, som jag själv betraktar såsom i hög grad dåraktiga, ibland rent av löjeväckande. Antagligen genomsådade dock kritiska läsare det verkliga förhållandet — även utan tillgång till de behandlade skrifterna.

2.

När jag ovan brukade uttrycket, att W:s tillfällighetsbyggnad »inte ens vilar på sanden», så skedde detta för att därmed ge tillkänna, att den icke blott saknar *solid* grundval, utan att den över huvud taget icke har någon grundval alls. Om man frågar vad den då vilar på, måste svaret bli: den vilar från början till slut på ett *tankefel*, nämligen på det felslut, som i logiken går under namnet »*quaternio terminorum*». Med hänsyn till detta tankefels fundamentala betydelse för W:s hela byggnad är det lämpligt att först dröja något inför detta tankefel självt och närmare analysera det, så att vi sedan känna igen det, när det gång på gång dyker upp i W:s framställning.

Det klassiska exemplet på en »*quaternio terminorum*» är ju syllogismen:

»Räven har fyra fötter
Cajus är en räv
Alltså har Cajus fyra fötter.»

Var ligger felet, eftersom slutsatsen blir falsk? Det ligger icke i översatsen, om man tar den ensam för sig. Att innehållet i denna sats är fullkomligt korrekt kan väl ingen neka till: räven är faktiskt ett fyrfotadjur. Men icke heller på undersatsen är det något fel, om man tar den ensam för sig: eftersom Cajus har de sluga och rävaktiga egenskaper som han har, är det ingenting att invända mot omdömet att Cajus är en riktig räv. Men om man nu ställer samman dessa var för sig riktiga satser och därur söker

draga en slutsats, så blir denna oundvikligen falsk. Varför? Därför att den för översatsen och undersatsen gemensamma medeltermen »räv» i varkligheten icke är gemensam. Ordet »räv» tages här i två alldeles skilda betydelser: i översatsen det zoologiska begreppet »räv», i undersatsen det personligt-etiskt karakteriserande begreppet »räv». Naturligtvis ligger det intet fel i att en gång använda begreppet »räv» i en mening, en annan gång i en annan mening. Felet uppkommer, om man trots denna olikhet i innehållet sammanför dem i en syllogism. Ty i en korrekt syllogism är det ett oeftergivligt krav, att medeltermen, alltså den term som förekommer både i över- och undersatsen, är *identiskt* densamma. Den är ju länken, som binder de båda satserna samman och möjliggör att man ur dem kan draga en slutsats. Det får alltså i de båda satserna icke förekomma mer än tre termer, ty *en* måste ju vara gemensam för dem, nämligen just medeltermen. Skulle nu så vara, att denna — såsom i exemplet Cajus — trots ordlikheten har alldeles olika betydelser, så ha vi i själva verket i stället för tre fått fyra termer: därav namnet »quaternio terminorum». De båda satserna ha sålunda ingen term gemensam. Det finns ingenting som binder dem samman. De kunna följaktligen icke ingå såsom premisser i en syllogism, och försöker man likväl att tvinga dem in i ett sådant sammanhang och ur dem draga någon slutsats, blir resultatet ett felslut.

Man bör observera, att det blir lika falskt, om man vänder på saken och säger: eftersom räven (i zoologisk bemärkelse) har fyra fötter och Cajus icke har fyra fötter, så är det falskt att beteckna Cajus som en räv (i personligt-etisk bemärkelse). Och återigen blir det lika falskt, om man säger: eftersom Cajus är en räv och icke har fyra fötter, är det falskt att påstå att räven (i zoologisk bemärkelse) har fyra fötter. Felet ligger ju icke i någon av de båda satserna. De äro var för sig oanfärktbara. Utan felet ligger däri att man, oaktat de icke ha något gemensamt — mer än den förföriska ordlikheten — sammanför dem i en syllogism och falskeligen låter vad som gäller om den ena också gälla om den andra. Därmed försyndar man sig mot den första och mest grundläggande tankelagen, identitetslagen, som säger att ett begrepp i en enhetlig och sammanhängande tankeföreläggelse alltid måste vara identiskt detsamma. Det är denna försyndelse som gör att hela bevisförandet brister samman.

3.

Efter dessa förberedande reflexioner skall nu påvisas, hur W. på de avgörande punkterna i sin kritik gör sig skyldig till en sådan »quaternio terminorum» och att det sålunda begångna tankefelet gör att hela hans bevisning brister samman.

Det är två huvudinvändningar, som W. reser mot min teologi. Han kallar den ena antropologisk, den andra hermeneutisk. Nu är redan detta helt och hållet utifrån anbragta schema ägnat att åstadkomma förvanskningar. Tills vidare lämna vi emellertid denna synpunkt åsido; den återkommer längre fram. För tillfället gäller det blott att visa, hur båda dessa huvudinvändningar vila på det nyss beskrivna tankefelet.

Sin *första invändning*, den s. k. *antropologiska*, har W. själv sammanfattat så: »Det kristna talet om Gud såsom förlåtande agape utgör enligt Nygren ett svar på en av filosofien ställd, en formal, innehållstom fråga: 'frågan är filosofiskt ställd, svaret måste hämtas ur den givna historiska verkligheten'. Häremot kan på goda historiska grunder följande tes uppställas: det kristna talet om Gud såsom förlåtande agape utgör i verkligheten ett svar på en innehållsbestämd fråga, nämligen på *skuldens fråga*.»⁵

Här inställer sig nu omedelbart den frågan: varför skola dessa två — var för sig så korrekta och oanfäktbara — teser ställas emot varandra? Vi bortse därvid från vissa svagheter i bådas formulering och fästa oss blott vid den sakliga innebörden. Och då blir frågan: vilken möjlighet finns det över huvud att föra den ena tesen i fält mot den andra? Jo, det som synes öppna en sådan möjlighet är det i båda teserna förekommande gemensamma uttrycket »fråga och svar». Visserligen betyda dessa ord icke detsamma i de båda sammanhangen. Detta är ju icke heller gärna möjligt, då det i det ena fallet rör sig om en logisk förutsättningsanalys, i andra fallet om en rent teologisk innehållsbeskrivning. W. vet vad *han* menar med »fråga och svar»: frågan är skuldfrågan och svaret är evangelium. Och så drar han omedelbart slutsatsen: alltså är det falskt att tala om någon kategorial fråga. Den är ju innehållstom, skuldfrågan är innehållsbestämd. Denna slutsats är fullkomligt konsekvent gjord enligt schemat »quaternio terminorum»: jag känner Cajus, den räven, och vet bestämt att han inte har fyra fötter. Andra rävar har jag inte undersökt, men vad

⁵ O. a. a., sid. 40.

jag vet om Cajus är nog för att ge mig rätt att bestrida satsen, att räven har fyra fötter; ty om den satsen vore riktig, skulle jag ju om Cajus nödgas säga något som jag vet icke vara sant; den universella satsen om räven som ett fyrfotadjur måste alltså undanröjas, eftersom den hindrar en riktig uppfattning av den av mig kända verkligheten.

Tack vare sin »quaternio terminorum» har W. fått den uppfattningen att jag accepterar den första tesen och avvisar den senare — liksom han gör tvärt om. Men då jag avvisar detta felslut, så betyder det att jag accepterar *båda* teserna. Även om jag logiskt förstår det felslut W. gör sig skyldig till, så är det mig dock en gåta, hur han kunnat stanna därvid och icke misstänka att någon falsk föreställning insmugit sig hos honom. Eller har han verkligen fattat talet om de kategoriala frågorna så, att jag därmed skulle vilja göra gällande, att människor gå där kvalda av filosofiskt-kategoriala frågor, och att evangelium så kommer och ger dem svar på dessa frågor? Och att han nu måste komma med en mottes, som går ut på att syndaförlåtelsen är svar på skuldens fråga? Här är en av de punkter, där jag beklagar, att W. genom sin framställning presenterar mig såsom auktor för en uppfattning, som jag själv betraktar såsom enbart löjeväckande. Inför detta måste man fråga: har det då alldeles undgått honom, att hela min utredning om den kristna kärlekstanken tar sin utgångspunkt i att den människa, som nås av evangelium, just är den i synd och skuld nedsjunkna människan, den emot Gud fientliga och under Guds dom stående människan? Visserligen har jag icke utfört denna tanke med användning av de analyser av skuldens inenbörd, vilka ligga på linjen Kierkegaard—Heidegger—Bultmann, eftersom jag finner att dessa i flera avseenden leda in på villospår. I stället har jag stannat vid vad det bibliska budskapet har att säga i denna sak. Att den kategoriala frågan icke på något sätt spelar in i framställningen av evangeliets innebörd hade W. kunnat inhämta redan i förordet till »Den kristna kärlekstanken», där det framhålles, att »den som saknar intresse för inledningens mera abstrakt hållna utredning utan hinder kan gå denna förbi och genast begynna med den första delen», enär den följande framställningen kan förstås även utan inledningen.⁶ Hade W. tagit detta ad notam, hade han redan därav kunnat se att det är fråga om två totalt skilda frågekomplex, där det icke

⁶ Den kristna kärlekstanken, I, 3 uppl. 1947, sid. 4.

är möjligt att draga slutsatser från det ena till det andra. Så hade han denna gång kunnat räddas från sin »quaternio».

Här måste ett ord sägas för att påvisa, till vilken förvirring det för, när W. inordnar det här behandlade spörsmålet under rubriken »antropologi» eller »antropologiska förutsättningar». Vad menas med »antropologiska förutsättningar»? W. ger sin definition i följande ord: »något förutsattes om det karakteristiska för människans läge då hon ställes inför det som Skriften rymmer». ⁷ W. tar nu för sig tre teologer och vill pröva deras antropologiska förutsättningar, alltså pröva vad de förutsätta om det karakteristiska för människans läge då hon ställes inför det som Skriften rymmer. Själv är han medveten om att han därmed gör våld på de tre åskådningar, han vill pröva, men detta bekymrar honom föga. Han säger: »Att föra in motsatsen mellan 'Gott' och 'Mensch' hos Karl Barth under rubriken antropologi stämmer icke med Barths eget språkbruk . . . Det samma gäller företaget att för Anders Nygrens vidkommande behandla kriticismen under överskriften antropologi . . . Bäst passar den av oss brukade terminologien på Rudolf Bultmanns författarskap . . . Denna i viss mån *utifrån* anlagda terminologi är emellertid — med alla sina risker — medvetet vald.» ⁸ Det är ju gott och väl, att W. är medveten om att han anlägger för materialet främmande måttstockar och att detta är förenat med risker. Men uppenbarligen har han icke förstått den djupaste risken med detta tillvägagångssätt. Han förutsätter att riskerna ligga på terminologiens och språkbrukets plan. Och då vore det ju inte så farligt. Men nu betyder det en saklig förvanskning — och detta av stora mått. De åskådningar, som kritiseras, få icke behålla sin innebörd, utan ommodelleras godtyckligt till vad W. vill ha dem till. Bäst passar schemat, såsom W. riktigt påpekar, på Rudolf Bultmann; det är nämligen delvis från honom det är hämtat. Att använda det på Karl Barth är att inpressa hans teologi i en tvångströja, och resultatet blir karikatyr. Att använda det på mina utredningar angående kategoriproblemet och den logiska förutsättningsanalysen, detta som W. sammanfattar under namnet »kriticism», är rena förvirringen, och resultatet blir meningslöst. När Barth talar om »Gott und Mensch», så förekommer människan åtminstone inom synfältet. Men finns det någon rim och reson att införa kategorifrågan under överskriften

⁷ Teologiens metodfråga, sid. 11.

⁸ O. a. a., sid. 10.

antropologi. Lika meningsfullt vore det att efterlysa, vilka egenartade antropologiska förutsättningar som dölja sig bakom satsen att $2 + 2 = 4$. Hur har W. kommit på den tanken, att kategorianalysen på samma gång skall vara en beskrivning av »det karakteristiska för människans läge då hon ställes inför det som Skriften rymmer»? Orsaken därtill är uppenbarligen W:s på förhand faststående och helt utifrån anbragta antropologiska schema: Bultmanns teologi går in i detta schema, Barths teologi kan åtminstone synas gå in i det. Men vad inom min åskådning skall kunna passas in i detta schema? Rutan kan ju inte få stå tom. Och så griper W. tag i kategoriläran. Den passar visserligen icke in, men då tillämpas regeln: »und bist du nicht willig, so brauch ich Gewalt». Och våldsgärningen utföres med hjälp av den ovan omtalade »quaternio terminorum». Ordlikheten »fråga och svar» utnyttjas först och främst till att få kategoriproblemet att betyda människans läge då hon mötes av Skriftens budskap, och sedan, då de båda frågorna sålunda blivit gjorda liknämninga, till att föra »skuldfrågan» i fält mot »den kategoriala frågan». I verkligheten äro de emellertid icke liknämninga, de blott synas så, tack vare det begångna tankefelet.

Ytterligare må blott framhållas, att det också ligger något godtyckligt över talet om »skuldfrågan». Ty varför skall skulden betecknas som en »fråga»? Den skuld, som syndaförlåtelsen avlyfter, är mindre en »fråga» än en fruktansvärd realitet. Antagligen är ordvalet här betingat av önskan att få en motsvarighet till den filosofiska »frågan», där detta uttryck med rätta hör hemma. Men även bortsett härifrån är det ju uppenbart, att begreppet »fråga» här blivit totalt *altererat*, och att alltså inga som helst slutsatser kunna dragas från skuld-»frågan» till det religionsfilosofiska, kategoriala begreppet »fråga».

Härmed ha vi avfärdat W:s första huvudanmärkning med påvisande av att den i sin helhet vilar på ett tankefel.

4.

Vi vända oss nu till *den andra huvudinvändningen, den »hermeneutiska»*. Denna har, som namnet ger till känna, att göra med skrifttolkningen, och går kort sagt ut på att förknippningen mellan religionsfilosofiens kategoriala fråga och motivforskningen bidrar att undanskymma

väsentliga moment i de bibliska skrifternas inehåll. Om man läser de bibliska skrifterna såsom »rymmande 'religiösa utsagor', uppburna av ett grundmotiv»,⁹ så går deras egentliga mening förlorad. Som exempel på denna förvanskning framställer W. mitt »sätt att behandla *lagen* i dess relation till *agape*».¹⁰

Som var och en märker, sammanfaller denna nya invändning, den »hermeneutiska», till stor del med den nyss behandlade »antropologiska» invändningen. Det är alldeles samma ting, som komma till behandling i de båda fallen, blott under en något olika synvinkel. Här liksom där är det fråga om sammanhanget mellan den religionsfilosofiska utgångspunkten och motivforskningen, i båda fallen skall just denna förknippning omöjliggöra ett korrekt förstående av de bibliska skrifterna, och i båda fallen är den sakfråga, som intresserar W., frågan om »lagen» resp. »skuldfrågan». Men detta betyder, att »quaternio terminorum»-felslutet från den antropologiska delen håller sitt intåg också i den »hermeneutiska» delen och att denna redan på förhand är vederlagd genom det ovan anförda.

Men även med avseende på det för den »hermeneutiska» invändningen specifika få vi nu bevittna, hurusom W. på nytt gång efter annan gör sig skyldig till samma eller analoga felslut. Först och främst riktar sig W. mot uttrycket »religiösa utsagor». Så får man icke säga. »*Kerygma*» skall det heta. Evangeliet är ett kerygma, och kerygmat är icke en »religiös utsaga», utan ett »*tilltal*».¹¹ Talet om »religiösa utsagor» innebär ett förnekande av evangeliets kerygmatiske karaktär och därmed ett förnekande av evangeliet självt.

Nu är emellertid att märka, att begreppet »religiösa utsagor» är ett begrepp som hör hemma i religionsfilosofien. Och vad religionsfilosofien beträffar, så har den — också enligt W. — att skaffa med allt vad religion heter, i hela dess vidd och hela dess mångfald. I detta *allmänna* sammanhang måste vi ha en neutral term, som passar för alla religionens former. När W. nu vill rensa ut termen »religiös utsaga» och ersätta den med »kerygma», så måste man fråga: kan det vara hans mening att allt vad som förekommer i religionens värld — i alla de skilda formerna av avgudadyrkan o. s. v. — skall betecknas som »kerygma»? För att ta det konkret: när folkhopen i Efesus skriade »Stor är efesiernas Diana!» —

⁹ O. a. a., sid. 128.

¹⁰ *Ibm.*

¹¹ O. a. a., sid. 136.

skall detta benämnas »kerygmat»? Så kan uppenbarligen icke vara W:s mening. Men då kan icke heller han undvara begreppet »religiös utsaga». Detta begrepp kan icke utan vidare ersättas av begreppet »kerygma».

Men förhåller det sig kanske så att, när vi komma över på evangeliets område, det blir en motsats mellan dessa båda, så att den som säger »religiös utsaga» därmed förnekar »kerygmat» och att den som säger »kerygma» måste avvisa varje tal om »religiösa utsagor» — åtminstone på evangeliets mark? Detta torde väl vara W:s mening. Men då inställer sig frågan: är detta verkligen motsatser, som behöva utesluta varandra? Kan man spela ut »utsaga» och »tilltal» mot varandra? Uppenbarligen icke. Ty i begreppet »utsaga» ligger ju ingenting annat än att »något är utsagt». Och ingen torde väl vilja förneka att »något är utsagt» även i tilltalet. Nu finns det visserligen enskilda uttalanden, som skulle kunna tolkas så, att W. — kanske i någon anknytning till existentialismen och Bultmann — räknade med ett kerygma, som saknade bestämt innehåll och varigenom alltså intet vore utsagt. Men detta vore ju från hans synpunkt en meningslöshet, och så är säkerligen icke heller W:s mening. Men därför får det icke heller någon mening, då han ställer »utsaga» och »tilltal» såsom varandra upphävande motsatser. Kerygmat är en utsaga, men en utsaga av särskilt slag och med särskilt innehåll. Om man vill karakterisera dess art medelst uttrycket »tilltal», så är intet att däremot invända. Det är en utsaga, närmare bestämt ett tilltal. Om man däremot med W. säger: det är tilltal och alltså icke utsaga, så gör man sig skyldig till samma fel, som om man skulle säga: det är en hund och alltså icke ett djur. Det enda riktiga är ju att säga: det är ett djur, närmare bestämt en hund; eller: det är en hund, alltså ett djur. Så också här: evangeliet är ett kerygma, alltså ett tilltal och alltså en utsaga — en utsaga av den speciella art, som vi kalla »tilltal».

Hur har W. kommit in på detta egendomliga alternativ: antingen »utsaga» eller »tilltal»? Uppenbarligen är det här återigen en »quaternio terminorum», som är på färde. I detta sammanhang låter han ordet »utsaga» få en annan innebörd än den ursprungligen åsyftade. Han tänker på en speciell sorts utsaga, som är något annat, men icke tilltal. Och eftersom denna speciella utsaga står i uteslutningsförhållande till tilltalet, drar han den falska slutsatsen att det över huvud taget består en motsats mellan utsaga och tilltal. Det som möjliggör hans slutsats är att han brukar medel-

termen i en ny betydelse, och det som ger slutsatsen dess kraft, d. v. s. dess tvivelaktiga kraft, är tankefelet »quaternio terminorum».

Det är så mycket mer överraskande, att W. kunnat så totalt missuppfatta denna sak, som jag ingalunda behandlat det kristna budskapet blott såsom »religiösa utsagor» i W:s mening, utan med allt eftertryck framhållit dess *budskaps*karaktär. I sitt referat av min uppfattning har icke ens W. själv kunnat undgå att använda begreppet »budskap».¹² Visserligen har jag sorgfälligt undvikit de nu så gängse mode-uttrycken »tilltal» och »kerygma», eftersom dessa så ofta förlorat sin genuina prägel och blivit rena slagord. Jag har stannat vid det synonyma och icke för förvrängningar så lätt utsatta begreppet »budskap». Man tycker att det borde varit en tankeställare för W., att jag någon tid före hans bok om »Predikan» publicerade ett arbete, vars första kapitel talar om budbärarna och där samtliga de därpå följande sex kapitelrubrikerna börja med ordet »budskapet».¹³

5.

Och nu vända vi oss till W:s *andra gravamen*, som är riktat mot mitt »sätt att behandla *lagen* i dess relation till agape».¹⁴ Här inträder nu det egendomliga, att W. på det område, där han är mest hemmastadd, nämligen i fråga om Marcion och Irenaeus, vitsordar att min behandling av *lagen* är korrekt.¹⁵ Men — fortsätter han — just denna korrekta framställning »inenbär en kritik av hans [Nygrens] egen utgångspunkt 1930 samt av begreppet 'grundmotiv' överhuvud».¹⁶ I del I 1930 »framställes nämligen *lagen* *icke* som en nödvändig bakgrund för agape».¹⁷ Nu är detta W:s påstående helt enkelt falskt. För att vederlägga det är det nog att anföra ett enda citat ur del I (sid. 58): »Guds helighet kvarstår i hela dess majestät och omutliga stränghet, men likväl förkunnar Jesus, att den helige söker syndare; och i överensstämmelse därmed uppfattar han sin egen sändning: han har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan syndare.» Här kan jag icke undertrycka en reflexion: jag undrar just, hur dessa syndare, som stodo under Guds helighets majestät och omutliga

¹² O. a. a., sid. 38.

¹⁴ Teologiens metodfråga, sid. 128.

¹⁶ O. a. a. sid. 131.

¹³ Herdabrev, 1949.

¹⁵ O. a. a., sid. 129, 130, 132.

¹⁷ *Ibm.*

stränghet och som i denna situation av Jesus fingo mottaga syndaförlåtelsen — hur dessa syndare stodo till det filosofiska kategoriproblemet. Själv har jag aldrig tänkt på den saken. Men sedan W. nu väckt frågan, är den kanske värd »en tyst minut».

Så mycket är säkert, att *lagen* är med i min framställning, att den är med alltifrån begynnelsen, och att den är med just såsom nödvändig bakgrund för, eller ännu bättre, såsom ett nödvändigt moment i agape. Där *lagen*, såsom fallet är t. ex. hos Marcion, blivit utstött ur detta sammanhang, reser jag genast invändning däremot och framhåller, att den förmenta agape icke i verkligheten är agape. Att *lagen* är med i min framställning hela vägen, från början till slut, är ett ganska elementärt faktum, som underligt nog tycks ha gått W. förbi. I sin recension av W:s bok i Dansk Teologisk Tidsskrift ger professor N. H. Sø uttryck åt sin förvåning över W:s blindhet på denna punkt: »Mærkeligt, at han ikke forstår, at denne tanke ganske selvfølgelig ligger bag alle Nygrens udredninger om disse spørgsmål, også i de afsnit, hvor 'loven' ikke nævnes».¹⁸ Kanske är det dock icke så märkligt; kanske sammanhänger det med W:s sätt att se och resonera. Måhända ligger där grunden till hans blindhet i denna fråga. Vi skola i det följande se, hur härmed förhåller sig.

I mitt arbete »Eros och Agape» har jag skilt mellan dessa båda begrepp såsom två olika och varandra motsatta grundmotiv. Vad arbetet åsyftar att klarlägga, är förhållandet mellan dessa båda, detta och ingenting annat. Nu kompliceras emellertid bilden därigenom att i kristendomens faktiska historia ett tredje motiv, nomosmotivet, träder till. Med »nomos» menas då *icke* detsamma som »*lagen*», icke »Guds heliga vilja», icke den lag, om vilken Paulus i Rom. 7: 12 säger, att »*lagen* är helig och budordet är heligt och rättfärdigt och gott». Utan med »nomos» menas enkelt sagt »lagiskheten» (den nomistiska inställningen), sådan denna typiskt träder oss till mötes i senjudendomen, speciellt i fariseismen, samt i de första århundradenas kristendom hos en del av de apostoliska fäderna och apologeterna och framför allt hos Tertullianus. »Lagiskheten» och »*lagen*», »nomosmotivet» och »*lagen*» äro alltså två skilda begrepp, som icke få sammanblandas med varandra. Men det är just detta W. gör.

Med sin förkärlek för felslutet »quaternio terminorum» faller W. nämligen också i detta sammanhang in i nämnda tankefel: han kastar dessa

¹⁸ Dansk Teologisk Tidsskrift 1955, sid. 177.

båda begrepp, »nomos» och »lagen» om varandra. Men begår man sådana tankefel, är det icke så märkligt att man kommer fram till W:s i och för sig orimliga tolkning. När jag pekar på det judiska materialet som exempel på »nomos» och »lagiskhet», så svarar W.: »Lagen får inte vara ett begränsat historiskt material, t. ex. judiskt material, utan lagen måste vara något, som varje människa står i.»¹⁹ Alldeles riktigt: Lagen är något, som varje människa står i. Men nu var det ju *icke* fråga om »lagen», utan om »lagiskheten», den nomistiskt fattade lagen, uppfattningen om lagen som frälsningsväg. Varför man icke skulle få påvisa den i ett »begränsat historiskt material, t. ex. judiskt material», är obegripligt. Situationen är denna: när jag talar om »lagiskheten», så svarar W. med »lagen». Hela hans resonemang på denna punkt är ett strålande exempel på sammanblandningen mellan räven Cajus och den fyrfota räven. Cajus representeras av »lagiskheten» eller »nomos», den fyrfota räven representeras av »lagen»; och så dragas här slutsatser kors och tvärs, och resultatet blir, för att bruka professor Søes ord, »märkeligt».

Nu menar sig W. emellertid ha funnit ett bevis på att »lagen» dock kommit bort. Han finner det i den omständigheten att jag vid framställningen av Luther ej såsom vid Marcion-avsnittet särskilt uppehåller mig vid lagen. »När Luther träder in på arenan, nedbryter han erosinslaget och bringar agape i dagen, men intet står därvid att läsa i Nygrens bok om nomos såsom nödvändig bakgrund. Därvid bör man minnas, att Luther är den teolog i kyrkohistorien, som enligt Nygren klarast bragt agape-tanken till uttryck, samt att det i Luthers författarskap finns mängder av exempel på just den förknippning av nomos och agape, som Nygren förklarar vara den teologiskt riktiga — contra Marcion.»²⁰ Hur alltigenom falsk denna invändning är, framgår av följande tre omständigheter:

1) Först och främst är det falskt, då W. påstår att vid Lutherframställningen »intet står att läsa i Nygrens bok om nomos såsom nödvändig bakgrund». Både »lagen» och t. o. m. »nomos» äro med just såsom bakgrund. Också här får det räcka med ett enda citat: »Det bud, som fordrar kärlek av allt hjärta, kan icke bliva något annat än en fördömande lag. Luther har i klostret personligen upplevat, att kärleksbudet just i dess mest stegrade och förinnerligade form är den mest tyranniska lag, ja en verklig djävul för det ängslade samvetet. Lösningen på detta sitt livsproblem

¹⁹ O. a. a., sid. 136.

²⁰ O. a. a., s. 133.

finner Luther först då han av Paulus lärt att göra den rätta åtskillnaden mellan lag och evangelium, »discrimen inter legem et euangelium».²¹ Här är lagen med såsom bakgrund och evangelium såsom dess aktuella övervinnande.

2) Att Luthers stora problem var frågan »lag och evangelium» är ju en inom teologien allmänt känd sak. Att ägna undersökningen om »Eros och Agape» till utredning av dessa frågor, hade varit att slå in öppna dörrar. Vad som däremot icke varit så känt inom teologien är det förhållandet, att Luther just i själva centrum av sin reformatoriska lära, i »rättfärdiggörelsen genom tron allena», »sola fide», och i sin polemik mot »fides caritate formata» på avgörande sätt tagit ställning till den mer än tusenåriga uppgörelsen mellan eros och agape och därigenom fört den nytestamentliga kärleksuppfattningen till seger. W. må vara missnöjd med mitt ämnesval och finna att det varit mycket bättre, om jag tagit upp problemet »lag och evangelium» eller »nomos och agape» såsom undersökningsföremål. Men när jag nu valt att behandla problemet »Eros och Agape», får han ha överseende med, om jag sedan också håller mig till detta ämne. Ragnar Bring skriver: »Alltför få torde ha observerat, att Nygren för tillfället *med avsikt ej* gått närmare in på förhållandet mellan agape och nomos.»²² W. hör ej till de alltför få. Han hör till de alltför många, som icke observerat detta, och grunden till att han ej sett det är de ovan uppvisade missuppfattningarna av motivforskningens innebörd.

3) Men hade det icke dock förelegat skäl att ta upp »lagens» problem lika väl hos Luther som hos Marcion? Då jag icke kunnat finna, att Luther på denna punkt försyndat sig, utan korrekt återgivit den bibliska synen, fanns ingen sådan anledning. I motsatt fall skulle jag ha drabbat ner även på honom. — I detta sammanhang får jag kanske passa på tillfället att avliva den wingrenska myten, att agapemotivet enligt min uppfattning »är renare hos Luther, än det är i Nya testamentet».²³ Denna är gripen ur luften — liksom mycket annat hos W.

Som avslutning på detta parti om »lagen» vill jag tillfoga en anmärkning angående W:s eget lagbegrepp. Han utgår från att det är identiskt med det bibliska lagbegreppet. Att så icke är fallet ligger i rätt öppen dag.

²¹ Den kristna kärlekstanken, II, sid. 513.

²² Svensk Teologisk Kvartalskrift 1940, sid. 320.

²³ Teologiens metodfråga, sid. 125 anm.

Här ser jag emellertid icke som min uppgift att upptaga W:s åskådning till kritisk granskning. Men för den, som i likhet med W. går så häftigt till rätta med andra teologer och stämplar deras uppfattning som »obiblick» och därvid använder just »lagen» begrepp såsom måttstock, är det onekligen en fatal situation att från exegetiskt håll behöva höra, att han själv opererar med ett lagbegrepp, »für das er sich nicht ohne weiteres auf die Bibel wird berufen können».²⁴

Jag har här endast uppehållit mig vid själva huvudtankegången i W:s skrift om Teologiens metodfråga och uppvisat, hur den från början till slut vilar på ett envist återvändande tankefel. Vid sidan av huvudtankegången förekomma också en rad viktiga frågor, där W:s framställning vilar på lika svag grund. Jag hoppas, att vi kunna få tillfälle att belysa dem under den följande diskussionen. Här äro sådana problem som:

Evangeliet och sanningsfrågan,
W:s egenartade vetenskapsbegrepp och frågan om teologien som vetenskap,
Lagen och antropologien,
Religionen såsom produkt av det mänskliga medvetandet,
Problemet Wilh. Herrmann—R. Bultmann—G. Wingren,
och åtskilliga andra problem.

6.

Jag kommer till slutet. En rad exempel, som här blivit anförda, ha visat att W. hyser direkt motvilja mot klara begreppsdistinktioner. Han opererar gärna med vaga och obestämda föreställningar, där man utan svårighet kan glida från det ena till det andra — med känt resultat. Denna egenhet har observerats av Rafael Gyllenberg, som t. o. m. drastiskt talar om att »begreppen åker kana». Det heter hos Gyllenberg: »Varför hakade det hela upp sig? En orsak är utan tvivel, att W. har försökt tvinna ihop för många trådar i stället för att reda ut dem och hålla dem i sär. Det hela blev ännu svårare eftersom W. tydligen hade tröttnat på den teologiska begreppsligheten och satt sig i sinnet att diskutera teologiens metodfråga utan vare sig metod eller entydiga begrepp, just som vanligt folk

²⁴ Bo Reicke i *Theologische Zeitschrift* 1955, sid. 397. Även en annan exeget, Rafael Gyllenberg har givit sitt missnöje till känna med W:s behandling av lagen.

med sunt förnuft kan tänkas resonnera.»²⁵ Även Gyllenberg har tydligen haft sikte på den ofta omtalade »quaternio terminorum» med dess glidande begrepp. Men de klara distinktionerna och entydiga begreppen äro verkligen ett värde. Det ligger något i det gamla ordet: »Qui bene distinguit, bene docet.» Det är den totala frånvaron av sådana klara distinktioner, som gör W:s polemik värdelös. Ty den vetenskapliga debatten ställer särskilda krav på viljan att förstå och viljan att fasthålla vid distinktionerna. Vad som ofta förekommer i agitatoriska och propagandistiska framställningar kan icke tolereras i vetenskapen. Den tendentiösa inställningen skämmer allt.

Inledningen till W:s bok utmynnar i följande deklARATION: »Syftet är visserligen att bryta upp deras grundsyn och kritisera denna. Men detta mål nås blott så, att man går in i det av dem byggda huset och talar deras eget språk, så länge debatten pågår.»²⁶ Vi ha sett, hur illa det har lyckats W. att »tala deras eget språk» och än mindre att förstå dess innebörd. Bättre hade det säkerligen lyckats genom att enkelt och rättframt söka förstå — utan några förutfattade syften. Den som träder in i ett hus i W:s syfte, är icke öppen för det där mötande talets mening — han söker ju endast medel och verktyg för att nå sitt mål.

W. betraktar det som en fördel, att han icke själv nått fram till någon metod, utan blott negativt vill kritisera andras. I själva verket är detta en stor nackdel. Man märker det på hans bortkomna sätt att tala om metoden och stoffet eller materialet, på vilket metoden skall användas. Han föreställer sig tydligen saken så, att man först tänker ut en metod och sedan med den går till materialet. Han röjer ingen förståelse för att materialet är det första, och att det är erfarenheterna av materialets motspänstighet att låta sig gripas medelst hittills använda metoder, som framtvingar den nya metoden.

Betydelsen av den här behandlade boken om »Teologiens metodfråga» är att den på ett signifikativt sätt visat, vart det bär hän, om man sysslar med metodfrågor utan föregående fördjupning i de metodiska problemen. Så kan denna bok trots sina brister eller kanske just genom sina brister bli en anledning till förnyat sysslande med de under de senaste decennierna alltför mycket försummade teologiska metodfrågorna.

²⁵ Svensk Teologisk Kvartalskrift, 1955, sid. 130.

²⁶ Teologiens metodfråga, sid. 21.

TEOLOGIENS METODFRÅGA

AV PROFESSOR GUSTAF WINGREN, LUND

Det som jag här har att säga består av tre delar. Först anger jag vad debatten *icke* gäller och nämner därvid två punkter, två stora punkter, vilka avföres från debatten. Därefter tar jag upp ett historiskt problem — Marcion i andra århundradet — som kommer att leda oss fram till vad debatten gäller. På denna konkreta punkt tar jag upp två teser om Marcion hos biskop Nygren, två svårförenliga teser. Sist anger jag vad debatten *gäller*, positivt, och ställer därvid två huvudproblem för kvällens samtal.

A. VAD DEBATTEN ICKE GÄLLER

1. *Debatten gäller icke filosofiens rätt såsom självständig disciplin*

Detta är något som behöver understrykas. Somliga recensenter har uppfattat min bok »Teologiens metodfråga» som ett nej till filosofiens bearbetning och analys av religiösa texter och i synnerhet bibliska texter. Den frågan behandlas icke i min skrift, på de ställen där jag tillfälligt vidrör den betonar jag tvärtom, att filosofien självfallet har denna rätt samt att teologien har att lära av filosofien. Men den fråga, som jag diskuterar, är en annan: skall de grundfrågor, som den systematiska teologien har att ställa till sitt stoff, till de bibliska texterna, skall dessa grundfrågor fixeras i en filosofisk disciplin, oberoende av texterna ifråga? En vetenskap kan vara god och nyttig, utan att man därav sluter, att den har att bestämma grundfrågorna för en *annan* disciplin. Biskop Nygren har länge avvisat psykologiska frågeställningar inom teologien. Somliga har därav dragit

Detta är mitt inledningsanförande vid debatt i Teologiska föreningen i Lund 7/2 1956, här återgivet i exakt oförändrad form. Något svar på biskop Nygrens inledningsanförande vid samma tillfälle är det icke. Svar till biskop Nygren kommer jag framdeles att publicera i denna tidskrift.

slutsatsen, att biskop Nygren ville skjuta undan religionspsykologien. Men frågan gällde bara, om religionspsykologien skulle bestämma frågeställningen i *den systematiska teologien*, något man med rätta kan bestrida. Exemplet är synnerligen lämpligt: vi har många systematiker, som baserat sin systematik på religionspsykologien (i Europa t. ex. Wobbermin, flera amerikaner). Det är ingalunda självklart, att man i stället bör bruka religionsfilosofien såsom ett fundament för dogmatiken; de flesta teologer i nutiden som prövat denna möjlighet har förkastat den. Men biskop Nygren har bejakat just den vägen och själv i sin metodlära gått den. *Detta kan diskuteras*. Här är ett av de två huvudproblem för kvällens debatt, till vilka jag återkommer strax, i min tredje del. Svarar man här nej, står religionsfilosofien efteråt fortfarande lika fri och självständig visavi alla texter, som religionspsykologien stod i det förra fallet.

2. Debatten gäller icke historieforskningens rätt inom systematiken

Även detta måste sägas, fortfarande med hänsyn till underliga recensioner, som man har fått läsa. Jag har icke framställt saken så, att vi i biskop Nygrens teologi har en god och exakt historisk forskning men att vi nu behövde komplettera denna historiskt inriktade vetenskap med en mera aktuell typ av teologi, inriktad på nuet. Jag har förfarit alldeles tvärtom, alltså på konkreta historiska punkter kritiserat själva den framställning av historiskt material, som ges i den lundensiska motivforskningen. Den avgörande punkten i hela debatten är, att motivforskningen sviktar på det *historiska* planet och att begreppet »grundmotiv» överhuvud icke är tjänligt såsom verktyg vid analysen av det historiska stoff, som här utforskas. Detta är det andra huvudproblemet för kvällens debatt — och det är den *avgörande* frågan i nuvarande läge. Härtill återkommer jag strax i min tredje del.

De två problem, som debatten verkligen gäller, hänger samman. Ty begreppet »grundmotiv», som under 1930-talet är biskop Nygrens verktyg i det historiska arbetet med texter, är bestämt av den filosofiska grundläggningen på 1920-talet, alltså bestämt av den omständigheten, att teologiens grundfrågor till stoffet fixerats i en annan disciplin än teologien själv.

B. ETT KONKRET PROBLEM (MARCION) LEDER OSS TILL VAD DEBATTEN GÄLLER

1. *En tes hos biskop Nygren: Marcion har agapemotivet*

Agape är Guds kärlek i Kristus, som omotiverat skänker och förlåter utan att fråga efter deras värde, som den skänker åt. Marcion i 2:dra århundradet framställs i biskop Nygrens bok »Den kristna kärlekstanken» såsom representant för detta agapemotiv, en av de få i gamla kyrkan. Men Marcion avviker på många sätt från Nya testamentet. Enligt honom har världen icke skapats av den gode Guden, som uppenbarar sig i Kristus. Världen har skapats av en lägre gud, demiurgen. Denne lägre gud har verkat i Israel och givit den gammaltestamentliga lagen. Den frälsande Guden i Kristus är alltså icke skapelsens och lagens Gud. Marcion har visserligen agapemotivet, säger biskop Nygren, men han saknar »bakgrunden» till agapemotivet.

2. *En annan tes hos biskop Nygren: Marcion har icke agapemotivet*

Om någon inte har »bakgrunden» till agapemotivet, så är det givetvis svårt för honom att ha själva agapemotivet. En så vanlig term som »förlåtelse» förlorar hela sitt innehåll, så snart lagens bakgrund faller. Om Guds agape i Kristus framträder däri, att Kristus uttalar förlåtelsens ord till dem som står med skuld inför Gud, så är därmed förutsatt, att den Gud, som talar i Kristus, är *lagens* Gud. Den som förlåter upprättar aldrig ett helt nytt förhållande med den, som mottar förlåtelse. »Förlåtelse» är en term, som i sig själv vittnar om att Gud såsom skapelsens och lagens Gud redan *har* en relation med *varje* människa, en relation som han nu i Kristus *ändrar*. Om agape betyder förlåtelse, så är agape tänkbar endast såsom »aktuell omvärdering», säger biskop Nygren nu. Lagens välde avskaffas icke definitivt utan det *består* överallt där evangelium förkunnas. Endast mot denna bestående bakgrund av lag, av »nomos», kan agape eller *evangeliet* behålla sin renhet. Detta är vad biskop Nygren själv säger.

Jag utgår nu från dessa biskop Nygrens egna ord, och jag bejakar dem (utan att fördenskill vilja begagna termerna »agape» och »grundmotiv»). Och nu vill jag betona följande omständighet: agapemotivet förekommer enligt biskop Nygren i sin renaste form dels i Nya testamentet, dels hos

Luther. Men i den stora framställningen av Nya testamentet i »Den kristna kärlekstanken» finns icke en rad om lagen såsom nödvändig bakgrund för agape. Och i kapitlet om Luther finns icke heller en rad om lagen såsom nödvändig bakgrund för agape. Detta sätt att beskriva Nya testamentet och Luther tarvar en förklaring — varför är väsentliga, *nödvändiga* element i åskådningen utelämnade? Det är alltså icke kapitlet om Marcion som är problematiskt utan det är kapitlet om *Nya testamentet* och om *Luther* som är problematiska. Med Marcion som genomgångsstation har vi nu kommit fram till den *avgörande* punkten för debatten: *den historiska tydningen av Nya testamentet och av Luther*. Därmed har vi uppnått vår tredje del:

C. VAD DEBATTEN GÄLLER

1. Är icke begreppet »grundmotiv» ur historisk synpunkt otjänligt?

Den beskrivning, som biskop Nygren själv momentant ger av agapemotivet i sitt Marcionkapitel (då han utvecklar tes nr 2: Marcion har icke agapemotivet), den beskrivningen är oförenlig med begreppet »grundmotiv». Agape skulle vara »aktuell omvärdering». Nomos, lagen, skulle brytas i evangeliets ord men samtidigt i någon form bestå. Så kan man beskriva *evangeliet* såsom predikat ord på en bakgrund av lag, men så kan man icke beskriva ett grundmotiv — det är oförenligt med själva definitionen av »grundmotiv» i »Filosofi och motivforskning» 1940. Motivforskningen förutsätter i sitt program, att religioner och ethostyper är enhetliga, att alla enskildheter i en dylik historisk företeelse är återförbara på *en* grundtanke, *ett* motiv. En spänning mellan oförenliga moment och en »aktuell omvärdering», där ett moment in actu upphäver ett annat, är icke företeelser som man räknar med, när programmet för motivforskningen bygges upp. Och nu har vi nått fram till den *avgörande punkt*, som förklarar, *varför kapitlen om Nya testamentet och om Luther ser ut som de gör*.

Vi konstaterade nyss, att dessa två historiska framställningar i biskop Nygrens författarskap tarvade en förklaring. Varför är väsentliga, *nödvändiga* element i åskådningen utelämnade? Svaret på den frågan lyder så: dessa element är utelämnade, emedan de är oförenliga med själva begreppet »grundmotiv». Agape beskrives även för Nya testamentets och

Luthers del såsom sig nedsänkande, värdeindifferent o. s. v., mycket lik den agape som Marcion företräder, utan »bakgrund» av lag och skapelse. Här har vi det avgörande historiska huvudproblemet för kvällens debatt: är motivforskningen användbar visavi sådana företeelser som urkristendomen och reformationen? Om man här i stället fullföljer den kerygmatiska ansatsen och orienterar sig kring motsatsen mellan lag och evangelium, leder detta till helt nya uppgifter för den systematiska teologien i nuet.

2. *Övar icke de filosofiskt ställda frågorna i motivforskningen våld på materialet?*

Detta är, som jag inledningsvis framhävde, egentligen *samma* kritiska fråga, som vi nyss formulerade så: är icke begreppet »grundmotiv» ur historisk synpunkt otjänligt? Ty detta begrepp »grundmotiv», som i det historiska arbetet tvingar vissa *väsentliga* element i stoffet att bortfalla ur den vetenskapliga beskrivningen, detta begrepp »grundmotiv» är bestämt av den omständigheten, att teologiens *grundfrågor*, som den söker svar på i sitt material, *icke är fixerade av teologien själv*. Grundfrågorna är fixerade utan kontakt med historiskt material, de är icke fixerade under kontakt med *det* material, vars bärande innehåll historikern söker, i detta fall urkristendomen och reformationen (det var ju på dessa två punkter vi satte in den *historiska* kritiken). Den kritik, som är att rikta mot biskop Nygrens filosofiska författarskap, är i sak ingenting annat än den historiska kritiken — det är *samma* kritik, blott uppdykande på en ny punkt. Detta kan förefalla egendomligt. Hur kan en filosofisk tankegång hos en författare kritiseras med utgångspunkt i ett historiskt stoff, som författaren har svårt att komma tillrätta med? Det är klart, att i allmänhet en filosofisk tankegång icke kan kritiseras så. Men i biskop Nygrens fall har den filosofiska grundläggningen *intet annat syfte* än att tjäna en historiskt korrekt materialbeskrivning. Om det visar sig, att de filosofiskt ställda frågorna passar illa till stoffet, så är det därmed också klart, att dessa frågor är »fel ställda», som det ofta heter. *I och med att grundmotivbegreppet är satt i fråga, är sålunda hela den filosofiska grundläggningen av teologien satt i fråga*. Vi rör oss oavbrutet inom en enda avgörande kritik visavi biskop Nygrens teologi, en kritik på det rent historiska planet.

Till detta plan måste debatten förläggas. När väl klarhet vunnits på det historiska planet följer viktiga konsekvenser också för aktuellt systematiskt arbete — men allt detta först i andra hand!

Och jag upprepar: ansatspunkten för den historiska kritiken är närmast inte några mina fynd, utan ansatspunkten är *vad biskop Nygren själv* i förbigående säger i Marcionkapitlet. Vart leder detta tal om agape såsom »aktuell omvärdering», när man tänker tanken till slut? Jag skulle vilja svara: när man tänker tanken till slut, leder den till ett annat kapitel, nämligen till kapitlet »Återblick och sammanfattning» i min bok »Teologiens metodfråga» 1954.

TEOLOGISK LITTERATUR

ÅKE ANDRÉN: *Högmässa och nattvardsgång i reformationstidens svenska kyrkoliv. Handlingar och studier till Svenska Kyrkans historia. 32, 516 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1954. Pris kr. 30:—.*

Denna recension har två syften. Den vill först och främst ge uttryck åt en höggradig uppskattning av Andréns avhandling. Den vill därjämte diskutera det dogmhistoriska schema, som författaren lagt till grund för sin framställning. Om jag därvid kommer att sätta en hel del frågetecken, så vill jag redan från början ha sagt, att detta ingalunda upphäver och knappast ens minskar det erkännande, som med rätta tillkommer författaren för hans utomordentligt grundliga och sakliga undersökning av den svenska reformationstidens gudstjänstliv. Vi får här ingående kunskap inte bara om liturgiska frågor utan också och framför allt om hur nattvardslivet faktiskt gestaltat sig i Sverige under den här särskilt upprörda reformationstiden. Andréns forskning har brutit ny mark och hans arbete blir i viktiga avseenden grundläggande för vår kännedom om de faktiska förhållandena under detta tidevarv. Författaren har inte sparat sig någon möda. Genom att i stor omfattning inventera inköpen av vin och oblater på olika håll i landet har han med förvånansvärd säkerhet kunnat dokumentera hur det under olika tidsskeden förhållit sig med antalet nattvardstillfällen under kyrkoåret och med kyrkomedlemmarnas deltagande i nattvardsfirandet. Saken illustreras också genom en mängd tabeller, diagram och kartor.

I bokens första kapitel, som avhandlar tiden från reformationens begynnelse till Johan III, får vi bevittna brytningen mellan medeltidens i de flesta fall communionlösa mässor och det reformatoriska firandet av nattvarden såsom communion. Vi konstaterar hur reformatorernas strävanden för att stärka deltagandet i dessa nattvardsgångar ledde till en långsamt stigande nattvarvsfrekvens och på samma gång till ett reducerande av mässornas antal, vidare hur man till en början betonade den enskildes frihet

att välja sina nattvardstillfällen, men hur så småningom hävdandet av nattvardens nödvändighet ledde till att Kyrkoordningen 1571 genom straffbestämmelser i lag fixerade nattvardens bruk för den som ville räkna sig såsom kristen. Vissa kyrkoårstider blev då mer eller mindre bestämt fastställda såsom »nattvardsterminer».

I andra kapitlet, som är bokens utförligaste och väl också dess mest intressanta, behandlar författaren tiden från Johan III till Uppsala möte under rubriken: Den liturgiska rörelsens strid för mässans renässans. Under denna tid ökar mässfrekvensen, medan nattvarfsfrekvensen i stort sett blir oförändrad. Pliktkommunion fastställs och krav på kommunionböcker framföres. Påsken bibehöll den ställning som största »nattvardstermin», vilken den ägt under den tidigare reformationstiden. Antiliturgisterna stred mot denna utveckling av förhållandet mellan mässa och nattvardsgång. Undersökningar av förhållandena i Strängnäs stift, där hertig Karl regerade, visar en stigande nattvarfsfrekvens och ett stigande antal nattvarfssterminer.

Tredje kapitlet redogör för förhållandena från Uppsala möte till 1600-talets början. Under denna tid reduceras mässfrekvensen, medan nattvarfsfrekvensen stabiliseras. Antalet nattvardsterminer tillväxer. Nattvardens bruk var obligatoriskt och nattvarfsförsummelse belagd med straff. Bokens sista kapitel ger en utblick över situationen under det tidigare 1600-talet. Under denna tid växer morgonmässorna fram såsom ordinarie kommunionmässor, och predikogudstjänsten segrar över högmässan.

*

Andrén begynner sin bok med en utförlig, över 80 sidor lång, inledning, i vilken han såsom bakgrund till den svenska reformationstidens nattvardshistoria ger en översikt över den allmänna nattvarshistorien alltifrån fornkyrkan. Hans dogmhistoriska schema har följande utseende. Inom fornkyrkan fanns ingen detaljerad nattvardslära. Det centrala var »vetenskapen om Kristi verkliga närvaro till syndernas förlåtelse». Även om de uttryck som begagnas kunde vara dubbelydliga, möter man dock ingen »oevangelisk lokalisering» av Kristi närvaro. Mot periodens slut förekommer emellertid glidningar mot en mera direkt lokalisering.

En ny situation inträder med *transformationstanken*, för vilken Johannes Damascenus säges vara representant. Brödet och vinet »upptogs av Kristi gudomliga natur och transformerades». Det var, säger Andrén, inte fråga om någon förändring av brödets och vinets substans, men »vid

sidan av denna (kurs. här) fanns också Kristi gudomliga natur i elementen». — Nästa stadium i utvecklingen representeras av *transsubstantiationsläran*.

När Andrén därefter kommer till reformationen och Luther, ger han sin utredning överskriften: *konsubstantiationstanken*. Luther vände sig med all makt mot att Kristi närvaro lokalt bands till elementen: det för honom dominerande var Ordet, som verkade till syndernas förlåtelse. Men han förnekade icke Kristi verkliga närvaro i nattvarden. Han »anknöt till nominalismens konsubstantiationsteori under senmedeltiden»: Kristi »verkliga lekamen och blod gavs åt nattvardsgästen *vid sidan av brödet* (kurs. här) *eller* (obs!) såsom Luther uttryckte saken 'i, med och under bröd och vin'. Förhållandet mellan denna teori och »transformationsteorien» vill Andrén klarlägga på följande sätt: »Härigenom skiljer sig Luther helt från den tidigare medeltidens transformationsteori, enligt vilken Kristus reelt var närvarande i elementen, under det att brödets och vinets substans förblev oförändrad, ty under den tidigare medeltiden menade man, att brödets och vinets substans ingick en förening med Kristi natur och sålunda innebar en fortsättning av Kristi människoblivande, under det att Luther menade att brödets och vinets substans blev helt intakt». Det omnämnes därefter att Luther förklarade Kristi verkliga närvaro med tillhjälp av ubikvitets- och volipresenstankarna. Konsekrationen av elementen skedde enligt Luther vid läsningen av instiftelseorden.

I det följande talar Andrén om en tillfällig renässans av transformationstanken. Tankar i denna riktning förekom dels på evangelisk mark, där de dock inte spelade någon större roll, dels på romersk mark genom Georg Cassander, som med sina teorier avsåg att söka ena romerska katoliker och protestanter.

Inom den reformerade kyrkan fixerades efterhand konsubstantiations-teorien, markerad genom lösensorden *unio sacramentalis*, *manducatio oralis* och *manducatio impiorum*. Olika meningar förekom om konsekrationen och dess betydelse: gnesiolutheranerna hävdade i motsättning till Brenz att konsekrationen genom instiftelseordens läsande var nödvändig icke bara för kommunikanterna utan också för elementens skull. Den förstnämnda uppfattningen förfäktades sedan av Konkordieformeln och ortodoxien. Inom denna senare skedde enligt Andrén en förskjutning av synen på nattvardens gåva. Andrén kontrasterar på ett överraskande sätt syndaförlåtelse och »nådesmeddelelse» och skriver: »syndaförlåtelsen sköts i bakgrunden och nådesmeddelelsen kom i stället att bli nattvardens huvudinnehåll. På detta sätt kom nattvarden att ge något annat än vad Ordet

gav, Ordet och sakramenten skildes från varandra på ett sätt som var Luther främmande».

Detta sitt dogmhistoriska schema tillämpar författaren sedan på den svenska utvecklingen. De svenska reformatorernas nattvardstolkning bestämdes av konsubstantiationsteorien, Johan III:s liturgiska reformsträvanden däremot av transformationsteorien: »Brödets och vinets oförändrade substans ingår en sakramental förening, en unio sacramentalis, med Kristi verkliga lekamen och blod». Därmed inträder hos »liturgisterna» en förskjutning i fråga om nattvardens nytta och innebörd. Nova Ordinantia talar om nattvardsgästens inympande i Kristus, om nattvarden som odödighetsspis samt först i tredje rummet om syndaförlåtelsen. Transformationsteorien ligger sedan till grund för de liturgiska formuleringarna och ceremoniella anvisningarna. Antiliturgisternas kamp mot »sakramenterarna» är en kamp mot transformationstanken, vilken innebär »ett lokalt inneslutande av Kristus i det till sin substans oförändrade brödet och vinet». Antiliturgisterna säges företräda den lutherska nattvardsläran genom att framhäva »att Kristi lekamen och blod på ett sakramenterligt sätt är förenade med brödet och vinet i nattvarden». Under 1600-talet »förskjutes» konsubstantiationsteorien på samma sätt som i den kontinentala lutherska ortodoxien. Man börjar åter intressera sig för själva elementen: det finns i nattvarden ett jordiskt och ett himmelskt element, vilka genom konsekrationens sakten ingå en förening, ehuru brödet och vinet inte förvandlas. Den lutherska ubikvitetsläran säges förlora sin betydelse. Nattvarden får en annan innebörd än den haft för reformatorerna: »i stället för att i sig själv vara syndaförlåtelse blev den en särskild nådesmeddelelse till den som redan fått sina synders förlåtelse».

Detta dogmhistoriska schema ger anledning till många frågor. Först dessa båda: Kan Luther inordnas under konsubstantiationsteologien? Finns det överhuvud någon saklig grund till att tala om en transformations-teori vid sidan om transsubstantiation och konsubstantiation — alltså såsom ett slags mellanting mellan dessa båda? Ingendera frågan synes kunna besvaras jakande.

Visserligen har man ofta betecknat inte bara reformationsteologin i allmänhet utan också Luthers lära om realpresen med termen konsubstantiation. Obestridligt är, att denna från nominalismen hämtade term kommit till användning inom reformatorisk teologi. Men Luther själv har faktiskt aldrig brukat den. Och vad mera är: det är så långt ifrån att termen i fråga ger uttryck åt vad som låg honom om hjärtat, att den i stället drar blic-

karna bort från det som var väsentligt för honom. Det blir därför missvisande att, såsom Andrén, säga att Luther »anknöt till nominalismens konsubstantiationsteori under senmedeltiden». Därmed fördunklas det bibliska och antiskolastiska drag, som är så starkt framträdande i Luthers teologi, också i hans tankar om realpresensens innebörd.

Vad skall nu enligt Andrén egentligen karakterisera den s. k. transformationsteorien? Denna fråga har uppenbarligen vållat författaren stora svårigheter. Själva termen *transformatio* kan visserligen vid enstaka tillfällen påträffas hos någon gammalkyrklig eller tidigt medeltida teolog vid sidan av andra termer sådana som *translatio*, *conversio* etc. Det var ju, som bekant, vanligt att gammalkyrkliga teologer brukade vad man kallar starkt realistiska uttryck vid sidan av sådana som närmast ter sig såsom rent symboliska. Just denna dubbelsidighet visar att det inte kan ha varit fråga om någon stringent genomförd teori om Kristi närvaro. Man letar förgäves efter någon bestämd »transformationsteori» under denna tid. Utvecklingen fram mot en genomförd transsubstantiationslära har efter allt att döma gått så till, att folkfromheten mer och mer tagit fasta på och präglats av de krasst realistiska uttrycken samt så småningom drivit fram transsubstantiationsdogmen — ungefär på samma sätt som folkfromheten i våra dagar drivit fram den romerska dogmen om Marie himmelsfärd.

Om alltså ingen genomförd transformationsteori förekommer i dogmhistorien, blir det mer än väl förklarligt att det skall vara svårt att fixera dess innebörd och avgränsa den från andra teorier. Svårigheten demonstreras klart i Andrén olika uttalanden om saken, så t. ex. i det ovan citerade uttalandet om förhållandet mellan Luther och transformationsteorien. Enligt transformationen blev brödets och vinets substans »oförändrad», enligt Luther blev den »helt intakt». Enligt Luther gavs Kristi lekamen och blod »vid sidan om brödet och vinet» (ett högst tvivelaktigt uttalande); samma uttryck använder Andrén, när han skildrar den äldre transformationsteorien (sid. 6): det var inte fråga om någon förändring av brödets och vinets substans, men »vid sidan av denna» fanns också Kristi gudomliga natur i elementen. När Andrén sedan beskriver Johan III:s transformationslära, heter det att vinets och brödets substans ingår en sakramental förening, en *unio sacramentalis*, med Kristi verkliga lekamen och blod. Men om en sådan *unio* talade ju reformationstidens teologer ofta — på konsubstantiationsteoriens grund.

Andrén har velat klarlägga de »liturgistiska» teologernas dogmhistoriska ställning genom att beteckna deras nattvardstolkning såsom transforma-

tionsteori. Denna term skall markera deras avvikelse från den lutherska traditionen. Den utmärkta bild författaren tecknat av den liturgiska striden ger emellertid intet stöd åt en dylik avgränsning. Det är alldeles uppenbart att Johan III och hans teologer menat, att de helt och hållet kunnat bygga på den »lutherska» traditionens grund. De har inte velat uppställa någon annan nattvardsteori än den konsubstantiationsteori, som de funnit hos så många av reformationstidens lutherska teologer. Deras strävanden åsyftade att på denna »lutherska» grund så mycket som möjligt åstadkomma kontakt med och närma sig till den gamla romerska nattvardsliturgiens formulär och ceremonier. De »liturgistiska» teologerna, inklusive Johan III själv, var alltför skolade — man vore frestad att säga: alltför smidiga — teologer för att i fråga om läran uppställa teser, som avvek från vad man kunde finna hos erkänt lutherska teologer i samtiden. De har tvärtom, såsom Andréns framställning visar, tydligen med stor omsorg markerat sitt avståndstagande från teorier, som stred mot den lutherska traditionen — vilket emellertid ingalunda betydde någon verklig överensstämmelse med Luthers egna intentioner.

Håller vi oss till vad som framgår av Andréns teckning, kan vi göra följande iakttagelser. De »liturgistiska» teologerna avvisar med skarpa ordalag tanken på nattvarden såsom ett offer i romersk mening. De avvisar transsubstantiationsläran och förklarar att det vore förmätet att rannsaka »de modo presentiae». De betonar — i överensstämmelse med Luther själv — att Kristi närvaro i nattvarden är en närvaro »på grund av Kristi ord». De vänder sig, i teorien, mot kommunionlösa mässor¹ — i praktiken har man inte varit konsekvent i detta stycke.

När de liturgistiska teologerna opponerar sig mot ubikvitetsläran och volipresensen, strider ju detta direkt mot Luther och demonstrerar på en synnerligen viktig punkt avståndet från honom. Men å andra sidan kunde man ju i denna fråga finna stöd hos ingen mindre än själve Melanchthon. Det är vidare obestriddigt att liturgisterna i sina spekulationer angående konsekrationen klart avviker från Luther. Men också i detta fall kunde man, om man så velat, åberopa uttalanden från erkänt lutherska teologer,

¹ Andréns redogör i detta sammanhang för den under reformationstiden förda diskussionen om möjligheten av att deltagande i en nattvardsgudstjänst kan vara till nytta också för den som icke kommunicerade. Diskussionen är förklarlig i dåtida situation, men den gör onekligen ett egendomligt intryck på en nutida människa. Vem skulle nu vilja bestrida möjligheten av att också den som icke kommunicerat kan hämta uppbyggelse av en nattvardsgudstjänst? Vi möter här, liksom så ofta under de skarpa nattvardsstridernas tid, en konstlad frågeställning.

såsom de s. k. gnesiolutheranerna. Det kan tilläggas att de till konsekrationen knutna spekulationerna nära överensstämmer med vad som sedermera gjordes gällande inom den lutherska ortodoxien, som ju f. ö. också i sina ordningar upptog en hel del av liturgisternas rituella anvisningar — och som sannolikt skulle upptagit än mer, om det icke varit fråga om sådant som direkt förbjudits i besluten från 1595.

Ännu en punkt kräver särskilt beaktande. Andrén framhåller, såsom vi redan sett, att »transformationsläran» medförde en förskjutning i fråga om nattvardens innebörd och nytta: »I Nova Ordinantia sammanfattas sålunda denna innebörd i tre punkter, varav först den tredje innebär syndaförlåtelse. Vid sidan härom hänvisar N O till Chrysostomus' tal om nattvardsgästens inympande i Kristus och Irenaeus' betonande av nattvarden som ett slags »odödlighetsspis». När Andrén här talar om en »förskjutning», utgår han ifrån att Luther — liksom urkristendomen — endast skulle ha talat om syndaförlåtelsen som nattvardens gåva. I själva verket kan den relaterade tolkningen av nattvardens gåva mycket väl åberopa sig på Luther. Dennes berömda Sermon om nattvarden från 1519 är till brädden fylld av tanken på hur Kristus i nattvarden införlivar oss med sig i sin kyrka. Likaså kan Luther likna nattvarden vid ett skepp, »i vilket vi fara från denna världen till det eviga livet». Han talar också om nattvarden såsom »färdekost». En återklang av dessa synpunkter möter oss i Lilla katekesen: »syndernas förlåtelse, liv och salighet». Det förhåller sig ju inte heller så att »inymningen» skulle vara en av Chrysostomus och »odödlighetsspisen» en av Irenaeus införd novitet. Båda tankarna har klar biblisk förankring — den förra särskilt hos Paulus, den senare särskilt hos Johannes.

Ser vi tillbaka på det nu sagda, är det uppenbart att »liturgisterna» inte velat förkunna någon ny nattvardslära och att de inte heller gjort detta. I hela den beskrivning som Andrén givit finns det, såvitt jag kan se, inte en enda sats, för vilken de inte skulle kunna åberopa sig på den efterreformatoriska och samtida lutherska teologien. Man får det intrycket att de liturgistiska teologerna beflitat sig om en ytterlig försiktighet — vad *läran* beträffar. Helt annorlunda förhåller det sig med Röda bokens liturgiska formulär och ceremoniella anvisningar. Här får man i stället det intrycket att vederbörande velat taga med så mycket som man någonsin kunde våga av det gamla romerska ritualen — och att man vågade mycket. Det måste betecknas såsom i hög grad egendomligt att de liturgistiska teologerna, som visade ett så stort intresse för kyrkofäderna och den gamla kyrkan, ändå så ensidigt sökt klamra sig fast vid den romerska liturgien.

När man därtill så öppet nonchalerade den svenska reformatoriska tradition, som hade sin främste målsman i Laurentius Petri, var det på förhand givet att de förmedlingssträvanden, för vilka Röda boken var ett uttryck, skulle vara dömda att misslyckas.

Andrén ser utvecklingen på följande sätt. Den ursprungliga reformatoriska nattvardstolkningen återspeglas i konsubstantiationsteorien. Denna ersättes hos liturgisterna av transformationsteorien. Antiliturgisternas kamp mot dem utkämpades med den äldre konsubstantiationsteorien som vapen. Så småningom skedde en »förskjutning» av konsubstantiationsteorien, klart framträdande hos ortodoxien. I själva verket finns det, såsom redan framhållits ingen egentlig skillnad mellan liturgisternas och ortodoxiens nattvardsteorier. Det föreligger intet skäl att tala om någon speciell transformationsteori hos liturgisterna. Dessa bygger otvivelaktigt på konsubstantiationsteoriens grund. Deras nattvardstolkning — läran — har ingenting att bjuda, som inte kan återfinnas i samtida kontinental luthersk teologi.

Det har varit utomordentligt lärorikt att studera Andréns bok från dogmhistorisk synpunkt. Aldrig förr har jag fått ett så starkt intryck av konsubstantiationsteoriens kompletta oförmåga att tillvarataga reformationens religiösa intentioner. Man upptar inte ostraffat en teori med en i förhållande till reformationen så totalt olika bakgrund som den skolastiska nominalismens. Konsubstantiationsteorien har under långliga tider betytt en oerhörd belastning för nattvardstolkningen inom den reformerade kyrkan. Den ursprungliga reformatoriska tolkningen av nattvarden genom Luther var visserligen så starkt religiöst orienterad att den inom den tidigare reformatoriska teologien i viss mån kunde balansera och neutralisera de i konsubstantiationsteorien inneboende riskerna. Efterhand blev dessa alltmera framträdande. Detta är mer än väl förklarligt, allaredan av den anledningen att teorien riktar blicken bort från Kristus och hans gärning till frågan om hur två »substanser» — å ena sidan brödets och vinets, å andra sidan Kristi lekamens och blods — skall kunna förbindas med varandra. Andrén har naturligtvis rätt i att en del »liturgistiska» resonemang kommer förvandlingstanken snubblande nära. I fråga om konsekrationen och dess betydelse resonerar man *som om* det vore fråga om en förvandling. Detta visar bara att konsubstantiationsteorien inte kunde utgöra något effektivt skydd mot dylika glidningar. Den inbjöd tvärtom till sådana tankegångar genom sina substansspekulationer: unio sacramentalis blev blott alltför lätt detsamma som unio substantialis.

Inom ortodoxien kunde man knyta de mest fantastiska spekulationer till

den »lutherska» konsubstantiationsläran. Man kunde t. ex. proponera att Kristi på korset utgjutna blod vid uppståndelsen på nytt upptagits i hans förhärligade lekamen för att sedan bli närvarande i nattvardens vin. Med dylika vidunderliga spekulationer — vartill f. ö. motsvarigheter även i senare tid förekommit — har man komplett missstolkat Luthers intentioner samt givit orimliga svar på orimliga och ovidkommande frågor. Sådana funderingar var ingenting annat än en grov karikatyr av realpresensens innebörd sådan Luther fattade den. Ty det för honom väsentliga var att den levande och förhärligade Kristus, vilken är upphöjd över alla tidens och rummets skrankor, enligt sitt löfte knutit sin — och sitt offers — frälsande närvaro till det i nattvarden utdelade brödet och vinet.

Det säger sig självt att de dogmhistoriska reflexioner som här gjorts skall medföra vissa justeringar av Andréns dogmhistoriska perspektiv. Det ligger mig då om hjärtat att understryka vad jag redan förut sagt: att inga dylika perspektivförskjutningar rubbar tacksamheten för den monumental och högst instruktiva undersökning Andréns givit oss. Boken är utan ringaste tvivel en av de mest betydelsefulla avhandlingar om svenskt gudstjänstliv under reformationstiden som någonsin publicerats.

GUSTAF AULÉN.

GAMMALTESTAMENTLIG LITTERATUR

Åtskilliga tecken tyder på att den gammaltestamentliga forskningen i Tyskland i våra dagar går mot en ny storhetstid. Till dessa tecken hör inte minst den planerade eller påbörjade publiceringen av flera stora vetenskapliga projekt. Här kunde man nämna den nyligen påbörjade stora kommentarserien till hela Gamla testamentet, *Biblischer Kommentar*, under Martin Noths ledning och med Neukirchen, Moers, som förlagsort. Detta verk blir föremål för en särskild presentation i denna tidskrift. Ett annat stort företag är den nya edition av Kittels *Biblia Hebraica*, som skall utkomma till Württ. Bibelanstaltens 150-årsjubileum år 1962.

På Württ. Bibelanstalten har också nyligen börjat utges en konkordans till det hebreiska (och arameiska) Gamla testamentet,¹ som i flera avseen-

¹ Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der *Biblia Hebraica* ed. R. Kittel besorgten masoretischen Text unter verantwortlicher Mitwirkung von Prof. Dr. Leonhard Rost ausgearbeitet und geschrieben von Dr. Theol. Gerhard Lisowsky.

den innebär en högst välkommen nyhet. Alla hebreiska och arameiska ord i Gamla testamentet är citerade och försedda med tysk, engelsk och latinsk översättning. För alla verb och nomina får man dessutom samtliga beläggställen citerade i deras textsammanhang. Då de citerade fraserna av utrymmesskäl måst göras tämligen korta, har texten vokaliserats, för att betydelsen skall lättare framgå. I en särskild notapparat anges dessutom för varje finit verbform vilket dess subjekt är. Vid substantiven är beläggställena ordnade efter deras förekomst som subjekt, objekt etc. I notapparatens rader får man dessutom veta, varpå ett nominalsuffix syftar.

Denna nya typ av konkordans är tack vare sin systematiska uppbyggnad otroligt användbar. Rätt begagnad kan den i stor utsträckning ersätta den teologiska ordbok till Gamla testamentet som vi ännu saknar. Framför allt för studenter och präster är detta arbete en utmärkt hjälp, när det gäller att tränga in i Gamla testamentets begreppsvärld.

Priset är synnerligen lågt: 2,60 DM för varje häfte om 128 sidor. Två häften ha hittills utkommit. Det sammanlagda antalet blir 12 häften, av vilka det sista, som blir ett dubbelhäfte, beräknas utkomma i november 1957.

Den främsta förutsättningen för att vetenskapliga företag av detta slag skall kunna genomföras är att de personella resurserna finnas. Tyskland har i dag en rad framstående »Alttestamentler», vilkas arbeten man har anledning följa med största uppmärksamhet. En bland dessa är Hamburg-professorn (tidigare i Bonn) Hans-Joachim Kraus. Det fanns en tid då det var på modet att skriva systematiska framställningar av Gamla testamentets teologi, i vilka frågeställningarna och synpunkterna var konstruerade med en kristen dogmatik som förebild. Sådana böcker skrivs inte i våra dagar, i varje fall läsas de inte. Felet med denna framställning av den gammaltestamentliga religionen är att den inte tar Israels historia på allvar. Israels religion kan man inte komma till rätta med, om man lösrycker Gamla testamentet från dess historiska miljö. Gammaltestamentlig teologi är helt enkelt tolkningen av en historia. Att känna Israels historia är att känna dess tro.

Synen på Israels religion som en statisk, av historien oberoende storhet är som nämnt övervunnen. Endast på ett område har den ännu dröjt sig kvar med en viss seghet. Det gäller den s. k. Myth- och Ritualskolans syn på kulten. Det kultmytiska schema som denna skola lägger på religionerna i den gamla Främre orienten, inkl. Gamla testamentet, ger intet utrymme åt en historiskt differentierad kulturforskning. Vore dess teckning av kulten i Israel riktig, skulle det innebära, att historien i själva centrum av Israels

religiösa liv upphört att fungera och ersatts av myten. I stället för en differentierad kulthistoria får vi nämligen här en fenomenologisk-psykologisk förklaring av kulten som principiellt utesluter historien som en strukturbestämmande faktor i den israelitiska gudstjänsten.

Det är i denna situation som Kraus' arbeten ha sin stora betydelse som vägrödjare för en ny syn på den gammaltestamentliga kulten. Det egentliga temat i hans senaste bok² är lövhyddohögtiden, men inom ramen för denna till synes begränsade undersökning får Kraus tillfälle att på ett ytterst suggestivt och åskådligt vis skissera upp riktlinjerna för den nyorientering inom gammaltestamentlig kultuppfattning som hans arbete innebär och som kortast kan sammanfattas i formeln: i den gammaltestamentliga gudstjänstens centrum står inte den ena eller andra, från babylonerna eller andra folk lånade myten utan aktualiseringen av Israels egen frälsningshistoria. Denna aktualisering skedde genom ett kultdrama, i vilket de stora händelserna i Israels historia på nytt levandegjordes: befrielsen ur Egypten, Sinaiförbundet, Davidsförbundet. I kulten blir menigheten på nytt delaktig av dessa frälsningsgävor, inplaceras i frälsningsskeendet.

Utrymmet tillåter inte det utförliga referat av Kraus' arbete, som det vore förtjänt av. Till de betydelsefullaste enskildheterna i boken hör hans uppfattning av kulten och profetismen. Kraus fäster uppmärksamheten på domarnas roll som kultförmedlare. På dem vilade uppgiften att aktualisera och förmedla Sinaihändelserna och i kulten förnya förbundet mellan Jahve och hans folk. I denna sin från Mose övertagna ställning som förbundsformedlare hade domarna en dubbel uppgift: de var samtidigt innehavare av ett ämbete och karismatiker. Under kungatiden är ämbetsinnehavaren och karismatikern inte längre samma person. Förbundsformedlarämbetet övergår på kungen, medan den karismatiska förkunnelsen av Jahves lag och rätt och dess tillämpning på konkreta historiska situationer omhändertages av profeterna. »Skriftprofeterna» är alltså karismatiska förkunnare av den jahvistiska rätten; de vänder sig till hela Israel, till stamamfiktyonien.

Sedan Davids kungadöme gått under, ser man fram mot en tid då ämbetet och karisman åter skall förenas i en och samma gestalt. I Deuterо-Jesajas förkunnelse om Ebed Jahve framträder på nytt den karismatiska ämbetsinnehavaren, men nu som en eskatologisk förbundsformedlare, vilkens uppdrag gäller inte bara Israel, utan alla folk.

² Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes (Beiträge zur evangelischen Theologie 19). München 1954. 132 sid. Pris DM. 8,25.

Harris Birkeland utvecklar i sitt nya arbete om Psaltaren³ de idéer han redan 1933 framlade i *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur*. »De ogudaktiga», *rēšū'im*, som så ofta omtalas i Psaltaren är icke-israeliter, fientligt sinnade folk, medan Israel själv eller, mera exakt: kungen såsom folkets representant, är »den rättfärdige», »den fattige», »den betryckte» etc. Denna nationalistiska uppfattning genomföres med stor konsekvens, även i psalmer som inte spontant ropa efter denna lösning, t. ex. psalm 41, där Birkeland finner fienderna, d. v. s. representanter för den främmande ockupationsmakten som besökare vid den israelitiska kungens sjukbädd. Endast vid ett kungligt sjukläger blir det begripligt, att besökarna önska den sjukes död och endast om det gäller en kung, kan man förstå, att besökarna övervann sin fruktan för infektionsrisken!

Psaltaren blir som religiöst dokument något helt unikt i hela Gamla testamentet enligt Birkeland. En skarpt markerad gräns skiljer psalmerna från Ordspråksboken och Job, där motsättningen mellan de fromma och de ogudaktiga också är ett viktigt tema, men där det är fråga om individer inom folket, inte Israel och främmande folk. En lika skarp gräns skiljer psalmerna från profeterna, så att Birkeland t. o. m. talar om två olika religionstyper: den sociala religionen och den profetiska. Den senare förkastade samhället som en normativ institution. I anslutning till Mowinkel menar Birkeland, att lyckooraklen i profetböckerna inte härrör från profeterna själva utan från deras lärjungar.

Birkeland är kritisk mot Myth- och Ritualskolan och menar, att han genom sin nationalistiska tolkning av Psaltaren visat, att vi där inte rör oss i en mytisk värld utan finner återspeglings av aktuella historiska händelser. Samtidigt är han emellertid övertygad om att i centrum för den israelitiska kulten står Jahves tronbestigningsfest, d. v. s. en myt eller rättare en historificerad myt.

Ett värdefullt tillskott till den bibelteologiska litteraturen utgör N. K. Gottwalds studie över Klagovisorna.⁴ Den litterära analysen mynnar ut i en intressant redogörelse för Klagovisornas förhållande till Jes. 40—66. Katastrofen år 586 skildras i Klag. 3 i den individuella klagopsalmens form: »Jag är en man som har prövat elände under hans vredes ris.»

³ *The Evildoers in the Book of Psalms* (Avh. utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist. Filos. 1955. No. 2). 96 sid.

⁴ *Studies in the Book of Lamentations* (Studies in Biblical Theology 14). London 1954. 122 sid. Pris 8s.

I detta kapitel vill Gottwald finna prototypen till Herrens lidande tjänare i Jes. 53.

Hans Möllers skrift om Jobsboken⁵ är en regelrätt plaidoyer för en okritisk, fundamentalistisk uppfattning av bibeltexten. Alla äkthetsproblem avfärdas, ofta lättvindigt eller med en exegetisk advokatyr som knappast inger förtroende. Frågan huruvida ramberättelsen och dialogen ursprungligen hört samman kan Möller bemöta genom att säga, att båda handla om samma personer; Job och hans vänner ha samma namn och uppträda i samma ordning i prosaberättelsen som i dialogen, sid. 11. Man frågar sig, hur något annat skulle vara tänkbart. Om det av andra skäl är sannolikt, att prosaberättelse och dialog först sekundärt fogats samman, är det väl helt uteslutet, att en sådan anomali skulle ha fått stå kvar, som att namnen på de agerande personerna inte stämde överens i de olika delarna.

Lika ytligt och godtyckligt är förf:s försvar av Elihu-talens äkthet. Att Elihu inte nämnes förrän i Kap. 32 beror på hans ungdom och på Jobsbokens egenhet att inte nämna personerna, förrän de uppträda handlande eller talande. Men de övriga vännerna uppräknas ju redan i 2,11, ehuru Elifas får ordet först i kap. 4, Bildad i kap. 8 och Sofar i kap. 11. Steuernagels iakttagelse, att Elihutalen innehåller proportionsvis tre gånger så många aramismer som den övriga Jobsboken, avfärdar Möller på följande sätt: »Aber hat nicht auch jeder der drei Freunde sein besonderes Gepräge, auch in der Tonart und Redeweise? Frei von Aramaismen sind auch die Reden von Hiob, Eliphaz, Bildad und Sophar nicht. Die Aramaismen sind also kein Grund, spätere Entstehung der Elihureden anzuspreehen», s. 99. En apologetik av detta slag löser intet av de problem som en allvarlig kritisk forskning har att brottas med.

En amerikansk forskare, Matitiah Tsevat har sökt att på statistisk väg komma åt psalmernas idiom genom att jämföra det med den klassiska hebreiskan i dess helhet.⁶ En psalm definieras som »man's address to God in metrical form». Enligt denna definition blir undersökningsobjektet inte endast Psaltaren (med undantag blott för psalm 45, »som inte är någon psalm») utan därjämte många partier ur de historiska och profetiska böckerna samt ur Job och Klagovisorna.

⁵ Sinn und Aufbau des Buches Hiob. Evang. Verlagsanstalt Berlin 1955. 123 sid. Pris DM 4,20.

⁶ A Study of the Language of the Biblical Psalms (Journal of Bibl. Lit. Monograph Series IX). Philadelphia 2, Penn. 1955. 153 sid. Pris \$ 1.50.

Undersökningen är som sagt statistisk. Ord, grammatiska former och fraser som förekomma jämförelsevis ofta i psalmerna plockas ut och betraktas som beståndsdelar i psalmspråket. Resultatet av förf:s statistik blir en lista på 218 ord och uttryck som förekommer »relativt ofta» i psalmerna och därför kan kallas typiskt psalmspråk. På denna punkt av sin undersökning har förf. tydligen gripits av en viss tvekan angående värdet av denna ordstatistik och frågar, om dessa 218 psalmuttryck också kvalitativt och innehållsligt är representativa för psalmerna. Om man är förtrogen med psalmernas innehåll, skulle man då a priori vänta att finna det som i denna studie har kallats »psalmspråk» som deras adekvata och naturliga uttryck, frågar han sig. Efter en förnyad gallring finner förf., att av de 218 psalmuttrycken endast 102 är sådana som man skulle vänta att finna i en psalm, om man är någorlunda förtrogen med psalmernas innehåll. Det sagda torde vara nog för att visa, att statistiken knappast är ett helt riskfritt redskap i stilforskarens hand, även om det handhaves på ett intelligentare sätt än som skett i denna bok.

Stilistiska problem tas också upp i en liten skrift av W. J. Martin om pentateukkritiken.⁷ Liksom hos Homeros har källsöndringen också i Pentateuken bevisat sin värdelöshet, menar han. Att man inte för länge sen har insett detta beror tydligen på, att stilforskningen inte hunnit så långt bland de gammaltestamentliga filologerna som bland graecisterna. Förf:s reflexioner om stilfrågor är tyvärr mycket allmänt hållna. Då han vid ett par tillfällen ger konkreta tillämpningar av sina synpunkter, är det svårt att instämma med honom, t. ex. då han uppfattar den senare delen av Exod. 6,3 som en elliptisk frågesats: »I suffered myself to appear (Niphal) to Abraham, to Isaac, and to Jacob, as El-Shaddai, for did I not let myself be known to them by my name YHWH?», sid. 18.

Genesis är en litterär enhet, menar Martin, härrörande från en enda författare. Denne måste vara Mose! Han är den ende »man of breadth of experience and mental stature commensurate with a work of this literary quality», sid. 23. Efter denna suveräna slutledning förvånar man sig endast över den blygsamhet som kommer fram i slutorden, där förf. säger, att resultaten av hans metod »might be less brilliant and less sensational than those of the early days of stylistic analysis».

GILLIS GERLEMAN.

⁷ *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*. London 1955. 23 sid. Pris 1s. 6d.

ERIK ESKING: *Glaube und Geschichte in der theologischen Exegese Ernst Lohmeyers. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der neutestamentlichen Interpretation. Diss. Uppsala. = Acta Seminarii neotestamentici upsalien- sis 18. Kopenhagen & Lund 1951. IV+267 sid. Kr. 15:—.*

[ERNST LOHMEYER.] *In memoriam Ernst Lohmeyer, herausgegeben von Werner Schmauch. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1951. 267 sid.*

Under de senaste årens teologidebatter har det varit mycket tal om det s. k. hermeneutiska problemet, frågan om den rätta metoden att tolka bibelordet. I detta sammanhang ha särskilt en del tyska författare gjort sig ett namn, understödda av en kraftig propaganda. En teolog, som har lämnat bland de intressantaste bidragen till detta problem men som det icke slås på trumma för så mycket, är den efter kriget såsom martyr bortgångne Ernst Lohmeyer (1890—1946). Hans arbete borde långt mer uppmärksammas i den hermeneutiska debatten, än vad som för närvarande är fallet. Därför kan det vara goda skäl att erinra om de ovan nämnda framställningarna av Lohmeyers bibelutläggning och allmänna teologi.

Eskings arbete inledes med en utförlig överblick över exegetikens utveckling i Tyskland från sekelskiftet till in på 1920-talet, då Lohmeyer på allvar satte igång sin omfattande teologiska produktion (kap. 1—5). Som komplement därtill meddelas även några data ur historiefilosofiens och religionsfilosofiens utveckling under samma epok (kap. 6—7). Det är också ett frapperande långt steg från den vid sekelskiftet härskande, mer profanhistoriskt än teologiskt intresserade liberala exegetiken med dess respektlösa källsöndringar o. d. till Lohmeyers djupt teologiskt och filosofiskt orienterade, förändligade interpretation av det kristna uppenbarelseordet. Esking har med stor lärdom och vidsynthet skildrat den förskjutning, som under nämnda skede inträffade i den tyska exegetiken. Härigenom underlättas förståelsen av hur Lohmeyers exeges över huvud blev möjlig.

Dock är skildringen här måhända alltför bred, i det att mycket tages med, som i och för sig är intressant men icke har direkt betydelse för uppfattningen av Lohmeyer. Å andra sidan hade man önskat en utförligare behandling av vissa fenomen, som direkt synas förbereda Lohmeyers bibelinterpretation. Framför allt finner anmeldaren paragrafen *Die subjektive Mystik* (s. 23—25) för knapp; här erinras blott i förbigående om ett par socialprofeter och teosofier samt två exegeter (Bousset och Deissmann), medan namn som von Hügel, Otto, Underhill och hela raden av religions-

psykologer, som ha studerat och propagerat för mystiken, saknas. Det är nämligen tydligt, att Lohmeyer trots sin formella aversion mot religionspsykologi och trots sin förmenta anknytning till Luther och Kant (s. 159) i mycket delar sådana mystikspecialisters religionsbegrepp, samtidigt som han är djupt förankrad i den tyska idealistiska filosofiens traditioner. Författaren är också själv på det klara med att Lohmeyer företer ett av mystiken påverkat trosbegrepp (s. 114, 146—228 passim). En därmed sammanhängande egendomlighet hos Lohmeyer, som icke heller kommer tillräckligt fram i översikten av den teologiska bakgrunden, är hans tänkesätts formella överensstämmelse med Platon, Filon, hela den gammalkyrkliga allegoritrådningen samt gnosticisken, i det att den empiriska världen uppfattas såsom en spegel av en högre verklighet. Författaren är medveten om allt detta (han anställer jämförelser med Platon på s. 123⁷, 126, 138, 140, 144, 219, 221; Filon s. 193; Origenes s. 225⁵, 231; medeltida realism s. 122³; och Lohmeyers förkärlek för gnosis antydes på s. 145, 149³, 177, 180 f., 206, 229). Men förhållandet borde ha tagits upp även i bakgrundshistorien, där i stället många för Lohmeyer mindre väsentliga företeelser ha fått taga utrymme i anspråk, medan exempelvis ett för den platoniserande tendensen så betydelsefullt namn som Husserl saknas (på sid. 131 antyder författaren blott helt kort, att Lohmeyer också kan jämföras med denne tänkares fenomenologiska betraktelse). Därmed skall å andra sidan ingalunda förnekas, att Eskings skickliga »Wesensschau» över exegetikens utveckling under ifrågavarande epok i och för sig är mycket lärorik.

Efter ett par inledande anmärkningar över arbetets fortsättning på sid. 120—121 tager Eskin så upp Lohmeyer själv till betraktelse. Det gäller icke att skildra dennes genetiska utveckling (vilket man kanske hade väntat sig efter den långa skildringen av bakgrunden) utan endast att visa upp grundprinciperna för hans exegetik (blott i fråga om Lohmeyers paulustolkning anlägges på sid. 186 f. ett par genetiska synpunkter). Först behandlas därvid några av Lohmeyers metodiska principer (kap. 8), därefter hans allmänna religionsbegrepp (kap. 9), hans syn på urkristendomen såsom helhet (kap. 10), hans lösning av vissa exegetiska specialfrågor (kap. 11) och slutligen hans teori om en *sensus multiplex* hos de bibliska utsagorna, d. v. s. hans allegoriska interpretation (kap. 12). I dessa olika sammanhang föres läsaren vid författarens säkra hand allt djupare in uti Lohmeyers hemlighetsfulla tankebyggnad.

Grundavsikten med Lohmeyers hela insats kan sägas ha varit att överbrygga den motsättning mellan historia och tro, som var given i det

rådande teologiska läget, i det att Nya Testamentet än behandlades genestiskt-objektivt, än religiöst-personligt. Lohmeyers försök till syntes mellan dessa uppfattningssätt består i att han med hjälp av en s. k. »historisk-kritisk» metod vill se den rent empiriska historietvecklingen såsom en transparent av en högre verklighet, vilken utgör den förnas norm. Över det timliga skeendets område ligger den timligt-tidlösa upplevelsens rike, och över detta återigen svävar trons helt tidlösa objekt (Lohmeyer, *Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft*, 1925, s. 42). Det högre utgör därvid normen för det lägre. I det att tron säges innebära på en gång absolut handling, absolut mening och absolut värde (ib., s. 23; jfr den traditionella uppdelningen av själslivet i viljeyttringar, tankar och känslor), har en sfär angivits, utifrån vilken den empiriska mångfalden anses skola bedömas. Förhållandet mellan de olika sfärerna tänkes därvid ha framträtt på olika sätt i religionshistorien. I den babyloniska religionen förhöll sig nämligen enligt Lohmeyer gudomlig verksamhet till jordisk verklighet monistiskt, i den iranska dualistiskt, medan judendomen företer en viss syntes av dessa motsatser. Först urkristendomen har emellertid upphävt spänningen, i det att Kristus på en gång är eskatologisk och historisk verklighet (Esking, s. 157 f.). Såsom olika försök att fatta denna coincidentia oppositorum kan man betrakta de olika företeelserna i urkristendomen, exempelvis begreppen Messias och Människosonen, Galiléen och Jerusalem. Paulus kämpar också med sådana dialektiska problem, framför allt när han låter den i lagens begrepp liggande motsatsen emellan böra och vara lösas i Kristus samt i begreppen församling och apostel. Den ideala syntesen emellan de olika motsatserna finner Lohmeyer dock i Johannesevangeliet, vilket uppfattas såsom en rumslig-timlig dramatisering av ett tidlöst-evigt vara (s. 198 f.). I liknande banor gå Lohmeyers tankar över Jesu liknelser, nattvarden, fotatvagningen m. m. Alla personer och företeelser kunna uppfattas såsom manifestationer av de spänningar, som äro implicerade i trosbegreppet. Interpretationen blir härigenom faktiskt allegorisk, även om Lohmeyer undviker detta belastade ord. Dock vill han ingalunda enbart rikta tanken mot de bibliska utsagornas högre mening utan åvägabringa en syntes mellan det relativa och det absoluta (s. 238 f.), varvid anknytningen till Hegel är uppenbar.

Esking yttrar i en avslutande sammanfattning även några kritiska anmärkningar emot Lohmeyer (s. 242). Dessa överskrida dock icke ramen för den nobla objektivitet, varmed författaren hela tiden behandlar sitt ämne. Å andra sidan vittnar den grundliga framställningen såsom helhet om att Esking hyser stor aktning för Lohmeyers bidrag till den aktuella diskus-

sionen. Lohmeyers försök att lösa det hermeneutiska problem, med vilket bibelforskarna sedan en längre tid kämpa, är värt allmän uppmärksamhet. Förvisso äro dennes exegetiska skrifter ovanligt svårförståeliga; dock har man i Eskings avhandling en instruktiv kommentar därtill.

Den av Lohmeyers lärjunge *Schmauch* redigerade minnesskriften utkom ett halvt år efter Eskings avhandling. Här föreligger en bibliografi över Lohmeyers arbeten, ett postumt bidrag av Lohmeyer själv över Matt. 28: 16—20 samt tre artiklar skrivna med speciell hänsyn till Lohmeyers teorier, nämligen av dennes lärjungar G. Fitzer (Wien) över sakrament och under och W. Schmauch (Berlin) över rumsliga begrepp samt av E. Esking över martyriet. För övrigt innehåller minnesskriften en rad bidrag, som icke så uttryckligt hänföra sig till Lohmeyers verk utan äga mer allmänt intresse och äro skrivna av en rad berömdheter inom och utom Europa. Bland dessa författare återfinnes ytterligare en svensk, biskop A. Nygren. Flertalet av bidragen, som icke alla äro rent teologiska, röra sig på det nytestamentliga området. Här finnas många lärorika ting förborgade, och uppsatserna äro i de flesta fall trots sin korthet av hög kvalitet. Skall någon artikel särskilt framhållas, är det kanske H. Gollwitzers utförliga studie över Joh. 6 enligt Luther och Zwingli. Hela minnesskriften är dock synnerligen värdefull, och man är utgivaren tacksam för att han därigenom har bidragit till att bevara Lohmeyers namn åt eftervärlden.

BO REICKE.

BERTIL GÄRTNER: *The Areopagus Speech and Natural Revelation. Diss. Uppsala. = Acta Seminarii neotestamentici upsaliensis 21. Lund & Copenhagen 1955. 289 sid. Kr. 20: —.*

På flera håll (i tysk protestantisk exegetik särskilt efter publikationen av M. Dibelius' olika studier till Apg.) har det blivit en ivrigt omfattad dogm, att Pauli s. k. areopagtal i Apg. 17 icke alls har med Paulus att göra. Man reagerar emot den anpassning till grekisk religiositet och filosofi, som här föreligger. Eller också reagerar man emot det överseende, varmed Gud säges vilja betrakta hedendomens förblindelse och avgudayrkan. Likaledes finnas teologer, som opponera sig emot den naturliga teologi Paulus här synes förkunna. Och naturligtvis kan en av vissa antihumanistiska strömningar inom nyare teologi influerad exeget omöjligt finna sig i att

Paulus här förefaller att tala om en släktskap mellan Gud och människorna. Så kan den verklige Paulus icke ha predikat, säger man.

Gentemot denna negativa inställning vänder sig Gärtner i den anförda doktorsavhandlingen och visar med hjälp av ett stort material och grundliga analyser, att möjligheter dock föreligga att tänka sig areopagtalet delvis gå tillbaka på traditioner om Paulus' predikosätt. Författaren menar icke, att talet är återgivet ordagrant så, som Paulus bör tänkas ha hållit det i Atén, utan endast att Lukas vid talets utformning hade viss kännedom om hur Paulus kunde ha predikat i en motsvarande situation. Till terminologi och form är talet ett verk av Lukas. Vidare finnas här inslag av tankar, som icke enbart gå tillbaka på Paulus utan även på den judiska diaspora-predikan. Denna får anses utgöra den allmänna bakgrunden till vad som föreligger i areopagtalet och på sina håll även i Pauli brev. Och i den mån den judiska diasporapredikan redan hade upptagit åtskilliga hellenistiska tankegångar, behöver man icke söka areopagtalets källor i den utomapostoliska hellenismen, såsom vissa klassiker och även många teologer ha velat.

Efter en kort översikt av gammaltestamentlig, grekisk och judisk-hellenistisk historieskrivning behandlar Gärtner i en viktig paragraf (s. 26—36) Lukas såsom historieskrivare. Här understrykes de i framställningen inströdda talens funktionella överensstämmelse med judisk-hellenistiska traditioner samt med den apostoliska missionsförkunnelsen. När uppmärksamheten därefter riktas emot areopagtalet självt, får läsaren först höra något om den nyare diskussionen kring detta tal. Sedan analyseras den av Lukas skildrade yttre ramen för talet (s. 45—65), varvid författaren kommer till det resultatet, att det är fråga om en informell undersökning av Areopagdomstolens kommission för lärofrågor (s. 59, 64).

Härmed går författaren över till att på talets innehåll demonstrera sin tes, vilken kan sägas innebära följande. 1) Areopagtalet innehåller icke så mycket grekiska tankar, som ofta anses, utan en hel del av dess tanke-motiv visar sig vid närmare betraktande överensstämma med bibliska traditioner. 2) Om man ändå kan urskilja vissa likheter med grekisk filosofi, stoicism o. s. v., beror detta icke på direkt inflytelse från hellenismen utan på influens från den judiska propagandan i diasporan, vilken redan hade blivit påverkad av hellenistiska motiv. 3) En liknande krets av motiv återfinnes i de paulinska breven, så att areopagtalet trots allt kan gå tillbaka på traditioner om Paulus. Detta företager sig Gärtner att bevisa genom att undersöka areopagtalets huvudtankar, vilka han finner koncentrerade i följande motivkretsar: Guds uppenbarelse i skapelsen och

historien; förhållandet mellan Gud och människorna; polemik mot avgudadyrkan; Guds universella frälsningsvilja. Till dessa tankar visar författaren upp analogier i Gamla Testamentet, i den judisk-hellenistiska litteraturen och hos Paulus, varvid det naturligtvis främst blir fråga om Vish. 13 och Rom. 1—2. Nu ha visserligen tidigare forskare redan gjort många av dessa jämförelser, men hos Gärtner finner man dels flera nya detaljiakttagelser, dels en stark betoning av vissa tankestrukturer, vilka förut icke ha varit så uppmärksammade, så att undersökningen dock torde ha åtskilligt nytt att bjuda även den initierade. Särskilt försöken till harmonisering av vissa från ultrapaulinsk ståndpunkt anstötliga yttranden med paulinsk teologi äro värda beaktande. Bl. a. framhålles, att talaren genom citatet från Aratos icke förkunnar människans släktskap med Gud i panteistisk eller rationalistisk bemärkelse utan endast för att betona, huru människans relativa väsensgemenskap med Gud borde utesluta avgudadyrkan. Och om hedendomen behandlas slående milt i detta tal, beror detta på det starka omvändelsenitet, vilket även i den judisk-hellenistiska propagandan har lett till liknande tal om hedningarnas okunnighet.

Personligen skulle jag vilja anföra något andra skäl än Gärtner för att visa, hurusom Aratos-citatet i Apg. 17: 28 är utnyttjat i ett sammanhang, som icke är rent stoiskt utan mera bibliskt. Författaren betonar med rätta, att talaren inför Areopagen icke eftersträvar att ådagalägga Guds egenskaper utan att avslöja belätestjänstens falskhet. Dock kan man icke återgiva densammes tanke så, som Gärtner gör i ett annat sammanhang: »If man has a spirit, God must have one also» (s. 166; liknande s. 193). Icke heller kan man hävda, att detta argumentum a minore ad majus ävenledes föreligger i Apg. 14: 15 (s. 166, 223). Tanken rör sig icke från människan till Gud (s. 223) utan från Gud till människan (såsom å andra sidan alldeles riktigt framhålles på s. 222). Men för övrigt synes mig Gärtner ha rätt i att människans särställning i skapelsen, vilken är en helt biblisk tanke (Ps. 8: 5—9), och hennes descendens från Gud här är betonad för att visa upp avgudadyrkans förkastlighet. Den är således icke ett uttryck för stoisk förnuftsstro utan ett argument i kampen mot idolatrien. Härvid bör emellertid observeras, att γένοϛ i Aratos-citatet liksom i den följande konklusionen står i nominativ. På denna grund kan man icke tala om att människorna sägas vara »av Hans släkt», d. v. s. av gudomlig natur, såsom citatet ofta återgives, ty då hade γένοϛ bort stå i genitiv. Uttrycket innebär i stället, att människorna äro Guds »avkomma». Således betonas helt enkelt barnskapet hos Gud, vilket är en biblisk och ej stoisk tanke; jämför begrepp som Guds »avbild» och Guds »folk».

Talaren vill emellertid dessutom med hjälp av Aratos understryka: »vi äro till och med (καί) Hans avkomma». Genom denna emfas framgår än tydligare, vad Gärtner vill ha fram, nämligen att det hela syftar på konklusionen i följande vers: Det är människornas enastående ställning helt ovärdigt, att man hyser så låga tankar om Gud, som komma till uttryck i beläteskulten.

Trots sådana och eventuellt mer vittgående olikheter i uppfattning bör varje läsare av Gärtners bok kunna erkänna, att här föreligger ett mycket vägande bidrag till diskussionen av det omstridda talet i Apg. 17. Somliga läsare komma väl att reagera mot att på detta sätt finna rätt allmänt omhuldade idéer rubbade. I den mån dogmatiska motiv ligga bakom en sådan inställning, vilket är tänkbart både hos teologer och humanister, blir även den negativa reaktionen en intressant värdeämätare på Gärtners avhandling. Ty dennas betydelse ligger till en del just i att de, som dogmatiskt förneka möjligheten av talets beröring med paulinsk missionsförkunnelse, vid uppmärksam studium av Gärtners framställning böra få åtskilligt att tänka på. Måhända komma skeptikerna ändå icke att låta mer allmänt omvända sig, ty materialet är sprött och Gärtners demonstration är icke alltid fast och precis. Det är emellertid värdefullt nog, om man åtminstone får upp ögonen för att den moderna kritiken icke har kommit till några absoluta resultat, så att en mer positiv inställning dock faktiskt är möjlig. Författarens entusiasm, lärdom och teologiska orientering böra dessutom även meningsmotståndare kunna uppskatta i denna löftesrika avhandling.

BO REICKE.

R. SCHNACKENBURG: *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. Eine Studie zur paulinischen Theologie. Münchener Theologische Studien im Auftrage der Theologischen Fakultät München hrsg. von F. X. Seppelt, J. Pascher, K. Mörsdorf. 1. Histor. Abt. 1. Bd. 1950. XVI+226 sid.*

Under det sista årtiondet har som bekant dopet i Nya testamentet livligt debatterats av exegeter och bibelteologer. I raden av mer betydande undersökningar förtjänar från katolskt håll Schnackenburgs arbete om Pauli dop-teologi att uppmärksammas.

Denna bibelteologiska dopmonografi är i metodiskt hänseende fördömlig, såtillvida som den startar med en utförlig presentation av det paulinska materialet av doputsagor och i en omfattande exegetisk del ana-

lyserar dessa var för sig och i deras omedelbara textsammanhang. Det är emellertid icke alltid lätt att skilja ut dopexterna ur det övriga textbeståndet, att med bestämdhet avgöra, var gränsen går mellan sådana utsagor, som ha direkt beröring med dopet, och sådana som icke ha det. Detta förhållande, som fint påtalas av förf., tjänar i sin mån att stödja den tesen i hans arbete, att Pauli dopuppfattning smälter väl samman med Pauli teologiska syn på andra viktiga punkter.

S. utgår från de ställen hos Paulus, som tala om dopet såsom ett »renande» och »nyfödande» bad (1 Kor. 6: 11, Tit. 3: 5 m. fl.). Vi ha här icke en enkel adoption hos Paulus av gängse symbolik, knuten till vattnet, utan dopbadets renande och nyfödande kraft är ett med den urkristna frälsningsverkligheten. Reningen betyder, att synderna »avtvås», att människan blir »helgad, rättfärdiggjord i Herrens Jesu Kristi namn och i vår Guds ande». En »ny» människa skapas i en upprepad, en andra »födelse»; detta skeende verkas av den helige Ande, och händelsen försiggår i ett bad.

S. går sedan in på de formuleringar hos Paulus, vilka betona den särskilda relation till Kristus, vari dopkandidaten införes. Denne »döpes till Kristi namn» (formen är indirekt förutsatt i 1 Kor. 1: 13, finns eljest i Apg. 8: 16), »döpes till Kristus» Gal. 3: 27, Rom. 3: 6 a). Ett dop karakteriserades ofta med nämnandet av namnet på den, till vilken dopet försatte den döpte i ett särskilt förhållande (jfr »döpa till Moses», 1 Kor. 10: 2). I vändningen »döpa till Kristus» ligger direkt ej mer än att det här gäller Kristus, vilken den, som döpes, sättes i en särskild relation till. För Paulus gäller det emellertid att närmare karakterisera denna relation och att ange, vad Kristustillhörigheten till sitt väsen innebär. Och det gör han, när han talar om dopet såsom »frälsningsskeende $\sigma\upsilon\nu$ Χριστοῦ». Formeln, som han präglar härför, är denna: den som döpes »dör och uppstår med Kristus». I denna formel möter vi Pauli grundtanke beträffande dopet, vilken han utvecklat på flera ställen, men huvudstället är Rom. 6: 1—11. (Till behandlingen av detta ställe kunde litteraturanvisningarna mångfaldigas; anmälaren vill fästa den intresserades uppmärksamhet på G. Bornkamms litteratururval i dennes arbete *Das Ende des Gesetzes*, 1952, s. 36 not 4.) Särskilt versarna 4—6 av detta kapitel säga enligt S. något väsentligen nytt utöver den allra äldsta församlingsförkunnelsen om dopet och äro resultatet av Pauli eget teologiska tankearbete med frågan om dopets innebörd.

Dopet är »gegenwärtige Einigung mit dem lebendigen Christus», är inträde i den pneumatiska Kristusgemenskapen, sätter den som döpes i förbindelse med den nu levande och närvarande Kristus. Men liksom den

pneumatiska Kristus är den en gång korsfäste Kristus, så är ej »gegenwärtiges Heilsgeschehen» löst från den historiska Kristushändelsen, utan det är just denna, som fullföljes i dopet, enligt regeln: Was Christus wiederfuhr geschieht auch den Christen (ὡσπερ Χριστὸς ... οὕτως καὶ ἡμεῖς, Rom. 6: 4). Att den kristne i dopet »dör och uppstår med Kristus» innebär »eine Angleichung an das, was Christus selbst wiederfuhr», så att det som skedde med Kristus, sker i dopet med den kristne i en »inre förbindelse med Kristus». Vad S. här menar med »inre» förbindelse är oklart. Vidare kan det allvarligt diskuteras, huruvida det, som S. vill uttrycka med formuleringen »eine Angleichung an das, was Christus selbst wiederfuhr», gör Pauli tankegång rättvisa.

Att förstå Pauli tankar om dopet såsom »Heilsgeschehen σὺν Χριστῷ», vilket är huvuduppgiften för S., är att brottas med frågan om tidens begrepp i Nya testamentet, och det gör S. med framgång. Emellertid skulle en diskussion av synpunkterna i den del av Cullmans »Christus und die Zeit» (1946), som bär rubriken »Die Einmaligkeit der Heilsepochen», sid. 107—153, sannolikt ha bidragit till att ge vissa av förf.:s teser i huvudfrågan en fastare och klarare formulering. Det skulle ha varit intressant att se hans teser avgränsade gentemot Cullmanns. Nu lämnas åt läsaren att själv sammanföra de bådas synpunkter och pröva dessa mot varandra. S.:s djuplodande arbete är ett stimulerande och högst värdefullt inlägg i den bibelteologiska diskussionen på en av de mest vitala punkterna.

HENRIK LJUNGMAN.

NICOLAS ZERNOV: *Den ortodoxa kyrkan. Med särskild hänsyn till den ryska kyrkan och dess förhållande till Nordens kyrkor. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1955. 153 sid. Pris kr. 6: 50.*

Genom den ekumeniska rörelsen har den ortodoxa kyrkan blivit föremål för allt större intresse. Den, som vill skaffa sig kunskap om den östra kyrkogrenen, dess lära och liv, stöter emellertid omedelbart på betydande hinder främst av språklig karaktär, vilka i hög grad försvårar självstudier och gör att den intresserade i allmänhet får nöja sig med framställningar av sådana, som icke själva tillhört denna kyrka. Hur bristande kontakt och okunnighet om verkliga förhållanden präglat andrahandsframställningar om denna kyrka och gett upphov till nästan enbart kritisk negativism demonstreras klart i professorns i kyrkohistoria och dogmhistoria

i Marburg, E. Benz, år 1952 utkomna arbete *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*. Endast ett mindre antal framställningar om den ortodoxa kyrkan av dess egna representanter har funnits på för västeuropeer tillgängligt språk. På svenska gavs 1952 en kort presentation av den ortodoxa kyrkan i skriften *Grekisk-ortodox tro och livssyn*, Helsingfors 1952, av läraren i grekisk-ortodox kristendomskunskap i Helsingfors Tito Colliander. Ett liknande tillskott på vårt språk har nu kommit genom den ryske teologen Nicolas Zernov, lektor i Oxford och känd genom ett flertal böcker om den ryska kyrkan och om ekumeniska problem. Han utgav 1942 *The church of the eastern christians*, och det är detta arbete, som legat till grund för den sammanfattande och lättfattliga framställning om den ortodoxa kyrkan, som utgivits i Danmark 1954 och nu utkommit i svensk översättning.

Bokens titel, *Den ortodoxa kyrkan*, har en underrubrik, som anger, att Zernov begränsat sig till att skildra främst den ryska kyrkan och dess förhållande till Nordens kyrkor. Man måste nog beklaga, att så blivit fallet, och att han inte gett en samlad skildring av hela den ortodoxa kristenheten, även om han på många punkter behandlar denna helhet, främst i den kortfattade översikten över den ortodoxa kyrkans nuvarande förhållanden samt i de avsnitt, som berör kyrkans lära och gudstjänstliv. Det hade emellertid varit till fördel om denna bok, som under lång tid torde bli den främsta kunskapskällan på svenskt språk om den ortodoxa kyrkan, även omfattat den grekisk-ortodoxa kyrkan på Balkan och den särprägel, denna äger, gentemot den ryska kyrkan.

Zernovs bok bär tydliga spår av författarens deltagande i det ekumeniska arbetet. Dess syfte är också helt ekumeniskt såväl däri att den vill ge exakt kunskap om den ortodoxa kyrkan, som däri att den vill söka ge ett direkt bidrag till lösning av frågan hur de åtskilda kyrkorna skall kunna nå den enhet, som enligt Zernov »håller på att bli en tvingande nödvändighet». Helt naturligt tar han därför först upp frågan om hur denna splittring uppkommit. Med intresse tar man del av hans av den moderna historiesynen präglade uppfattning. Zernov vänder sig således mot den tidigare gängse åsikten, att de främsta orsakerna härtill är att söka i de skiljaktigheter i läran, som vuxit fram genom en viss motsättning mellan Rom och Konstantinopel under århundradenas lopp, och som sammanfattades i patriarken Photios' av Konstantinopel sändebrev om den romerska kyrkans villoläror 866. Inte heller räknar Zernov den påvliga bannlysningen av patriarken Kerularios av Konstantinopel 1054 som av-

görande för brytningen. Den verkliga orsaken är i stället att söka i »politisk dragkamp, obetydliga skiljaktigheter och personlig rivalitet» (s. 21). I påvedörets korståg och de grymheter som i Kyrkans (= den romerska kyrkans) namn genom dem begicks mot de ortodoxa kristna, liksom i den fullständiga oförståelse för den östra kyrkan, som då visades, ser Zernov den verkliga orsaken till den definitiva skilsmässan mellan öst och väst. »Konstantinopels plundring den 13 april 1204 blev det avgörande slaget mot den broderliga förbindelsen mellan kristenhetens två grenar» (s. 29). Som en av sina mest djupgående följder gav denna brytning, menar förf., också upphov till den senare splittringen av den romerska kyrkan i reformationen och uppkomsten av de protestantiska kyrkorna. Oenigheten i läran som *nu* utgör det största och väsentligaste hindret för ett enande mellan den ortodoxa kyrkan och den romerska och protestantiska kristenheten var alltså inte, menar Zernov, en orsak till utan en följd av splittringen.

Denna uppfattning, som har företrädare även på romerskt-katolskt område, har närmare utvecklats i det av Steven Runciman, tidigare prof. i bysantinsk konst och historia vid universitetet i Istanbul, nyligen utgivna intressanta arbetet *The eastern schism*, Oxford 1955.

Först då man erkänner, att de politiska och kulturella meningsskiljaktigheterna var den egentliga orsaken till den slutgiltiga brytningen, kan man, framhåller Zernov, med hopp om resultat arbeta på att åter skapa enhet inom kyrkan.

Förf. tar först upp frågan om den ryska och de nordiska kyrkornas möjlighet att bidra här till. Som bakgrund ger han en framställning av dessa kyrkors kontakt med varandra under gångna århundraden alltifrån den tid, då evangeliet i slutet av 900-talet ungefär samtidigt nådde Ryssland och Skandinavien, och då nära förbindelse rådde mellan härskarna inom dessa områden. Den kontakt som sedan förekommit mellan dem kännetecknas emellertid, alltifrån medeltidens sista århundraden, med några få undantag av steril kritik och brist på förståelse från båda sidor. Zernov anser detta ha sin rot i den olikartade utvecklingen inom dessa två kristna traditioner. Denna finner han exemplifierad i protestanternas förkärlek för och absoluta tillit till enskilda personers ledarskap, en partiskapande dominans, som enligt författaren vore otänkbar i den östra kyrkan, samt i den olika uppfattningen av förhållandet mellan Ande och materia. Först under sista århundradet har kontakten fått en annan inriktning. Man förvånas kanske något över att Zernov i samband härmed inte närmare berör den roll, som den svenska kyrkan, främst genom ärke-

biskop Nathan Söderbloms insats, spelat för att skapa en positiv inriktning i kontakten mellan den ortodoxa kyrkan och de nordiska kyrkorna.

De gemensamma drag, som präglar den ryska och de nordiska kyrkorna — deras ställning som nationella folkkyrkor med nattvarden som medelpunkten i kyrkornas liv och framförallt den evangeliska friheten i det kristna livet, förenad med bundenheten vid tradition och gudstjänstformer — ger, framhåller författaren, hopp om att de ska komma varandra närmare. Gemenskapen mellan dessa kyrkor måste dock ses i sammanhang med hela det omfattande ekumeniska arbetet. Till detta har den ryska kyrkan att bidra med sitt speciella budskap, präglat av den ryska livsinställningens och den ryska kulturens »universalism, inbördes beroende, jämlikhet och uppståndelse» (s. 127).

I sitt slutkapitel, Enhetens gåva, tar författaren så upp frågan, hur enligt hans uppfattning kristenheten skall kunna nå fram till enhet och upphäva den splittring som medfört förlust av nådegåvor och därmed bidragit till kristendomens tillbakagång. Han pekar därvid först på hur de kristna av olika riktningar, trots att de i stort sett övervunnit sin inbördes öppna fiendskap och blivit medvetna om att de tillbeder samma Herre och Frälsare, dock icke synes önska enheten utan ger sig in i diskussioner, som icke tvingar till handling. Liksom beträffande bakgrunden till brytningen mellan Rom och Konstantinopel understryker Zernov, att man för förståelsen av det nuvarande läget ej enbart får koncentrera sig på teologiska skiljaktigheter, ofta av underordnad betydelse, medan i verkligheten »nationella, politiska, sociala och personliga prestigefrågor» varit avgörande.

Innan man med större resultat kan komma någon vart med de teologiska skiljaktigheterna, måste man, framhåller Zernov, först ge sig i kast med och övervinna tre aktuella hinder: 1. de splittrade kristnas motvilja och misstro mot varandra, 2. bristande tilltro till möjligheten av enhet, 3. förkastandet av andra konfessioners sakrament (s. 146). För att undanröja dessa hinder krävs i första hand ömsesidig bön om förlåtelse, men därefter måste man dessutom definitivt ge upp tanken på att det ekumeniska arbetet skall leda till absolut likriktning. Upprättandet av en universell kyrka är en utopi. Den olikhet, som råder mellan kyrkorna och deras olika betonande och uppfattning av sakramenten, behöver då icke vara av ondo. Kyrkans historia visar nämligen, att det finns en oändlighet av variationer i förhållandet mellan Skaparen och hans skapade varelser. Den enhet, som kyrkorna trots allt äger i sin Herre, kan därför icke gå till spillo genom skiljaktigheter av mindre betydelse.

För att nå målet, enheten, måste man förena »studium, bön och arbete». Detta är ekumenikens väg, men för att man skall lyckas, krävs dessutom vad Zernov kallar »den kristna enhetens missionärer» (s. 150), som genom sin kunskap om de olika konfessionerna också skall bli förenande band mellan de splittrade kristna.

Inom denna ram av synpunkter på det ekumeniska arbetet och vägen till enhet ger Zernov sedan en klar och översiktlig framställning av den ortodoxa kyrkans historia, dess gudstjänstliv, lära och nutida kyrkoliv. Under ständig konfrontation med förhållanden i övriga kyrkor skildrar författaren på ett levande sätt den österns kyrka, som han själv tillhör. Samtidigt försöker han klargöra bakgrunden till och uppkomsten av de rådande olikheterna, som enligt honom ofta endast bottnar i att de skilda kyrkorna ser samma sanning från olika synvinklar. En likriktning skulle därför endast ha till följd att man berövade den kristna tron en del av dess rikedom.

Zernov berör här en rad intressanta problem, som det skulle föra alltför långt att närmare gå in på, om gudstjänst och sakrament, om kyrkans auktoritet och tradition, bibeln, den apostoliska successionen, förhållandet mellan kyrka och stat etc. Han vinnlägger sig särskilt om att därvid sätta läsaren in i de förhållanden där meningsskiljaktigheter råder mellan kyrkorna och ger på så sätt en god utgångspunkt för ett fortsatt fruktbart studium över dessa frågor.

I sitt arbete kommer Zernov också in på förhållanden inom de nordiska kyrkorna och ger sin syn härpå, vilken den nordiske läsaren inte alltid helt torde kunna dela. Som direkt vilseledande och felaktigt måste man t. ex. karakterisera hans påstående, att »i den lutherska västern» nattvardens form består »i att prästen högtidligt framvisar brödet och vinet, som efter att ha välsignats genom instiftelseordens uttalande blir bärare av Kristi helga lekamen och blod» (s. 55). Även om elevationen, som författaren torde ha i tankarna, förekommer på en del håll inom de lutherska kyrkorna, kan den knappast sägas vara nattvardens form. Denna kommer i stället bäst till uttryck i den gudstjänstfirande församlingens mottagande av Kristi lekamen och blod under bröd och vin i själva kommunionen.

Man frågar sig varifrån den eljest så kunnige förf. fått denna missuppfattning och undrar om den inte måhända tillkommit i samband med översättningen. Motsvarande ställe i den engelska versionen talar nämligen endast om »the West» och saknar helt bestämningen »den lutherska». Zernov har tydligen haft den romerska kyrkan i tankarna, varigenom påståendet blir helt förklarligt och riktigt. I den danska bearbetningen

möter däremot uttrycket »i det lutherske Vesten». Man beklagar att den svenske översättaren inte rättat ett sådant fel.

I fråga om översättningen undrar man också varför äktenskapets sakrament benämnes »brudvigsel», vilket icke kan sägas vara ett innehållsligt riktigt uttryck för vad den ortodoxa kyrkan innesluter i detta sakrament, som direkt tar sikte på såväl brud som brudgum. Dessutom kan detta uttryck knappast sägas vara särskilt gångbart i gängse språkbruk. Även här torde översättaren ha influerats av den danska förlagan, som använder ordet »brudevielse», medan den engelska texten talar om »marriage», äktenskapet.

Den föreliggande boken kan emellertid på ett utomordentligt sätt sägas fylla en hittillsvarande lucka i den svenska litteraturen i kyrkokunskap, och man hoppas att förf:s — och översättarens — intentioner att sprida kunskap om den ortodoxa kyrkan skall få bidra till att verka inspirerande inom det ekumeniska arbetet.

CARL-GUSTAF ANDRÉN.

K. E. SKYDSGAARD: *Katolicism och protestantism*. 242 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1954. Pris 12: 50.

ALBERT RAULIN: *Ja och nej till katolicismen. Ett svar till professor Skyds-gaard*. *Katolska småskrifter* 2. 40 sid. Petrus de Dacia föreningen, Stockholm 1954. Pris 2: 25.

I den ständigt aktuella debatten mellan katoliker och protestanter utgör ovanstående ett par intressanta inlägg. Karakteristisk för den debattform som professor Skyds-gaards bok representerar är strävan till förståelse och kravet på självrensningen inför motpartens ståndpunkt. Han syftar till ekumenisk förståelse, ej till vederläggning. I konsekvens härmed inleder han sin bok med ett kapitel om principiella ekumeniska problem. Pater Raulins lilla skrift är däremot tillkommen för att komplettera och korrigera Skyds-gaards framställning av katolicismen. Den utgör intet försök att från katolskt håll förstå och skildra protestantisk teologi.

I kapitlet om ekumeniken betonar prof. Skyds-gaard att den nuvarande splittringen är något som strider mot kristendomens väsen av gemenskap och enhet. Efter att ha visat hur det ekumeniska arbetet i enlighet härmed motiveras av själva det kristna budskapet, söker han närmare bestämma sättet att förverkliga kristendomens enhet. Därvid avvisas, såsom ej

ledande till målet, subjektivismen, för vilken alla åskådningar är relativa, och objektivismen, som hävdar en alla tvingande, en gång för alla fastslagen sanning. I stället skisseras ett tredje alternativ, vilket beskrives som tro på Kristus som den levande Herren. Även om det är riktigt att medvetandet om trosenheten i Kristus utgör allt ekumeniskt arbetes förutsättning, undrar jag likväl om man kan uppställa den som alternativ till paret objektivism — subjektivism. Om det är tron på Kristus som den levande Herren som saknas och som skall vara vägen till enhet, är problemet ej teologiskt utan personligt religiöst. Man ställer krav på något som utspelas på det personliga troslivets plan. Men därmed duger ej kravet på Kristustro som alternativ till de teoretiska ståndpunkterna objektivism och subjektivism. Man kan ju ej lösa ett teoretiskt problem genom att välja ett ateoretiskt alternativ. Därmed följer också att talet om Kristustron ej heller är så väl ägnat att föra den teoretiska ekumeniska *debatten* vidare. Därtill är satsen om Kristustron som väg till kristen enhet alltför allmän och vag. Den ger uttryck åt en rent personlig övertygelse, vars företrädare framför t. ex. objektivismen ej kan bevisas. Man förklarar sig endast hoppas att Gud via denna tro skall förverkliga de kristnas enhet. Men *hur* detta hopp förverkligande skall ta sig ut, därom vet man ingenting. Det kan ju lika väl ske genom att Gud godkänner den objektivistiska, katolska ståndpunkten som någon annan. Ty en objektivistisk ståndpunkt utesluter ju ej en levande Kristustro. Förf. kan ej förneka att levande Kristustro redan finnes i de nu existerande samfunden. Härmed framträder ännu mera det vaga i talet om Kristustron som väg till enhet. Dels är nämligen denna enhet redan förverkligad — Kristustron i de olika samfunden är ett faktum. Utvägen blir då för förf. den dunkla utsagan om behovet att komma närmare Kristus. Kristustron blir så både utgångspunkt och mål. Dels är ej klargjort, i vad mån Kristustrons innehåll är detsamma i olika samfund. Och är det ej bl. a. detta innehåll striden gäller? Varför knytes överhuvud förhoppningen om en kommande enhet speciellt till tron på Kristus? Ligger manne där bakom en bestämd teologisk ståndpunkt, tanken att om tron på Kristus blir det väsentliga, så kommer andra olikheter att falla? Men kan man på detta sätt skilja ut Kristustron från andra element i kristen tro? Tanken är väl vidare endast möjlig, om man förutsätter att denna Kristustro har ett bestämt innehåll som skulle vara det enda rätta. Därmed är man åter i objektivismen. Ty en Kristutro med skiftande innehåll i olika samfund kan endast leda till enhet om olikheterna upphäves eller betraktas som oväsentliga.

Ett bevis för att Skydsgaards s. k. tredje väg ej räcker som program för

ekumenisk debatt — i varje fall mellan katoliker och protestanter — utgör det övriga innehållet i hans bok, där uppgiften säges vara att vid redogörelsen för de olika ståndpunkterna hela tiden söka sanningen (sid. 55 f.). Detta är ju ett helt annat program än inledningskapitlets. Både Skydsgaard och Raulin argumenterar också utifrån övertygelsen att de företräder evangeliets sanning. Därmed antydes, att även om medvetandet om Kristus som gemensamt föremål för tro kan väcka strävan till inbördes förståelse, den aktuella konfrontationen präglas av frågan om vilken part som företräder den kristna sanningen.

De ämnen som prof. Skydsgaard nu behandlar är Skrift och tradition, kyrkan, tro och nåd, kyrkans nådemedel och gudstjänst samt helgonen och jungfru Maria. Förf. behandlar alltså en rad konkreta problem. Detta ger framställningen ett visst atomatiskt drag. Det hade varit värdefullt om förf. även ställt frågan i vad mån det finnes någon grundläggande olikhet som skulle kunna belysa och förklara de olika skiljaktigheterna. En dylik är det sätt varpå man på katolskt håll tolkar den Helige Andes inneboende och verkande i kyrkan och de troende. Därför att påven är ledd av den Helige Ande kan han göra ofelbara uttalanden. Därför att kyrkan ledes av Anden står den över Skrift och tradition, kan bestämma vad som är uppenbart eller ej och utgör uppenbarelsens ofelbara tolk. Denna förmåga som Anden anses ge kyrkan, d. v. s. konkret dess representanter, står emellertid i intimt samband med uppfattningen av Anden som förmedlare av den heliggörande nåden. Även i detta fall medför Andens närvaro i själen ett slags högre förmåga, en s. k. proportion till det gudomliga, nåden som ett gudomligt mottagningsorgan.

Bortsett härifrån ger Skydsgaards bok mycken kunskap om katolsk tro. Däri och i beredvilligheten att ompröva gamla positioner ligger för anmälaren det största värdet i boken. Båda dragen framträder i behandlingen av problemet Skrift och tradition. Förf. tar där upp traditionen som ett viktigt begrepp också för protestanten. Samtidigt avgränsar han det från den katolska uppfattningen genom att betona den i Skriften kodifierade apostoliska traditionens roll som norm för all senare kyrklig och teologisk tradition. I behandlingen av kyrkobegreppet och Mariologien skildras utförligt den nyare utvecklingen på katolskt håll.

Även om Raulin riktar vissa invändningar mot Skydsgaards framställning av den katolska tron, erkänner han dess strävan till objektivitet. Det som saknas är snarare bristande förståelse av vad den katolska »andan» innebär än felaktigt återgivande av katolska läropunkter. Man märker vidare hos Raulin en tendens att i vissa frågor, där protestanterna anser sig

ha tillvaratagit något för evangeliet väsentligt påvisa att motsvarande uppfattning också finnes inom katolicismen. Där skiljaktigheter råder hävdas däremot att katolikerna tagit med *hela* evangeliet, medan protestanterna blott tagit med en del.

Skydsgaards bok representerar en ny och löftesrik form av interkonfessionell debatt. Läser man den tillsammans med Raulins lilla skrift erhåller man en mycket klargörande bild av de svårigheter som möter när protestanter och katoliker skall komma till tals med varandra.

HAMPUS LYTTKENS.

LEIF EEG-OLOFSSON: *The Conception of the Inner Light in Robert Barclay's Theology. A study in Quakerism (Studia theologica lundensia. 5). 258 sid. C. W. K. Gleerup, Lund 1954.*

Leif Eeg-Olofsson har i sin doktorsavhandling vandrat ett stycke bortom de teologiska allfarsvägarna. I sin dissertation presenterar han en intressant analys av den klassiska kväkardomens tänkande. Robert Barclay (1648—1690) var samtida med den från allmänna kyrkohistorien mera kände George Fox, men han har på ett helt annat sätt än denne systematiserat kväkarnas åskådning. Flera av Barclays arbeten har för övrigt fått stor betydelse på lång sikt för kväkarrörelsen; den stora apologien »Truth triumphant» har under ett par århundraden betraktats som ett grundläggande teologiskt verk och ibland jämförts med Calvins »Institutio».

Med rätta ställer Eeg-Olofsson i sin undersökning i förgrunden »det inre ljuset», säkerligen det viktigaste av alla begrepp om man vill komma åt det för kväkarnas tro karaktäristiska. Begreppet ifråga belyses ur olika aspekter i inte mindre än tio olika kapitel. De tre första, betitlade »The inner light before Barclay», »The right knowledge of God» och kort och gott »The inner light» har introducerande karaktär. Därefter följer en mera djupgående analys, som tar sikte på »det inre ljusets» teologiska funktion med avseende på rättfärdiggörelsen (kap. 4) och helgelsen (kap. 5). Till teologiens kunskapsfråga återkommer författaren så i ett kort men viktigt kapitel om »det inre ljuset» och skriften (kap. 6). Det dogmatiska tvärsnittet genom Barclays åskådning fullföljes i tre kapitel med överskrifterna »The inner light, the church and the ministry», »The inner light and worship», »The inner light and the sacraments» (kap. 7—9). Slutligen redogör Eeg-Olofsson för relationen mellan »det inre ljuset» och några egenheter i kväkarrörelsens etik (kap. 10).

»Det inre ljuset» kallar Eeg-Olofsson med visst stöd av texter hos Barclay för »the mystical knowledge of God». Utmärkande för denna kunskap är enligt Barclay att den är helt omedelbar. Den får inte förväxlas med förnuftets, »den naturliga lagens» eller samvetets gudskunskap. Den mystiska kunskapen tänkes fastmer vara artskild från den rationella. Då den fås oberoende av mänskliga ansträngningar är den därtill höjd över all moralism. Barclay tänker sig att ett särskilt organ finnes för »det inre ljuset». Han beskriver dock inte i detalj hur ett sådant skall tänkas, förnekar t. o. m. att det kan beskrivas i psykologiska kategorier.

Eeg-Olofssons undersökning går främst ut på att närmare ompröva den så skisserade »mystiska» kunskapens karaktär. Han uppvisar under analys av en rad texter av Barclay därvid — och det ger avhandlingen dess vetenskapliga tyngd — att den omedelbarhet, som Barclay tillskriver »det inre ljuset», inte av dennes egen teologiska framställning låter sig verifieras. Tvärtom kan ett genomgående inslag av intellektualism och moralism sägas känneteckna Barclays åskådning. Eeg-Olofssons resultat är här av stor betydelse för den fortsatta forskningen.

Mot själva arbetsgreppet i dissertationen kan emellertid kritik riktas. Främst gäller detta det sätt på vilket Eeg-Olofsson utför en rad jämförelser mellan Barclays teologi och Luthers. Eeg-Olofsson laborerar med ett dubbelt mystikbegrepp, dels »Inner-Light-Mysticism», dels »Sola-Gratia-Mysticism», i huvudsak svarande mot Barclays respektive Luthers åskådningar (termerna introduceras sid. 60). Bortsett från att det sistnämnda begreppet är en ganska kuriös terminologi, om man med ett par ord vill beteckna det för Luther karaktäristiska, så leder användandet av ordet »mystik» i två skilda betydelser flera gånger till oklarheter i framställningen. Sålunda talar Eeg-Olofsson inte endast som man borde väntat om Barclays »starting-point in the Inner-Light-Mysticism» (sid. 84) utan också om »the starting-point of Sola-Gratia-Mysticism» (sid. 81 f). Helt förvirrande synes mig författarens framställning då han diskuterar hur »Barclay's mystical line of thought is interwoven with the psychological» (sid. 100, tillbakablickande) och därvid inte bara skiljer mellan »psykologiskt inre» och »psykologiskt yttre» utan även lanserar begreppet »purely mystical». Hela framställningen skulle vunnit avsevärt i tydlighet, om författaren reserverat begreppet »mystisk kunskap» för vad han vanligen kallar »Inner-Light-Mysticism». Nu ålägger han i stället läsaren att själv avgöra vilken betydelse som åsyftas varje gång ordet »mystical» förekommer. Anmärkningen bör drabba desto hårdare som författaren själv, då han först inför och motiverar användandet av begreppet »mystical

knowledge» (sid. 59) påpekar vådorna av de oklarheter som vidlåder mystikbegreppet men hävdar att »before any uniform terminology has been found, each investigator must use the term in his own manner, provided only that the content be clearly given».

Ytterligare ett par kritiska påpekanden må göras. Första kapitlet, »The inner light before Barclay», som sidmässigt är avhandlingens största, lämnar metodologiskt sett en del övrigt att önska. Vad som presenteras är inte, som titeln låter förmoda, en översikt över begreppets tidigare historia; författaren nöjer sig med att gå till en rad tänkare som Barclay i sin apologi citerar eller eljest hänvisar till. Det hindrar emellertid inte att Eeg-Olofsson tagit på sig den inom avhandlingens ram orimliga uppgiften att självständigt eller rättare sagt med handbokslitteraturens hjälp skissera ramen för de åskådningar, vilka Barclay menar i någon mån ha gett uttryck för det inre ljusets sanningar. Omnämmanden på ett par rader i apologien föranleder därför ibland utredningar på flera sidor i avhandlingen. Inledningskapitlet kunde med användande av en lyckligare metod, som också utsatt författaren för mindre vanskligheter — det är ganska naturligt att en rad av hans bedömningar, som sträcker sig från Pythagoras till Cambridge-platonisterna och »ranters», är nog så diskutabla — ha väsentligen beskurits. Plats kunde så beretts för t. ex. en mera ingående jämförelse mellan Barclays åskådning och Cartesius' rationalism; redan det ringa stoff som författaren ger i saken (sid. 13 f) talar för att en utförligare framställning på denna punkt varit fruktbar.

Korrekturläsningen lämnar en del övrigt att önska, särskilt i fråga om de grekiska citaten.

GUNNAR HILLERDAL.

GOTTFRIED WILH. LOCHER: *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie. Bd. 5). 169 sid. Zwingli-Verlag, Zürich.*

Denna monografi innehåller väsentligen en rad korta referat av skilda tänkares syn på egendom och äganderätt. I ett slutkapitel ger författaren emellertid också ett eget bidrag till diskussionen.

Första delen, »Glaube und Eigentum bei den Reformatoren», behandlar helt skissartat Luthers, Zwinglis och Calvins åskådningar. Den korta uppsatsen om Zwingli, betitlad »Die politische Verantwortung der Christenheit und das Eigentumsproblem», är därvid av störst intresse, då för-

fattaren, som är privatdocent i Zürich, själv är Zwingliforskare. I en andra del, kallad »Die Auffassungen vom Eigentum im Geisteskampf der Gegenwart», har Karl Marx och en diskussion av marxismen fått största utrymmet. Att Schweiz är bokens hemland är väl det huvudsakliga motivet till en rätt utförlig redogörelse för den uppfattning som Wilhelm Röpke, nationalekonom i Genève, företräder. Den schweiziska horisonten blir ytterligare markerad, då den dialektiska teologien får sidmässigt svara för ungefär hälften av framställningen av »Das Eigentumsproblem in der neueren evangelischen Theologie». En kort översikt ges vidare av »Die römisch-katholische Lehre vom Eigentum».

I andra delens slutkapitel, »Glaube und Eigentum», summerar Locher först ett slags consensus inom evangelisk tradition som det gemensamma arvet från reformatörerna. Han vill därefter ge ett eget bidrag till diskussionen, vilket syftar till ingenting mindre än att komma ifrån dilemmat kapitalism — socialism. Avsnittet »Auf der Suche nach der neueren Ordnung» är emellertid alltför skissartat. I stort sett rekommenderar Locher en variation av det vinstandelningssystem mellan arbetsgivare och arbetstagare, vilket ibland i den samhällsekonomiska debatten framförts som förslag. Locher tänker sig sålunda att arbetstagarna efter hand genom sitt arbete skulle köpa sig ett slags medägarerätt till produktionsmedlen. »Grad und Grenze dieses Miteigentums und sein Verhältnis zum Kapital wären vom Fall zu Fall zu regeln» (sid. 163). Kritiskt kan man naturligtvis här fråga, *varför en evangelisk etik* skulle anbefalla just en sådan omgestaltning av ägarerätten. Man kan i förstone avstå från en ekonomiskt-politisk bedömning och säga att hugskottet inom ramen för en framställning av evangelisk etik är märkligt, om också intressant. Men jag kan inte finna annat än att det är ett rent hugskott. Här som så ofta inom evangelisk etik av idag är nämligen bristen på principiell begrundning av en lösning, som säges vara den riktiga, iögonenfallande. Locher arbetar visserligen med problemet som sådant. Han söker sig fram till principer som »Gemeinschaft, Verantwortung, Solidarität» (sid. 159 ff.). Som argument för en utveckling enligt den föreslagna linjen anför han sedan (sid. 163): »Wir berufen uns bei der Befürwortung dieser Bestrebung auf den Geist der neutestamentlichen Ermahnung an Herren und Knechte und ihre Gemeinschaft». I en not hänvisas till Kol. 3: 22—25, Kol. 4: 1 (särskilt markerat) och Ef. 6: 5—9. Jag kan dock för min del inte finna annat än att Lochers resonemang på nytt åskådliggör den oklarhet som är rådande i samtida etik i fråga om själva bibelsynen. Det är av nöden att ingående uppgörelser kommer till stånd rörande denna, en diskussion som tar sikte på *hur*

gammaltestamentliga eller nytestamentliga ord, som från början tar sikte på en värld ganska annorlunda gestaltad än vår egen — åtminstone då det gäller socialiteten är väl en dylik formulering invändningsfri! — kan och eventuellt måste utläggas på ett för den nya tidens problematik relevant sätt. Blotta åberopandet av ett bibelord här och där är strängt taget, med förlov sagt, ganska naivt. Eller hur man kan från Kol. 4: 1 — »I herrar, given edra tjänare, vad rätt och billigt är; I veten ju, att också I haven en herre i himmelen» — komma till den av Locher föreslagna omgestaltningen av äganderätten?

GUNNAR HILLERDAL.

NATHAN SÖDERBLOM: *Om religionsurkunder. Med inledning av professor Erland Ehnmark. 219 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund (tr. i Malmö) 1954. Pris kr. 13: 50.*

Professor Ehnmark har ansett, att Söderblom, *Om religionsurkunder*, som utkom 1907, fortfarande har en plats att fylla i den akademiska undervisningen, och har, då boken nu åter utgivits, försett den med en kort inledning. Det gör inte Söderbloms storhet som människa och som forskare mindre, om man åter konstaterar, att han inte var någon god läroboksförfattare. »Om religionsurkunder» är ingen lättläst bok. Författarens ständiga tankeutflykter, som i muntlig framställning kunde vara fascinerande, gör den röda tråden svår att följa. Grundläggande kunskaper, sådana som man väntar att finna i en lärobok, står sida vid sida med specialupplysningar, som har sin plats i uppslagsböcker. Det måste därför anses beklagligt, att, såsom Ehnmark fastslår i sin inledning, någon modernare motsvarighet till denna bok inte finns att tillgå. Det är beklagligt också ur den synpunkten, att åtskilligt hänt inom den religionshistoriska forskningen sedan 1907, och det är för den icke sakkunnige läsaren svårt att veta, vad i framställningen som blivit föråldrat och vad som står sig. Stort intresse har i varje fall fortfarande Söderbloms helhetssyn på religionshistorien och hans jämförelser mellan kristendom och främmande religioner. Sedan 1907 har de främmande religionerna kommit oss ännu närmare och i än högre grad som världsreligioner framträtt som kristendomens konkurrenter. Det är inte längre så otänkbart för en svensk att bli buddhist eller muhammedan. Vid den jämförelse mellan religionerna, som nu blir allt viktigare och vid vilken kristendomens överlägsenhet inte på samma sätt som tidigare kan förutsättas,

är Söderbloms ord fortfarande värda uppmärksamhet: »Jag tror icke, att man utan verklig mystik kan komma tillrätta med den levande religionen.» Mystiken är enligt Söderblom ett grundläggande drag i kristendomen. Buddha rör sig bara med analys, den rationella insikten och dess tillämpning, medan Jesus lever i undrets värld. Vad islam beräffar, härleder Söderblom dess mystik från nyplatonismen, men denna mystik är, såsom författaren ju utfört utförligare i andra skrifter, av annan art än den kristna.

STEN RODHE.

SVEN WERMLUND: *Det religiösa språket. 194 sid. Almqvist & Wiksell, Stockholm 1955.*

Semantiken eller den moderna teckenanalysen är en vetenskap som ännu icke hunnit få sina uppgifter och metoder klart preciserade. Man påminnes om detta förhållande, när man läser Sven Wermlunds i många avseenden intressanta bok om det religiösa språket. Arbetet har religionssemantisk karaktär och skall enligt förf. ge »ett program för studiet av det religiösa språket» (sid. 8). Men den problemställning som därmed skulle vara given kan icke anses vara tillfredsställande fixerad och än mindre genomförd.

Det religiösa språket är undersökningens objekt. Men förf. glider ständigt över till att undersöka själva de religiösa begreppen eller de religiösa realiteterna, så att hans arbete på många punkter övergår i ett kåserande om skilda religiösa, närmast religionspsykologiska frågor. Förf. säger visserligen att det är nödvändigt att utforska det religiösa språket mot bakgrunden av den totala religiösa situationen (sid. 29). Men detta argument kan ju användas som motivering för att uppta vilka religiösa eller teologiska frågor som helst till behandling. Det avgörande är huruvida de frågor som upptas, verkligen tjänar till att belysa själva huvudfrågan. Och denna huvudfråga måste, hur man än närmare vill bestämma semantikens uppgift, ha att göra med språkets, ordens rent principiella eller formella relationer och funktioner.

Betecknande är förf:s utredning av sanningsfrågan (kap. IV, sid 64 ff.). Det anges att ordet sanning kan användas i olika bemärkelser, exempelvis synonymt med orden uppriktighet eller ärlighet (sid. 65 f.). Att klargöra ordens olika betydelser räknas ju visserligen populärt som semantik men har i själva verket föga med den principiella semantiska problematiken att göra. Man saknar därför i detta kapitel utredningar och uppslag som kan

belysa den religiösa sanningsfrågan på något motsvarande sätt som den semantiska värdeteorien genom distinktionen mellan deskriptiv och emotiv mening kan bidra till klarhet om värdeomdömenas struktur. Är det t. ex. möjligt att den principiella relation som i religiösa sammanhang råder mellan tecknet och det betecknade, mellan ordet och saken, kan vara av sådan art att sanningsfrågan här kommer i ett annat läge än på det teoretiska området? Kan man alltså från semantiska utgångspunkter få ett nytt grepp över hithörande problem? Man tycker att det är frågor av detta och liknande slag som borde diskuteras i en religionssemantisk undersökning av sanningsproblemet. Någon ansats i denna riktning förekommer emellertid icke. Visserligen talar förf. i sin kritik mot Gustaf Wingren om den »semantiska förvirring» (sid. 83) som han anser råda i dennes utredningar av den religiösa sanningsfrågan. Men detta betyder ingenting annat än att de ord och termer som W. begagnar, icke har någon klart fixerad innebörd utan glider från den ena betydelsen till den andra. Kritiken ligger alltså icke på något principiellt semantiskt plan och tillför icke debatten något nytt metodiskt grepp. — Frågan om kritikens berättigande må här lämnas åsido.

Kritiska invändningar riktas också mot Ragnar Brings sätt att nalkas den religiösa sanningsfrågan (sid. 70 ff.). Här är emellertid förf. så bunden vid sina speciella semantiska kategorier, att han läser in dem i Brings utredningar, vilkas innebörd därmed blir helt vanställd. Bring talar ju ofta om teoretiska och religiösa utsagors olika syften. Om syften eller liknande talas det också hos många semantiker. Men dessa menar därmed helt enkelt den avsikt som ligger bakom det talade eller skrivna ordet. En trädgårdsmästare kan t. ex. vilja förhindra att folk tar sig in i hans trädgård, och sätter därför upp anslaget: Hunden bits! Ordens innehåll är egentligen rent upplysande, men denna upplysning användes i det bestämda syftet att förhindra tillträde till området. En sats innehåll kan alltså, vill semantikerna säga, vara informerande eller upplysande, men dess syfte inciterande eller imperativt. Nu tolkar förf. Bring på ett sätt som om denne med ordet syfte skulle avse denna semantiska, egentligen rent psykologiska kategori, så att det skulle råda något slags dualism mellan vad de religiösa satserna innehåller och vad de syftar till. Detta torde vara helt främmande för Bring. Han använder ordet syfte i mera logisk mening, och då han säger att olika satser kan ha olika syften är detta helt enkelt detsamma som att de vill uttrycka olika saker, att de till sin mening kan ha olika inriktning och vara inställda i olika meningssammanhang. Det är f. ö. hos Bring icke heller så, att de religiösa utsagornas syfte, som Wermlund alltså miss-

uppfattat och som i själva verket avser den religiösa meningsarten eller det religiösa meningssammanhanget, skulle bilda en ekvivalens till den teoretiska sanningen och utgöra något slags ersättning för denna. Betonandet av de olika meningssammanhangen hos Bring tjänar väl framför allt att inskräpa, att man icke kan ställa sanningsfrågan på en viss typ av utsagor, förrän man gjort klart för sig vad dessa egentligen går ut på och vad de vill uttrycka. Man kan ju icke okritiskt förutsätta att ett sanningsbegrepp som kan tillämpas på ett visst begränsat område, utan vidare låter sig överföras till ett annat, utan det är möjligt att detta sanningsbegrepp vid närmare undersökning visar sig vara för trångt och därför måste utvidgas.

Missförstånd och oklarheter beroende på terminologisk bundenhet hos förf. är märkbara också i andra sammanhang, t. ex. när han söker tolka en uppfattning som han påträffat hos Wingren, att predikan har budskapskaraktär. W. har framhållit att det ur formens synpunkt icke finns någon skillnad mellan predikan och det budskap som en härold förkunnar, då han utropar att en fiende blivit slagen. Förf. finner påståendet om den gemensamma formen »synnerligen gåtfullt» och diskuterar utförligt och villrådigt vad det skulle kunna innebära (sid. 95 ff.). På semantiskt manér sätter han form i något slags motsättning till funktion (användning, syfte) och varseblir icke det enkla förhållandet att W. utgår från en helt annan motsättning, nämligen den mellan form och innehåll. Olika budskap kan ju upplysa om händelser av mycket olika slag men kan dock anses ha en formell likhet däri att de avser händelser, ingripanden, förändrade situationer och inte statiska, vilande förhållanden. Visserligen skulle begreppet form enligt semantisk terminologi mycket väl kunna ersättas med begreppet innehåll, nämligen i detta fall upplysande, informerande sådant. Men även om terminologin kan förefalla villsam, synes förhållandena här dock vara så enkla och klara, att missförstånd av antytt slag förefaller skäligen onödiga.

I det sista och mest omfattande av bokens kapitel (nr VII, sid. 137—189) vill förf. undersöka »vad det är för psykologiska behov och motiv som finner tillfredsställelse i den religiösa inställningen» (sid. 137). Han anser visserligen att en sådan utredning i viss mån faller utanför undersökningens ram men hävdar att den dock utgör »en lämplig och på vissa punkter nödvändig komplettering av det som har sagts i det föregående» (ib.). Förf. går emellertid icke blott utanför ramen av sin undersökning utan också utanför den rent psykologiska uppgiften, när han fastslår att man vid det vetenskapliga studiet av de religiösa fenomenen måste antaga att de psykologiska faktorerna är de verkliga orsakerna till trosuppfatt-

ningarna (sid. 138). Trons föremål skulle alltså vara illusioner, framskapade av vissa psykologiska behov. Vetenskapsmannen måste nämligen förutsätta att »samma lagar är tillämpliga här som för andra företeelser inom det mänskliga beteendet» (ib.) och får icke »tillgripa en speciell religiös hypotes i förklaringen» (ib.). Det är väl Occams bekanta rakkniv som föresvävar förf., men han gör tydligen bruk av den på ett mycket förvänt sätt. Det ingår ju överhuvud icke i uppgiften för den vetenskapliga psykologien att avgöra frågan om realiteterna bakom de psykiska fakta den studerar. Försöker man avgöra denna fråga bedriver man icke längre psykologi utan metafysik.

Wermlunds bok företer onekligen i metodiskt och principiellt avseende vissa brister men innehåller det oaktat många värdefulla utredningar och iakttagelser. Särskilt klagörande synes anmälaren kapitlet om det religiösa språket och propagandan (nr V, sid. 90 ff.) att vara. Det är ju också något av en pionjäruppgift som förf. tagit på sig, och man vill hoppas att hans arbete skall stimulera till vidare undersökningar på det religionssemantiska området.

RUDOLF JOHANNESON.