

NÅGRA KARAKTERISTISKA DRAG I MODERN TEOLOGI

INSTALLATIONSFÖRELÄSNING DEN 3 NOVEMBER 1951

AV PROFESSOR GUSTAF WINGREN, LUND

Inom den systematiska teologien råda betydande åsiktsdifferenser på ganska centrala punkter. Men samtidigt är det uppenbart, att vissa gemensamma drag framträda, som känneteckna nästan all systematisk teologi, åtminstone i Europa norr om Alpena de senaste trettio åren. Detta gemensamma uppspaltas emellertid i flera huvudtyper av teologi. Och bland dessa är det två som rent faktiskt fått en tämligen bred verkan: främst den dialektiska teologien på kontinenten med Karl Barth som förste representant och med Schweiz, närmast Basel, som centrum, därefter den svenska teologien och speciellt den s. k. lundateologien, vars arbetsprogram i hög grad bestämts av Anders Nygrens tidigare författarskap. Inom den dialektiska teologien har på senare år tysken Rudolf Bultmann i Marburg framträtt med ett så pass eget ansikte, att man kan tala om en tredje avgränsad huvudtyp. Men om vi här fixera 1920-talets begynnelse, ter sig skillnaden mellan honom och Barth mindre markerad. Och ur metodsynpunkt är 1920-talets teologiska produktion tvivelsutan viktigare än de två senaste decenniernas. Den nuvarande status inom systematiken grundades för 30 år sedan. Vi betrakta här dialektikerna väsentligen som en enhetlig typ och vi företa på ett par punkter jämförelser mellan denna typ av teologisk forskning och den lundensiska teologien. Övriga former av nutida teologi lämna vi utanför blickfältet. Vår uppgift är ju inte att ge en totalframställning utan endast att peka på några drag, som äro karakteristiska för läget.

Först ett par ord om det nyssnämnda gemensamma draget i de flesta typer av modern teologi. Detta gemensamma har sin rot däri, att det vid sekelskiftet utformats en i stort sett enhetlig teologisk grundsyn, representerad vid de flesta universitet, en grundsyn som utan tvivel vilade på en oriktig historisk konstruktion. Man antog, att en kärna i evangelierna återgick på Jesus själv, det mesta var tillsatser, och denna kärna innehöll knappast något annat än vad en bildad och ideellt sinnad europé också kunde säga. 1800-talets grundidéer upphöjdes omedvetet till kritisk princip vid studiet av Nya testamentet. Då man stötte på främ-

mande tankar, föreställde man sig gärna, att dylikt främmande gods var en förvanskning av Jesu ursprungliga, för vår kultur ganska acceptabla lära. Evangelierna uppfattades som biografiska verk, levnadsteckningar över en stor, egenartad personlighet. Denna grundsyn, som i sig implicerar en hel teologi, är utsatt för kritik praktiskt taget överallt, och ur den gemensamma uppgörelsen med denna enhetliga, äldre, s. k. liberala åskådning härrör den relativa enhetligheten i modern teologi. Det gemensamma är sålunda polemiskt betingat. Men man går olika vägar vid uppgörelsen ifråga. Värt att observera är, att det icke är systematiken som går i spetsen utan i stället en historisk disciplin inom teologien: *exegetiken*.

Här ha vi nu närmast att fixera ett egenartat element i lundateologiens grepp på sin uppgift. Aulén och Nygren betona ofta värdet av den insats inom den nytestamentliga exegetiken; som vid 1900-talets början gjordes av den »*religionshistoriska skolan*».¹ Systematiker på kontinenten tala icke om denna skola på det sättet, där har man andra anknytningspunkter till exegetiken — vi komma strax dit. Det element i den religionshistoriska skolans exegetiska arbete, som varit av betydelse för lundateologiens framväxt, är följande: de för vårt moderna medvetande främmande föreställningarna dragas fram i ljuset, blicken skärpes för det som skiljer urkristendomen från nutiden. Ansträngningen inriktas på att iaktta *egenart*. Därigenom avlägsnar sig den iakttagna företeelsen från vårt nu. Alla försök att bringa urkristendomen oss nära bli vetenskapligt suspekta, de rymma risken att utsudda föremålets egenart. Det står så småningom klart för iakttagaren, att ingen del, ingen »kärna» i Nya testamentet passar riktigt bra samman med 1800-talets livsåskådning. I alla skikt av Nya testamentet härska de eskatologiska föreställningarna om Riket, tankarna på ett demonvälde contra Riket osv.

Men har man kommit igång med att upptäcka gränser, att fixera egenarter, så låter sig denna rörelse inom forskningen icke hejdas. Till en början te sig kanske de religiösa företeelserna i den sönderfallande antiken såsom en enda apokalyptisk massa — så var det ännu för den religionshistoriska skolan — men vid närmare skärskådan varsnar man också *inom* denna massa konturer, religionsindividualiteter, som stå emot varandra och bekämpa varandra. Kristendomen föddes i en våldsamt konflikt med judendomen, och så snart den hade

¹ G. Aulén, Det teologiska nutidsläget, i Svensk teol. kvartalskr. 1929, sid. 128 f., i synnerhet G. Aulén, Herdabrev 1933, sid. 37 ff., vidare G. Aulén, Dogmhistoria, 3 uppl. 1933, sid. VIII f., A. Nygren, Urkristendom och reformation 1932, sid. 32, även A. Nygren, Denna tidsålder och den tillkommande, i Svensk teol. kvartalskr. 1941, sid. 272, främst A. Nygren, Bibelforskning och praktiskt bibelbruk, i En bok om bibeln 1947, sid. 293 f.

vandrat ut i området kring Medelhavet, invecklades den i en kamp på liv och död med andra, hellenistiska kulter och trosformer. Den av Nygren lancerade metoden för »motivforskning» kan ur en synpunkt betraktas som en förlängning av den religionshistoriska skolans arbetsprogram, ett försök att förstå också konflikterna, *kollisionerna* i religionens värld.² Så snart man vill analysera religiösa satsar, bör man fråga efter den organiserande principen, »grundmotivet» därbakom. Gör man så, finner man inom vår västerländska kultur väsentligen tre stora religiösa grundmotiv. Där är »nomos», judendomens motiv, lagen, thora, som reglerar förbundet mellan Gud och människan. Där är »eros», platonismens och aristotelismens och gnosticisomens gemensamma motiv, åtrån efter det sant varande, det av växling oberörda. Där är »agape», Nya testamentets grundmotiv, den skänkande gudomliga kärleken, som förklarar den gudlöse rättfärdig. I Europas religiösa historia ha dessa tre motiv kolliderat och kompromissat med varandra. Att analyserande röja upp i detta virrvarr är den systematiska teologens uppgift. Målet för arbetet är att så exakt som möjligt teckna »*kristendomens egenart*» under intern analys av historiska texter.

Tar man härifrån steget över till den dialektiska teologien, noterar man först, att ordet »kristendom» där knappast förekommer. Vidare är det påfallande, att, när historiska texter behandlas, syftet icke är att finna ett grundmotiv i lundensisk mening. Hela denna teologi har en annan struktur, från första ansatsen, en struktur, som man bäst får syn på, ifall man granskar den *exegetiska* grundvalen för arbetet, just vid starten på 20-talet. Ett gott exempel är dialektikernas dåvarande tidskrift, »*Zwischen den Zeiten*», som röjer en tydlig affinitet till en speciell art av nytestamentlig exegetik, icke den religionshistoriska men den *formhistoriska* riktningen. Även den innebär en uppgörelse med den äldre exegetiken, men det är fråga om en annan sorts uppgörelse. Intresset är inte inriktat på Nya testamentets föreställningsinnehåll i första hand, man analyserar inte primärt urkristna trostankar. Utan man frågar: vad är evangeliernas *litterära typ*? Därmed sönderbrytas en del äldre forskningsideal och främst hoppet om en möjlig biografi över Jesu liv, en historiskt korrekt levnadsteckning.

Karl Ludwig Schmidt hade 1919 i sin avhandling »*Der Rahmen der Geschichte Jesu*» visat, att tidsföljden mellan de enskilda texterna i evangelierna icke är ursprunglig. Varje liten berättelse traderas för sig — »*Kleinliteratur*» — och förknippas sekundärt med ett annat litet självständigt stycke genom ett instucket tidsadverb, »därefter», »sedan» osv. Någon ursprunglig, hel berättelse om Jesu liv har aldrig funnits. Men dessa primära småstycken, vilken funktion

² Jfr A. Nygren, *Urkristendom och reformation* 1932, sid. 33—37, R. Bring, *Till frågan om den systematiska teologiens uppgift* (Lunds univ:s årsskr. N. F. 1: 29: 1) 1933, sid. 224 f.

ha de haft? Det finns en urkristen församling, i denna *predikas* det om Kristus, om ett ord ena gången, ett läkedom under en annan gång; i denna praktiska situation uppstår den »Kleinliteratur», av vilken evangelierna sammanfogas. Varje tal om den historiske Jesus är vetenskapligt suspekt och anses röja en diletantisk uppfattning om källorna. Det äldsta skiktet är liksom de senare en predikan *om* Kristus. Småstyckena ha kombinerats på ett sätt i ett evangelium, lite annorlunda i ett annat — men att med anspråk på exakthet nu ange, vilken ordning som är den »riktiga» är omöjligt. Alla Jesusbiografier, konservativa och liberala, äro fantasiprodukter. Exegetiskt, historiskt kan man bara fixera förkunnelsen om Kristus i den urkristna församlingen. Det är i den formhistoriska skolan fråga om en historisk kritik visavi det nytestamentliga stoffet, som i radikalitet överträffar allt som tidigare presterats på exegetiskt håll. Hela Nya testamentet framstår som ett i luften utropat budskap om något, men den, som nu hör budskapet, saknar möjligheter att med historiska hjälpmedel komma bakom stoffet. Ur biografisk synpunkt är alltsammans oanvändbart. Däremot har det vetenskaplig mening att forska i Nya testamentet för att få tag på det urkristna »kerygmat», förkunnelsen. Frågar man så, då ger stoffet svar och besked. Resultat, som äro tämligen säkra, kunna därvidlag inregistreras — man är icke hänvisad till dikt och konstruktion.

Den systematiska teologi, som efter 1920 föddes i denna exegetiska atmosfär, var icke koncentrerad på ett »grundmotiv». I dess mitt stod begreppet »das Wort», ordet, tilltalet. För uppgiften att genom analys av tankeinnehållet ange motsatsen t. ex. mellan kristendom och platonism saknade man intresse. De platoniska dialogernas litterära typ var något totalt annat; man konfronterade inte sådana storheter. Överhuvud talade man inte om »kristendomen» och inte om »religioner» utan om den litterära storheten själv, de bibliska skrifternas budskap, som teologien skulle tolka och sätta i relation till nutiden. Något yttre stöd för detta budskaps trovärdighet fanns icke: den, som »hörde» ordet, stod inför »avgörelsen». Teologien som sådan kunde inte göra från eller till i den saken, den kunde bara tetiskt lägga fram. Den fulla innebörden i detta program skall strax bli klarare — för tillfället bör man observera de två termerna »höra» och »avgörelse», »Hören» och »Entscheidung».

Våra hittills gjorda iakttagelser beträffande svensk motivforskning och kontinental teologi kunna sammanfattas så: två olika exegetiska utgångspunkter, två olika teologier. Nu ha vi att uppmärksamma ett annat fenomen. De två teologierna kooperera var och en med sin konkreta *filosofi*. Dessa båda filosofier äro mycket olika, de bidra att öka klyftan: den ena typen av teologi får en vokabulär, som är nästan obegriplig för den andra, och vice versa. Däremot

passar Nygrens och Brings kriticistiska resonemang på det filosofiska området exakt ihop med den religionshistoriska uppläggningsen. Och dialektikernas formhistoriska syn går lika harmoniskt samman med *deras* filosofi på 20-talet, existentielfilosofien. Exegetik och filosofi passa på bägge hållen som hand i handske.

Den filosofi, med vilken den lundsiska systematiken arbetar, kännetecknas av två drag. För det första tänker man sig olika »frågor» av kategorial natur. Man utgår inte från ting, realiteter, yttre förhållanden, utan man utgår från sats, utsagor, betraktade som uttryck för erfarenhet, och olika slag av erfarenhet. Alla yttranden som fällt avse inte att svara på frågan vad som är sant. Somliga utsagor svara på frågan vad som är gott, andra på den religiösa frågan, åter andra på den estetiska. Det finns inte *ett* meningssammanhang utan flera. Vetenskapen kan granska och kritisera alla teoretiska utsagor, dessa som alltså göra anspråk på att lösa sanningsproblemet. Men en vetenskap, som transcendent kritiserar en etisk utsaga, svarar därigenom själv på en etisk grundfråga, d. v. s. denna vetenskap faller ut ur sin vetenskapliga uppgift och blir en sorts ethos. Säk samma med den anti-religiösa vetenskapen, den blir just i denna sin hållning religion. Vetenskapen har att arbeta med sina teoretiska frågor under insikt om att det finns en pluralitet av »menings»-konnex; religioner och livsappeller dyka ständigt upp i historien och svara på eviga, ofrånkomliga frågor — man kan vetenskapligt beskriva dessa religioner och ethos-typer, inte mer.

För det andra hävdar man, att det råder sammanhang, inte godtycklighet i det historiska material, de »sats», som visat sig ha etisk resp. religiös karaktär. I den faktiska historien, där dessa utsagor uppdyka, stå religionerna emot varandra, och de olika typerna av ethos stå likaså emot varandra: just eftersom de svara på samma fråga och svara olika, kollidera de. Här äro vi framme vid »grundmotiven» och deras kamp igen. Det filosofiska schemat är formalt och tomt, det rymmer enbart frågor, inga svar, det är bara som en dörr som leder ut i ett annat rum: idéhistorien, religionshistorien — *där* arbetar man egentligen såsom teolog, under analys av historiskt givna helheter, uppburna av »grundmotiv». ³ Lundateologiens väsen är deskription, dess material är åskådningar. I sista hand är målet för arbetet en fixering av »kristendomens egenart», och kristendomen tänkes oavbrutet som ett i historien föreliggande »svar» på den religiösa grundfrågan, ett svar sidoordnat med andra svar i religionshistorien,

³ A. Nygren, *Filosofi och motivforskning* 1940, sid. 39—45. Den gängse kritiken förbiser regelbundet denna omständighet och kritiserar därför tankebyggnaden utan kontakt med dess centrum.

annorlunda än de andra svaren, men ur vetenskaplig synpunkt varken bättre eller sämre, varken sant eller falskt.

När vi nyss lämnade den dialektiska teologien, hade vi just konstaterat, hur förankrad den var i den formhistoriska skolans exeges. Icke om kristendom och icke om olika religioner kretsade intresset utom om själva den litterära storheten Nya testamentet eller Bibeln, fattad som ett »ord» *till* någon, fattad som tilltal. Redan denna formulering gör ett suddigt intryck i jämförelse med den svenska teologiens exakta definitioner. En annan och mer pregnant innebörd får formuleringen, när man tolkar den i ljuset från existentiellfilosofien; avläggare av denna filosofi äro oss väl förtroagna här i Sverige genom 1940-talets skönlitteratur. Här stå vi inför en filosofi, som icke nöjer sig med att vara »formal», som inte endast fixerar frågor utan som själv ger materiala svar på frågan, vad människans tillvaro, vad »Dasein» betyder. Utgångspunkten tas inte i människans kunskapsproblem utan i hennes alldaglighet, hennes »Sorge», den mest elementära av alla mänskliga livsytringar, omsorgen för att kunna leva. Människan är icke något, som är »förhänden». Så äro tingen, men icke hon. Människan är blott sina möjligheter, d. v. s. hon är sina »val», sina »beslut». Ständigt står hon i avgörelsen, utan yttre stöd för sina val; att välja är att kasta sig på en möjlighet, utan garantier, under risk att ta miste. Detta innebär: den situation, som det nytestamentliga tilltalet ställer människan i, är den normala mänskliga situationen. Just detta, att man icke kan komma bakom det förkunnande bibliska stoffet, icke genom detta kan gräva sig fram till en historisk personlighet Jesus, just detta negativa håller avgörelsen ren från falska säkringar. Bultmann sammanbygger noga sin exegetiska grundsyn med Heideggers filosofi. Redan hos Heidegger, på filosofiskt plan, finner han sådana termer som »Hören» och »Entscheidung» brukade för att ange den mänskliga tillvarons natur.⁴ I valsituationen »hör» människan sitt egentliga själv, hon når sin existens genom avgörelser i mörker. Detta passar väl samman med exegetens radikala resultat beträffande Bibeln. Hur djupt ned man än historiskt gräver, så är ändå alltid det äldsta skiktet, ur-datum, en predikan om något, därutöver ingenting.⁵ Man hittar blott ett »ord», som »hörs» och som konstituerar en mänsklig valsituation, alltså: utmanar till ja eller nej.

Karl Barth har efter 1932 bestämt tagit avstånd från den existentiellistiska

⁴ T. ex. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 8) 1927, sid. 287.

⁵ R. Bultmann, *Offenbarung und Heilsgeschehen* (Beiträge zur evangelischen Theologie 7) 1941, sid. 66 f. Samma syn präglar genomgående Bultmanns tidigare arbete, *Glauben und Verstehen* 1933, en bok som är tillägnad Heidegger.

filosofien, som enligt hans mening upplöser hela bibelinterpretationen.⁶ Han önskar avstå från varje anknytning till en viss filosofisk lära om människan. Detta medför givetvis en motsats mellan honom och Bultmann. Men ser man saken ur *metod*synpunkt och bibehåller man som jämförelseled *svensk* systematik, bör man kanske sammanställa denna omskiftning i kontinentens teologi med ett fenomen i vår svenska utveckling. Det är ganska vanligt, att svenska teologer numera se med skepsis på Nygrens religionsfilosofi från 1920-talet. Men man fortsätter att idéhistoriskt analysera givna åskådningar från förflutna sekler. Att kalla detta systematisk teologi går möjligen att motivera med Nygrens filosofi — men den klipper man bort. På kontinenten se Barth och de av honom påverkade teologerna nu med skepsis på existentialfilosofien. Men man fortsätter att lägga fram, på rent tetiskt sätt, »das Wort» såsom ett i luften fritt svävande budskap. Åtgärden att bortklippa existentialfilosofien är besläktad med den svenska benägenheten på teologiskt håll att ta avstånd från den lundensiska religionsfilosofien. I bägge fallen är tendensen allmänt positivistisk: man är ointresserad av gränsområden, koncentrerad på det faktiska, det påtagliga. Efter som grundläggningen på 1920-talet var så olika i Sverige och på kontinenten, medför den positivistiska tendensen olika resultat. På kontinenten blir det svårt att ange en skarp skillnad mellan teologi och predikan. I Sverige blir det svårt att ange skillnaden mellan teologi och historia.

Inför båda dessa europeiska teologier gör man samma iakttagelser: fundamenten läggas under 1920-talet, det som sedan tillkommer rubbar icke fundamenten.

Men det framstår som en oavvislig uppgift att nu granska det grundläggningsarbete, som på systematikens område utfördes ungefär mellan åren 1918 och 1923. Hela situationen börjar mogna för en tillbakablickande teologisk prövning utav det som skedde, då den liberala teologien utsattes för den stora kritiken för en mansålder sedan. Av det som då ägde rum är det nuvarande läget i hög grad betingat.

⁶ Jfr K. Barth, Die kirchliche Dogmatik III: 4, 1951, sid. VIII f.

KYRKANS HELIGHET GENOM ORD OCH SAKRAMENT

THE HOLINESS OF THE CHURCH THROUGH WORD AND SACRAMENTS

AV DR. EDGAR M. CARLSON

PRESIDENT VID GUSTAVUS ADOLPHUS COLLEGE, ST PETER, MINN., U. S. A.

Som kristna bekänna vi »en helig allmänlig kyrka». Vi tro på dess verklighet såsom vi tro på den helige Andes verklighet. Härutinnan skiljer sig lutheraner inte från andra som erkänner Jesus Kristus som Herre och Frälsare. Denna bekännelse tillhör vår gemensamma tro, delad åtminstone i viss utsträckning av alla kristna, katoliker såväl som protestanter, sekterister såväl som lutheraner.

Men när man börjar undersöka betydelsen av Kyrkans enhet, helighet och allmänlighet och grunderna för tron på dessa begrepp, saknas tydligen samstämmighet i uppfattningen. Det blir då ingalunda så, att den tro som uttryckes i den Apostoliska bekännelsen visar sig vara en gemensam tro. Vårt ämne tillåter oss att här förbigå olika tolkningar av Kyrkans enhet och allmänlighet, men det kräver, att vi stannar inför frågan om Kyrkans helighet.

Det är måhända varken nödvändigt eller nyttigt att här i detalj analysera ordet »helig» ur etymologisk eller idéhistorisk synvinkel, även om det utan tvivel är ett av de härskande begreppen i både Gamla och Nya Testamentet. Det är emellertid viktigt att påminna sig, att det ursprungligen icke är ett begrepp som sammanhänger med moraliska egenskaper. Grundbetydelsen har att göra med »avskildhet», och ordet blir därför ett väsentligt uttryck i samband med Gud, den Osynlige, den Ende, den Upphöjde. Gud är helig därför att han är Gud och icke människa. Hans helighet betecknar hans gudomlighet, det som skiljer honom från människor såväl som från andra eventuellt existerande gudar. Den är icke någon egenskap hos Gud utan snarare själva hans väsen. »Israels Helige» är i profeternas mun likabetydande med Gud (jfr Hos. 11: 12).

Guds helighet uppkallar människors helighet. »I skolen vara heliga, ty jag, Herren, eder Gud, är helig» (3 Mos. 19: 2). Även här är grundtanken avskildheten, att bliva avdelad för Guds syften. Att stå i det rätta gudsförhållandet,

lyssnande och lydnad, det är helighet hos människor. Detta kräver uppenbarligen även att moraliskt vara på linje med Guds vilja och väsen, men det är inte i sig självt en moralisk kvalitet (category). Grundkaraktären är religiös och betecknar människans totala inställning till den helige Guden.

Det Nya Testamentet är skildringen av hur den upphöjde Guden »utblottade sig själv och antog människoskepnad», hur den helige Guden identifierade sig med den syndiga människan. Genom inkarnationen blev Gud själv historia, en människa bland människor, »frestad i allting liksom vi», men denna Guds mänsklighet förstörde icke hans helighet, hans avskildhet; tvärtom höra vi vid bebådelsen, att »det heliga som varder fött skall kallas Guds Son» (Luk. 1: 35). Av mannen med den orene anden blir han igenkänd som »Guds Helige» (Mark. 1: 24). När allt var fullkomnat och de onda lyckats i sitt uppsåt, anklagade Petrus dem: »I förnekaden Honom, den helige och rättfärdige» (Apg. 3: 14). Författaren till 1 Joh. visste, att de hade »mottagit smörjelse från den Helige» (2: 20) och Uppenbarelsesboken, för vilken Jesus Kristus är ett med Gud, tvekade icke att bruka lovsången hos Jesaja: »Helig, helig, helig är Herren Gud, den Allsmäktige, han som var, och som är, och som skall komma» (Upp. 4: 8).

Men det vore oriktigt att föreställa sig, att Guds uppenbarelse i Jesus Kristus ingenting betydde för vår förståelse av Guds helighet. Jesus är inte överflödig, inte heller av ringa betydelse, när det gäller för en kristen att förstå Gud och vårt förhållande till honom. Inte heller får vi föreställa oss, att Guds helighet så att säga överlevde trots inkarnationen, människoblivandet i Jesus Kristus. Tvärtom har kunskapen om Gud i Kristus oändligt fördjupat bilden av Guds helighet.

Meningen med Jesu liv kan förstås endast i sammanhang med Guds verk för människans frälsning. Jesus är Guds fulla uppenbarelse, eller, som Luther ofta uttrycker sig, »uppenbarelsens Herre». Detta har sin giltighet även för Guds helighet. Det som väsentligen utmärker Gud till skillnad från människor — oavsett de metafysiska olikheter som möjligen måste antagas — är just det som blivit uppenbart och fullkomnat (made absolute) i Jesus Kristus. Kristi frälsningsgärning genom Korset och Uppståndelsen markerar gränslinjen mellan Gud och människa. Det är inte bara så att Gud är fullkomligt god, där vi är relativt goda, utan han är god på ett sätt som kommer oss att helt sakna godhet. Vi är till naturen egocentriska; Gud är kärlek. Det är vår natur att »söka vårt eget i allting, även i Gud», för att bruka Luthers talande uttryck. Vårt intresse har sitt centrum i oss själva (incurvatus in se). Gud önskar endast att giva och förlåta (to give and to forgive), att utgjuta sin välsignelse över fattiga syndare, utan hänsyn till deras värdighet och förtjänst. Den helige Guden är den räd-

dande Guden, som älskade så, att Han »utgav sin enfödde Son». Och Sonen uppenbarade Fadern genom att utgiva sig själv, genom att dö för gudlösa och syndare. Detta är den kärlek som är gudomlig, Guds agape.

Likväl kan man inte utesluta helighetens begrepp och ersätta det med kärlekens begrepp, ty vi löper alltid fara att reducera Guds kärlek till en renare form av mänsklig kärlek. Där detta sker, fördöljes evangeliets härlighet och makt. Guds kärlek är inte bara en idé i ett livsåskådningsmönster, inte ens den härskande idén som bestämmer alla de övriga. Utan vi talar om en verklig Gud, som verkligen blev människa i Jesus Kristus, och som för att rädda människorna gick in i en verklig kamp intill döden mot de makter som hålla människan i själviskhetens trälldom. Eftersom egenvilja, själviskt uppror mot Guds herravälde, är fästet för djävulens makt i människans liv, ett fäste som vår syndiga natur förhindrar oss att nedriva, kan man faktiskt säga, att kampen fördes mot människan, mot oss. Detta Guds aktiva motstånd mot synden, och därmed mot syndaren, kan icke ignoreras av arvingarna till Luther, som förklarade att han hävdade Guds vrede kraftigare än påven. Vrede är ett mycket mera träffande uttryck för Guds motstånd mot det onda än ordet rättfärdighet. Vrede framhäver den personliga innebörden av denna fiendskap och förvrides inte så lätt till att betyda endast moralisk indignation.

I sin bok *Den kristna gudsbilden* har Gustaf Aulén påvisat, hur Guds kärlek och Guds vrede s. a. s. organiskt höra samman och stödja varandra (s. 166 ff.). Vreden isolerad från kärleken blir grymhet; kärleken isolerad från vreden, dvs. från det oböjliga motståndet mot ondskan, blir blott sentimentalitet. Det är kärlekens väsen att skoningslöst bekämpa allt som förstör människan. Korset är kärlekens största handling, därför att det är den största handlingen av motstånd mot dessa fördärvmakter. Rättfärdiggörelse innebär ej blott förlåtelse, men att övervinna människan och uppnå hennes underkastelse, så att hon är villig att mottaga den framräkta förlåtelsen. Att växa i nåden är att tydligare bli varse sin ytterliga syndighet och hjälplöshet å ena sidan och Guds obegripliga barmhärtighet å andra sidan. Det är Auléns uppfattning, att »ingen i den kristna tankens historia före Luther har som han kunnat uttrycka det organiska och nödvändiga sammanhanget mellan Guds kärlek och vrede, inte ens Paulus» (s. 199).

Denna syn på den gudomliga kärleken hjälper oss ordet »helig» att bevara och uttrycka. Guds helighet är hans kärlek, men en helig kärlek, som står emot människan, rebellen mot Gud, i avsikt att rädda henne.

Av vad som här blivit sagt kunna två slutsatser dragas med avgörande betydelse för den fråga, som vi här har i tankarna, nämligen Kyrkans helighet. För

det första: helighet i egentlig bemärkelse kan endast tilläggas Gud, eftersom ordet uttrycker just vad som skiljer Gud från människan och alla skapade varelser. Man kan säga, att hela vår fråga rör sig om »realpresensen» icke blott i sakramentet utan i Kyrkan i dess helhet. *För det andra:* det som skiljer Gud från människor och sålunda är hans egentliga väsende, är just det som driver Honom att bliva människa för deras återlösnings skull. Kyrkans helighet är sålunda ett med hennes funktion att driva frälsningen, att vara Guds vapen i den fortgående kampen mot det onda i hjärtat och bland människorna. Det är icke i kraft av någon sorts auktoritet över sina medlemmar, som Kyrkan är en helig institution, utan i kraft av sin förlösande funktion och sin frälsande kraft.

När sålunda den evangeliske kristne bekänner sin tro på en helig Kyrka, bör han förstå, att han icke blott brukar ett uttryck för vördnad och uppskattning. Tvärtom säger han något alldeles bestämt om Kyrkan och tron: han tror, att Gud genom Kristus verkligen är nära i sin kyrka och att hon är ett medel genom vilket Han för sitt frälsningsverk vidare.

Nu måste vi emellertid fråga: Vad är det i Kyrkan eller hos Kyrkan, som gör henne helig? Uppenbarligen finner man hos henne mycket som vittnar om både mänsklig skröplighet och mänsklig idealism. Utifrån sett synes hon icke nämnvärt skilja sig från andra institutioner och organisationer. Kyrkans helighet blir tydlig endast för tron och i tro. Men vad är det som faktiskt gör Kyrkan till en helig kyrka för trons öga?

Man kan i Kyrkans historia renodla tre svar på denna fråga. Varje svar vilar på en tämligen egenartad tolkning av kristendomens mening och har tagit form inom historiska kyrkor och samfund.

Det första svaret är, att det konstitutiva elementet, det som särskiljer Kyrkan som helig, är hierarkien, som mottagit makt och myndighet att handla på Guds och Kristi vägnar. Detta är givetvis romersk uppfattning, men är också en ständig frestelse för alla former av högkyrklighet (ecclesiasticism). Gentemot denna kyrkosyn kunde det vara nog att hävda att den saknar bibliskt och historiskt stöd, men jag skulle även vilja framhålla, att den icke blott övervärderar hierarkien utan också undervärderar Kyrkans helighet. Även om dess anspråk för hierarkiens räkning vore riktiga, skulle en kyrka med »den helige fadern» som överhuvud vara helig endast i en försvagad, förringad och sekundär bemärkelse. Påven är Kristi ställföreträdare, och på sätt och vis ersätter hans närvaro Kristi reala närvaro. Han regerar i Kristi ställe. Anspråket att han mottagit uppdraget att sålunda härskas i Kyrkan, förändrar icke situationen, även om det kunde dokumenteras. Denna nedvärdering av helighetens innebörd har man sökt uppväga genom mystiska element i romersk fromhet och metafysiska motive-

ringar i romersk teologi. Dessa försök avlägsna dock icke denna allvarliga brist i kyrkans lära. Tvärtom framhäver försöken att förklara och försvara kyrkans helighet med mystiska och metafysiska motiv ytterligare oförmågan att göra detta på klart teologiska vägar.

Lika bristfällig är den romerska synen, när det gäller att klargöra Kyrkans helighet med hänsyn till dess frälsande funktion. Genom att ersätta Kristi herravälde med påvens har man ersatt nådens herravälde med lagens. Ingen befullmäktigad myndighet i världen kan utöva sin makt genom annat än löften om lön och hot om straff. Den kan icke frambringa den art av spontan och frivillig underkastelse, som verkas av det direkta mötet med domens och nådens Gud. Därför har också Rom måst uppbygga sitt invecklade rättssystem och sin legalistiska etik. Även i denna mening har Kyrkans helighet nedvärderats och försvagats.

Det andra svaret kommer från sekteristerna (sectarian). De håller före, att det konstitutiva elementet — det som gör kyrkan helig — är kvalitén i medlemmarnas tro och liv. Kyrkan är en sammanslutning av likasinnade, som tänker, känner och handlar lika. Den skiljer sig från andra sammanslutningar därigenom att överenskommelsen gäller kristendomen. Kyrkans helighet är i själva verket hennes medlemmars helighet. Det är karaktäristiskt för denna typ av tänkande, att Guds närvaro i Kyrkan reduceras till förekomsten av en rad läror om Gud jämte hans recept för det kristna livet. Den troende underkastar sig i själva verket icke Kristus, utan sanningar som kommer från honom. Hans tro är icke så mycket en tro på Kristus som tro att hans läror äro sanna. Ett annat kännetecken på denna kyrkosyn är, att eftersom tron måste kunna identifieras för att man skall kunna bedöma om någon har nödiga kvalifikationer för medlemskap i samfundet, de synliga tecknen på tro lätt nog blir viktigare än tron själv. Sålunda reduceras helighet till anpassning efter ett etiskt, i stor utsträckning konventionellt, beteendemönster.

Det tredje svaret är det som evangelisk kristenhet har givit och som funnit sitt klassiska uttryck hos Luther och i bekännelseskriterierna. Det är, att det grundläggande för Kyrkan, det som gör henne helig, är Ord och Sakrament. Detta svar är på en gång djupare och klarare, enklare och mera genomtänkt än de alternativ, som vi här tecknat.

Om man skulle söka efter Luthers oftast brukade definitioner på Kyrkan, finge man mycket snart att göra med ord som i en eller annan form giva uttryck åt »De heligas samfund». Han använder också »eine Versammlung aller Christgläubigen auf Erden», »congregatio sanctorum» och »congregatio spiritualis hominum». Dessa definitioner representera dock icke det unika i Luthers kon-

ception, då de även skulle kunna brukas av de romerska teologerna och av sekteristerna, till vilka Luther står i skarp motsättning. Söker man grunden för Luthers kritik mot Rom, finner man främst denna: påven har intagit den plats som rätteligen tillkommer evangelium. Evangelium som Ord och Sakrament är det konstitutiva elementet i Kyrkan, eftersom det skapar Kyrkan. Relationen är denna: där evangelium finns, där finns också Kyrkan. Man kan inte säga med tillnärmelsevis samma säkerhet, att där påven och kardinalerna äro, där finns också Kyrkan. Man kan inte heller säga om en förening av personer, som tänker och känner och handlar lika med avseende på kristendomen, att detta faktum konstituerar dem som kyrka. Under alla förhållanden beror Kyrkans tillvaro därpå, om Ordet och Sakramenten äro tillstädes. För att bruka Luthers egna ord: »Wo aber das Evangelium gepredigt wird, da leuchtet dieser Stern, da ist gewisslich, da findest du gewisslich die Kirche, es sey in der Türkei, Russen, Böhmen, oder wo es wolle». (citerat i Aulén, *Till belysning av den lutherska Kyrkoidén*, s. 25). Eller: »Es ist nicht Gottes Wort, darumb dass es die Kirche sagt, sondern dass Gottes Wort gesagt wird, darumb wird die Kirche. Die Kirche macht nicht das Wort, sondern sie wird von dem Wort» (E. A. 28, s. 41 f.).

När Luther talar så, är det tydligt att han icke tänker på evangelium eller Ordet som någonting som Kyrkan äger eller förfogar över. Varken Ord eller Sakrament kan tänkas som någonting tredje, ställt mellan Gud och människor. Evangeliet, som Ord och Sakrament, är Gud verksam för människans frälsning. Det är icke blott ett budskap om Gud, utan det är Guds direkta tilltal till syndaren på sådant sätt, att han icke kan undkomma nödvändigheten att giva ett svar, som samlar hela hans varelse i antingen underkastelse eller uppror. Evangelium är historiskt givet men alltid samtida, och det är samtida icke som en evig sanning en enda gång uttalad, utan som den evige Förkunnaren (the eternal Speaker) som vänder sig till varje tids-ålder och varje enskild som en samtida Herre. Om allt som kunde sägas om uppenbarelsen vore, att den en gång ägt rum, skulle vi icke nu vara i stånd att känna igen den som uppenbarelse. Om icke Gud uppenbarar sig *nu*, uppenbarar Han sig icke alls för människor som leva nu.

Denna Guds fortgående och samtida aktivitet i uppenbarelse är emellertid avgörande bestämd av Kristus-gärningen. Kristus är icke blott en av faserna i det gudomliga angreppet, låt vara den förnämsta. Han är »uppenbarelsens Herre». Guds fortgående aktivitet är fortsättningen på det som Gud gav i Kristus. Vad Gud oavbrutet söker göra med människan är endast vad han redan gjort i och genom Kristus. Att han nu fullbordar sitt syfte med människan, hör fullständigt samman med det faktum att han fullbordade sitt syfte i Kristus.

Mot bakgrunden av denna dynamiska syn på uppenbarelsen måste man förstå Luthers sats, att Kyrkans helighet härleder sig från Ord och Sakrament. Den levande Guden, som tog mänsklig och historisk gestalt i Jesus Kristus och handlade på sådant sätt att Han blev igenkänd, träder oss nära i vår egen tid, i nuet, och kallar, upplyser och helgar oss, utan vår förskyllan och värdighet, av sin blotta nåd och godhet. Och detta sker i och genom Ordet och Sakramenten. Den gemenskap som sålunda skapas genom Guds segrande kärlek, gemenskapen mellan människan och Gud och mellan människan och hennes nästa — den utgör »de heligas samfund». Detta är den heliga Kyrkan, som är skapad av Gud genom Ordet och Sakramenten.

I vår tidigare diskussion ha vi i korthet sökt teckna helighetens innebörd och sedan kommit till slutsatsen, att både den romerska och den sekteristiska (föreningskyrkliga) synen på Kyrkan erbjuda endast en lägre, utarmad eller nedvärderad helighet hos Kyrkan. Det blir så därför, att de icke taga tillbörlig hänsyn till Guds personliga närhet och ej heller till den frälsande arten av Hans gärning. Nu måste vi fråga: Gör den evangeliska synen på Ord och Sakrament som konstitutiva för Kyrkans helighet bättre tillfyllest på denna punkt? Eller med andra ord: Klargöra Ord och Sakrament innebörden av den gudomliga närvaron i Kyrkan och den frälsande arten av Hans gärning?

Det kan kanske synas som om varje sådant försök att göra rättvisa åt eller klarlägga den gudomliga närvaron i Kyrkan skulle vara ett otillåtligt intrång i ett mysterium som det tillkommer tron att mottaga. Förvisso varken kan eller skall man skingra mysteriet. Men man måste söka se mysteriet så klart som möjligt från trons synpunkt. Det är nödvändigt, om man skall kunna motstå de enkla förklaringar som avlägsna mysteriet och fördunkla dess härlighet. Man måste t. ex. avvisa varje föreställning att man kan göra rättvisa åt Guds närhet i Kyrkan, eller i sakramenten, genom hänvisning till Guds allestädesnärvaro. Om Gud är nära överallt och i allt, är det icke svårt att tro att han är nära också i sakramentet. Men om han icke är närvarande i sakramentet annorlunda än i blommorna och solnedgången, betyder det föga, om man tror det eller inte. Om en sådan panteistisk gudsnärvaro vet den kristna tron ingenting. Läran om den gudomliga allestädesnärvaron betyder någonting helt annat. Den betyder att domens och nådens Gud är nära alla människor överallt. På visst sätt är han nära allting, ty han är alla tings skapare och konung. Han härskar över tingens och människornas värld, och detta herravälde medför ett slags närvaro i alla historiens naturliga förlopp, eftersom de berör både ting och människor.

Men när Kyrkan beskrives som helig, hävdas det, att Gud är närvarande i Kyrkan på annat sätt än annorstädes. Och skillnaden ligger, enligt vår lutherska

bekännelse, i närvaron av Ord och Sakrament. Deras närvaro är identisk med närvaron av den talande och handlande Guden i Jesus Kristus. De betyder vad Kristus betyder för Kyrkan. När ordet förkunnas och Sakramenten förvaltas, hör tron Gud tala med egen makt och myndighet. Det är ingen härledning eller slutsats från något som blivit sagt och gjort. Ordet har sin egen myndighet och verifierar sig själv. Så framkallar det tro, underkastelse och lydnad. Och så skapar det »de heligas samfund».

Gud är icke blott nära i Ordet och Sakramenten, utan genom dem tager han sin boning i den troende. Sålunda bliva de helgon, »heliga bröder» (Hebr. 3: 1), »ett heligt prästerskap» (1 Petr. 2: 5).

För att klargöra detta påstående är det nödvändigt att något närmare undersöka innebörden av begreppet gemenskap (the category of fellowship). Gemenskap med Gud är en speciellt kristen idé och har kommit i världen endast genom Jesus Kristus. Varhelst den finns är den hans gåva. Det är endast i mötet med Honom som människor lär känna den Gud som förlåter synder och sålunda upptager dem i sin gemenskap som sina barn. Det går helt enkelt inte att beskriva, vad denna gemenskap innebär utan att tala om Jesus Kristus, och den som hör det kan inte tro det, förrän han hör det av Kristus själv.

Vad det betyder att äga gemenskap med Gud, kan endast de som leva i denna förlåtelsens gemenskap veta. Men kanhända kan det även för dem ytterligare klarläggas genom jämförelse med mänsklig gemenskap och vänskap. Det är helt olika ting att vara nära vän med någon och att bara känna honom. Det är icke blott att kunna identifiera honom genom adress, yrke och vanor. Det är att känna hans inre, hans åsikter, hans intressen, hans bördor. Det är att kunna förtro sig åt honom. Det är att ömsesidigt kunna öppna sig. Kanhända ligger något av detta i Jesu ord om äktenskapet, att »de två skola vara ett kött». Denna hemlighetsfulla sammansmältning av personligheter, så att den ena synes ofullständig utan den andra, har någonting gudomligt i sin art. Men sammansmältningen blir aldrig vad den skulle kunna bli, emedan den gäller egocentriska viljor. Vi reserverar alltid något av oss själva, som vi inte ger ens vår bästa vän. Detta är naturligtvis en analogi, och som alla analogier med den gudomliga verkligheten åtminstone delvis falsk. Men den ger en antydning som kan vara av visst värde.

När Gud i Jesus Kristus möter den syndiga människan, ser syndaren honom som en fientlig Gud. Detta är i en djup mening riktigt. Den egocentriska människan är i uppror mot Gud, och Gud går fram för att nedkämpa upproret. När syndaren icke kan tysta Guds krav utan måste erkänna att Gud är en motståndare att räkna med, börjar han köpslå med Gud om de gynnsammaste

villkoren. Han är villig att ställa sig Guds bud till efter rättelse, så länge dessa tillåter honom att förbli sin egen herre. Men ju samvetsgrannare han söker att göra sig kvitt Gud genom att tillfredsställa Hans krav, desto omöjligare blir uppgiften. Det är så emedan Gud begär, att han skall överlämna sig själv, och göra detta fritt och spontant. Intet annat kan tillfredsställa den fientlige Gudens ofrånkomliga krav. Men detta överlämnande kan vi inte prestera, även om vi uttömmar alla våra resurser på försöken. I detta tillstånd av vanmakt blir enda utvägen att ta sin tillflykt till barmhärtigheten hos den Gud, som vi icke kan tillfredsställa. Vi har ingen annanstans att gå.

Men just genom denna flykt till Guds barmhärtighet ha vi kapitulerat på den punkt, där Gud hela tiden sökt besegra oss. Den Gud vi möter som ångrande syndare, vilka inte längre har någon egen rättfärdighet som förevändning, är vår Herre Jesu Kristi Gud och Fader. Det ord Han talar är förlåtelsens Ord, från och genom korset. Genom att kapitulera för Gud och mottaga hans förlåtelse genom Jesus Kristus ha vi genombrutit egocentriciteten. Vi har erkänt Gud som Herre över vårt liv. Vi ha låtit Hans kärleksvilja mot oss taga ledningen och så kommit i rätt förhållande till Honom — trons förhållande. Detta är den sanna rättfärdigheten, rättfärdigheten genom tro på Jesus Kristus. Den är Hans gåva och vår verkliga ägodel.

Detta är den mest grundläggande förändring, som kan ske med en människa. Och det skapar den radikalaste skillnad som kan uppstå mellan människor. Den som mottagit förlåtelsen är en ny skapelse. Han har blivit rättfärdig. Och denna väsentliga förändring består i att Gud vunnit ingång i kärnan av hans väsen och härskar där med förlåtelsens makt. Här är sammansmältningen av personligheter icke begränsad genom egocentricitet hos Gud, så att Han icke giver sig helt, ty Gud är helt kärlek (eitel Liebe); ej heller är den begränsad av syndarens obrytbara egocentricitet, ty den ständiga insikten om människans outrotliga synd och skuld håller honom dag för dag i tron fast vid Guds förlåtelse. Den kristne kan våga bekänna med den store aposteln: »Det är icke längre jag som lever, utan Kristus lever i mig».

Vi har nu att sätta vad som ovan sagts i sammanhang med vår fråga om Kyrkans helighet. Den evangeliska synen på Kyrkan som skapelse av Ordet och Sakramenten tillåter oss att bekänna vår tro på Kyrkans helighet i detta ords fulla bibliska mening. Denna kyrkosyn klargör den gudomliga närvaron i Kyrkan och den troende och identifierar i båda fallen denna närvaro med Guds frälsande gärning genom Jesus Kristus.

Det kan synas som om alltför liten hänsyn här tagits till Sakramenten som

åtskilda från Ordet. Till dels beror detta på att Sakramenten rätteligen kunna betraktas som synliga (concrete) Ord, en särskild gestalt av Ordet. För vår lutherska förståelse av Kyrkan står inte sakramenten som självständiga kanaler mellan Gud och människan, skilda från Ordet. Det är Ordet, förbundet med vattnet och med det lekamliga ätandet och drickandet, som ger mening åt dessa handlingar och gör dem till verksamma nådemedel. Häri ligger ett klart förkastande av den romerska uppfattningen, enligt vilken Ordets vikt och värde beror på de anvisningar som det innehåller beträffande sakramenten, eftersom dessa snarare än Ordet utgöra det viktigaste förbindelseledet mellan den fromme och Gud.

Dopet är det Ordets handlande (the acted Word) i och genom vilket Gud skänker medborgarskap i sitt rike. Som barndop förkunnar det evangelium i dess renaste form, ty där upptages det hjälplösa barnet utan all egen förtjänst i full gemenskap med den helige Guden för Kristi skull. Just genom denna form blir det så svårt att förvränga det till att betyda någonting annat än att Gud utan annan grund än sin egen kärleksvilja gör oss till sina barn. Gud som Givaren blir klart uppenbarad i barndopet. Den som undfått barndopet har ett vapen att bruka mot frestarens undran om han verkligen kan ha förtjänat Guds nåd; han kan säga som Luther: »Jag har blivit döpt». Det betyder naturligtvis inte, att medborgarskapet i Guds rike dispenserar honom från att leva under Guds välde. Tvärtom medför medborgarskapet, att han måste erkänna Konungen. Dopet insätter livet i Ordets sammanhang, där Gud talar och tron svarar med fortgående ånger och lydnad. Herrrens Nattvard är då förnyelsens sakrament, i vilket Kristus giver sig själv, eftersom han giver syndernas förlåtelse och sålunda skapar och förnyar gemenskapen med syndaren. Det är icke nödvändigt att metafysiskt definiera Kristi realpresens i Nattvarden. Men det är nödvändigt att veta, att den Kristus av lekamen och blod som blev människa för vår frälsnings skull, giver sig åt oss (offers Himself) i förlåtelsens gemenskap.

Den fara som ständigt på nytt möter Kyrkan, är att tolka Ordet och Sakramenten på sådant sätt att de fixerar och dikterar vad människan måste göra för att kvalificera sig för gemenskapen med Gud. Ordet blir då en samling läror och stadgar att följa och Sakramenten en akt av lydnad som medför någon slags förtjänst. Detta blir att förvrida evangelium till lag på nytt, och att sålunda förstöra gudsgemenskapens fulla innebörd och av Kyrkan göra en sammanslutning, som icke längre kan betecknas som helig i detta ords fulla bibliska mening.

Denna framställning har måst lämna många ting osagda som borde berörts. Den har emellertid sökt fästa uppmärksamheten på den viktiga frågan om för-

hållandet mellan den lutherska förståelsen av Ord och Sakrament och den lutherska förståelsen av Kyrkans helighet. Det har då, vilja vi hoppas, blivit fullt evident att den Lutherska kyrkan har ett vittnesbörd att frambära av slutgiltig betydelse icke blott för oss utan för alla som bekänna Kristus såsom Frälsare och Herre.

(Övers. Lutherska Världsförbundets sekretariat för de nordiska kyrkorna; kyrkoherde Inge-
mar Lindstam, Markaryd.)

PETER WIESELGREN OCH SCHARTAUS PSALMKLASSIFIKATIONER

AV TEOL. DOKTOR ALLAN ARVASTSON, ESLOV

Till de frågor, som Henric Schartau omfattade med stort intresse, hörde även, och det i allra högsta grad, psalmboksfrågan. Till den kommitté, som hade frågan om psalmbokens förbättring om hand, ingav han sålunda år 1815 ett memorial, närmast med anledning av det av denna kommitté föregående år utgivna »Förslag till förbättrade kyrkosånger».¹ Att det härvidlag icke var språkligt-litterära hänsyn, som för Schartau stodo i förgrunden, utan i stället praktiskt-religiösa, är höjt över varje tvivel. Han betonade själv, att han uttalade sig såsom själasörjare och icke som poetiskt smakråd, samtidigt som han också förklarade, att han saknade poetisk talang. Denna brist hos Schartau berörde även H. M. Melin i den minnesteckning, som trycktes i »Bidrag till Lunds stifts herdaminne» 1846, där det bland annat heter, att Schartau saknade »det poetiska sinne och det herravälde över språket, vilket kom Luther så väl till pass icke blott som psalmsångare utan även som bibelöversättare». Omdömet är dock måhända något ensidigt, när Schartau obestriddligen hade ett mycket utpräglat sinne för ordens och uttryckens valör. Men framför allt hade han en mycket klar blick för psalmbokens starka ställning och oerhörda betydelse i den folkliga fromheten. Vad professor Johan Möller i detta fall uttalade i sitt memorial vid jubelfesten i Uppsala år 1793 återger även Schartaus åsikt: »Psalmbokens ord och talesätt fästa sig ock mest och lättast i allmogens minne, och därefter bildas och danas deras begrepp och tänkesätt; så mycket mera som av alla böcker denna mest och oftast brukas. Psalmboken är och bliver således hos allmogen instar & loco libri symbolici».²

Det var sådana synpunkter, som voro avgörande för Schartau, när han underkastade den år 1819 stadfästa psalmboken det renlärighetsprov, som efter Wiesel-

¹ Schartau, Bref i andeliga ämnen, XXIII. Även i: Psalmbokskommitténs handlingar (A 531) Kungl. bibl.

² Möller, Memorial, ingifwet wid det i Upsala nyligen hållna möte och på fleres begäran till trycket lämnadt, sid. 9.

grens terminologi är känt under namnet »Schartaus psalmklassifikationer». Det fogade sig nu nämligen så, att det blev den unge akademiadjunkten och vice bibliotekarien Peter Wieselgren, som först kom att publicera dessa. Medan denne höll på att trycka första upplagan av »Svenska kyrkans sköna litteratur», som utkom i Lund 1833, föreslog honom professor Johan Holmbergson, utgivare av Schartaus efterlämnade skrifter, att han här också skulle bereda plats åt Schartaus anteckningar rörande den wallinska psalmboken.³ Wieselgren sysslade i denna skrift mycket med den nya psalmboken, och med hänsyn härtill skulle psalmklassifikationerna sålunda komma i sin rätta miljö. Holmbergson hade förut ämnat trycka dem tillsammans med Schartaus »Anteckningar, föranledda af åtskilliga ställen i Den heliga skrift», men denna plan fullföljdes icke.⁴ På Holmbergsons förslag lät så Wieselgren i sista stund, då tryckningen redan pågick, infoga dem i sin nämnda framställning av svenska kyrkans litteratur.

Wieselgren räknade sig själv i någon mån som schartaulärjunge, och han ansåg sig därjämte vara den egentlige upphovsmannen till förslaget att utge Schartaus skrifter. Härvid hade han, enligt vad han själv meddelar, stött på motstånd från dem, som närmast hade att bestämma härom, detta enär Schartau själv skulle ha uttalat sig emot att hans skrifter publicerades i tryck. Wieselgren hade då, under sin stockholmsvistelse vid senare hälften av 1820-talet, genom tidningsartiklar väckt intresse för saken, särskilt hos F. M. Franzén. Tydligt åsyftar Wieselgren härvidlag bland annat den minnesteckning, som han och J. J. Thomaëus gemensamt införde i första årgången av tidskriften »Uriel», år 1825.⁵ Påståendet om utgivningen av Schartaus skrifter är synbarligen missvisande och återger inte hela sanningen, men ger en bild av, hur Wieselgren såg saken.

Det manuskript av Henric Schartau, som Holmbergson nu överlämnade till Wieselgren, bestod helt enkelt av ett exemplar av 1819 års psalmbok, vari Schartau hade infört anteckningar om psalmernas olika uppbyggelsevärde. Därvid tillämpade han ett slags klassificeringssystem, så att varje psalmnummer räknades till någon bestämd grupp. Vidare hade han genom anteckningar, understrykningar eller överstrykningar i psalmbokstexten eller på annat sätt markerat sådana verser eller enskilda uttryck, vid vilka han särskilt fäst uppmärksamheten.

³ Anteckning av Wieselgren å brev från C. J. Nerman ²⁹/₁₀ 1868, Göteb. stadsbibl. Wieselgren, Sv. Kyrkans sk. litt., 1 uppl. sid. 404, 2 uppl. sid. 661, 3 uppl. sid. 436. Jfr Malmberg, Henric Schartau och psalmboken (i: Nya Dagl. Alleh. ¹¹/₁₀ 1936).

⁴ Holmbergson till Rudelbach ¹³/₇ 1828 (Aigård, Johan Henrik Thomander, sid. 296, anm. 5).

⁵ Minnesanteckningar, samlade av C. W. Skarstedt (Saml. Skarstedt, appendix 12, Lunds universitetsbibl.). Se äv. Uriel, 1, sid. 111 ff., Wieselgren, art. Schartau, Henric, i Biogr. lexicon, 13, sid. 347 ff., samt Holmbergson till Wieselgren ¹⁵/₈ 1828, Göteborgs stadsbibl.

Undersökningen överensstämmer sålunda till sin allmänna karaktär med de anmärkningar och kommentarer, som Schartau egenhändigt infört i ett ännu bevarat exemplar dels av 1814 års »Förslag till förbättrade kyrkosånger», dels av den herrnhutiska samlingen »Sions sånger». Men det låg i sakens natur, att hans uttalade mening om den officiella psalmboken var av långt större intresse än hans undersökning av de båda nyssnämnda sångsamlingarna. Manuskriptet till psalmklassifikationerna får antas ha varit med bland de handskrifter, som Schartau, enligt C. J. Schlyters uppgift, skänkte till Holmbergson kort före sin död, med tillåtelse för denne att därav utge av trycket, vad han därtill fann lämpligt.⁶ Följaktligen har man då rätt att förutsätta, att Schartau icke haft något emot, att dessa klassifikationer blevo offentliggjorda för att tjäna till ledning vid användandet av den wallinska psalmboken.

I psalmklassifikationerna göres först en åtskillnad mellan gamla psalmer, d. v. s. sådana, som Wallin övertagit från 1695 års psalmbok, samt nya psalmer, varmed avses alla de övriga. Det var ju inte svårt för Schartau att fastställa, vilka psalmer som voro övertagna från den gamla psalmboken, enär de funnos angivna i en särskild tabell i slutet av boken. De gamla psalmerna åter i 1819 års psalmbok indelade Schartau i tre underavdelningar, angivande vilka som enligt hans mening hade blivit förbättrade eller försämrade i deras nya form, samt slutligen vilka som innehöllo felaktiga uttryck. De nya psalmerna däri indelade Schartau i fem grupper. En liten kategori mellan dessa huvudgrupper upptog de psalmer eller enstaka verser ifrån 1695 års psalmbok, vilka Schartau ansåg hade bort ytterligare medtagas i den nya psalmboken.

Enligt första upplagan av »Svenska kyrkans sköna litteratur» hade Schartaus psalmklassifikationer följande allmänna utseende, varvid här endast antalet psalmer i de respektive grupperna anges, men däremot icke psalmernas nummer:

A	Gamla psalmer bibehållna och	
	a i någon måtto förbättrade	164
	b till rikhaltigheten och andligheten förringade	29
	c med felaktiga uttryck	7
B	Gamla psalmer, som förbigåtts men hade förtjänt bibehållas	12
C	Nya psalmer	
	a av första ordningen (som vittna om biblisk insikt och andlig kallelse)	33
	b av andra ordningen (som äga drag av andlig kallelse)	77

⁶ Schartau, Predikningar, skriftermål och confirmationstal. Sista samlingen, 1868 [utg. av C. J. Schlyter], sid. III.

c av tredje ordningen (som äga bibliskt innehåll och äro felfria)	45
d av fjärde ordningen (felfria)	129
e av femte ordningen (med felaktiga uttryck)	13

Wieselgrens återgivande av psalmklassifikationerna synes icke vara fullt exakt och döljer ett litterärkritiskt problem. Ett par psalmer nämnas sålunda icke alls. En viss skillnad finns också beträffande klassifikationernas återgivande i de olika upplagorna av »Svenska kyrkans sköna litteratur». Då en slutgiltig klarhet rörande dessa i sig själv icke synnerligen betydelsefulla detaljfrågor förutsätter tillgång till Schartaus originalhandskrift, som icke har påträffats, måste denna sida av saken här förbigås.

Som redan nämnts hade Schartau i sin psalmbok särskilt utmärkt de ställen, där han funnit felaktiga uttryck. Wieselgren gjorde nu ett försök att närmare precisera, vad som var Schartaus huvudanmärkning i de ifrågavarande fallen. Men han var samtidigt väl medveten om svårigheterna i detta företag. Utan att närmare gå in på enskildheter kan man, redan som ett allmänt omdöme om dessa kommentarer, tillämpa vad J. A. Eklund anger ifråga om förhållandet mellan J. W. Beckman och Schartau, att de äro mest ägnade att karakterisera kommentatorn själv, i detta fall Wieselgren.⁷ Denne förklarade också helt öppen hjärtigt, att han inte alltid kunde vara fullt viss om att i sina noter ha pekat på sådant, som »stört anmärkaren», d. v. s. Schartau. En fastare kunskap om innebörden i dessa Schartaus anmärkningar får man dels genom hans nyssnämnda inlägga till psalmbokskommittén 1815, dels genom hans handskrivna kommentarer och ändringsförslag beträffande en mängd ställen i 1814 års förslag i det nyssnämnda, nu i Lunds universitetsbibliotek förvarade exemplaret, som tillhört Schartau. Många av de ställen, mot vilka Schartau här framställde anmärkningar, ingingo nämligen oförändrade eller så gott som oförändrade i 1819 års psalmbok.

Man får här sålunda till en del veta orsakerna till, att han ansåg vissa psalmer genom den nya bearbetningen ha blivit »till rikhaltigheten och andligheten för-ringade». Om credo-psalmen, nr 17 i 1819 års psalmbok, ansåg han: »Guds fria, nådeliga vilja är tydligare i Gamla psalmboken utmärkt». Anmärkningen träffar sålunda psalmen i dess helhet. Om Luthers julpsalm, nr 63 i 1819 års psalmbok, anmärkte han, att i denna »saknas hela vägen den äkta kristendomsanda, som finnes i gamla psalmboken under detta nummer». Även psalmen »Vår Gud är oss en väldig borg» ansåg Schartau ha blivit »till rikhaltigheten och andligheten förringad» i 1819 års psalmbok. Enligt C. J. Nermans uppteckning yttrade

⁷ Eklund, Vår kyrkopsalm, sid. 114.

Schartau på dödsbädden: »En av doktor Luthers psalmer med alla sina felaktigheter är mer värd än Vitterhetsakademins fullkomligheter».⁸ Mot psalmen 157 i den nya psalmboken, även denna, liksom de nu nämnda i så gott som ordagrant samma form i den stadfästa psalmboken som i 1814 års förslag, hade Schartau mycket att anmärka. Beträffande versen 8 påpekade han, att antitesen mellan Guds allestädes närvarande och inneboende gått förlorad. Uttrycket i versen 14: »Och hugna själen med den ro, Som föds av kärlek, hopp och tro» innebar, anmärkte Schartau, en felaktighet, enär själens ro icke födes av kärleken, utan, enligt Rom. 5 v. 1, av rättfärdiggörelsen och denna i sin tur av tron. Om versen 17 i samma psalm, »Vårt hjärta öppna, väck och rör, Att vi dig undfå, som vi bör», anmärkte Schartau, att den ur Upp. 3 v. 20 hämtade bilden i motsvarande ställe i den gamla psalmboken gått förlorad: »Och öppna du vår hjärtans dörr, Att vi dig fägne som sig bör». Härigenom hade man ock, fortsatte han, »vänt upp och ned på nådens ordning, som är 1. rörelse, 2. väckelse, 3. hjärtats öppnande».

Felaktighet mot nådens ordning utgör även en huvudanmärkning gentemot psalm 181 v. 2, likaså en av de gamla psalmer, som enligt Schartau blivit försämrade: »Dock skapad till din ära Fick jag din sanning lära». Här påpekar Schartau, att en människa får lära sanningen genom nådens upplysning. Bönen i versen 3 av samma psalm: »Gjut mod och visshet i mitt bröst» är enligt Schartau psykologisk: »Så långt fram med sin önskan vågar sig icke en synduppskakad själ». Om psalm 229 v. 4: »Giv, Herre blott, Att blygd och brott Mitt samvet ej beflecka» anmärkes, att den största olyckan på sjuksängen fastmera vore den, varom motsvarande ställe i den gamla psalmboken erinrade, »att sakna trosåsynen av Guds ansikte». I versen 6 saknar Schartau den gamla psalmbokens anvisning till bön och i verserna 8 och 9 »den i 1 Petr. 5 v. 6 förnyade upptäckten av Guds handlingssätt med de trogna, att Gud redan här i tiden med förökade nådegåvor ersätter de trognas förnedring.»

Wieselgrens anmärkningar ge icke alltid en rätt uppfattning av, vad som låg bakom Schartaus psalmkritik. Beträffande psalmen 18 i den wallinska psalmboken, placerad i grupp 5, »med felaktiga uttryck», har Schartau sålunda en mängd anmärkningar, vilka icke blott, som Wieselgren synes mena, hänföra sig till den första versen. Vid uttrycket i denna psalms första vers: »Oändlige! du göms för dödlighetens syn», har han i psalmboken skrivit ordet »fel» samt denna anmärkning: »Göms ej för själens ögon av ordet upplysta». Vid de båda följande verserna har han mycket att anmärka. Beträffande den andra versens två första

⁸ Saml. Lindblad, C. S., 19, Lunds universitetsbibl. Yttrandet enl. Nerman ett citat av Gellert. Jfr dennes liknande uttalande i: »Geistliche Oden und Lieder». Vorrede. (Reclam uppl., sid. 5).

rader: »Jag tror på medlaren, som rördes av vår nöd, Att himlens frid till jorden bära» anmärker han: »Att bära budskap var ej själva ärendet, men hans stånd, som han antog». Vid uttrycket om den Helige Andes verk i nästa vers: »Och bättringen med framgång kröner Och prövningen med saligt slut» skriver Schartau, att Anden åstadkommer både början, framgången och slutet. Angående de båda följande versraderna: »O ljus och sällhet utan like, Hugsvalare! du ger vårt svaga hjärta stöd» förklarar han, att den Helige Ande såsom Hugsvalare ej ger stöd åt hjärtat i dess svaghet, »utan han omskapar hjärtat och förändrar dess hårdhet, arghet och illfundighet till barnslig blödighet, kärlek och enfald».

Vid det av den wallinska psalmbokens granskare, däribland också Wieselgren, ofta kritiserade uttrycket i psalmen 356 v. 3: »— — — Dessa tårar från ett öga, Som ännu ej skrymta vet» har Schartau skrivit det i hans anmärkningar till 1814 års psalmboksförslag så ofta förekommande ordet: »fel». Men psalmen i dess helhet räknar han dock till »nya psalmer av tredje ordningen, som äga bibliskt innehåll och äro felfria». Psalmbokskommittén förklarade på sin tid beträffande detta för kritik tacksamma uttryck, att »detta låter säga och förstå sig», och att det icke var barnen utan församlingen, som sjöng så.⁹

Till sina försök att tolka Schartaus psalmkritik fogade Wieselgren så en mängd egna anmärkningar. Hans kommentarer till klassifikationerna ge närmast det intrycket, att han ansett, att Schartau dömt alltför välvilligt, varför han ville komplettera framställningen med några anmärkningar rörande sådana ställen, vilka Schartau icke rubricerat som felaktiga uttryck.

Särskilt en synpunkt i dessa Wieselgrens anmärkningar kan ha ett mera principiellt intresse. Han var angelägen om att framhålla bekännelsekaraktären hos många psalmer. En psalm borde, att döma av många uttalanden av Wieselgren, icke innehålla mer, än den psalmsjungande själv av personlig erfarenhet och avgörelse kunde instämma i. Att konsekvent utforma detta krav vågade sig Wieselgren dock icke på. Helst ville den unge Wieselgren också, att psalmer, som målade olika religiösa tillstånd, skulle, för att verka riktigt äkta och i tillräcklig grad motsvara kravet på sann folklighet, härröra från människor just i den belägenheten, som de i psalmen sökte skildra.¹⁰ Sådana bekännelsesynpunkter på psalmboken måste innebära, att många psalmer, som gävo uttryck för höga och innerliga troserfarenheter, knappast i den formen skulle vara användbara i den »ecclesia mixta», som en gudstjänstförsamling utgör. Överhuvud ansåg han, att mycket individuellt hållna psalmer, exempelvis Ödmanns »För

⁹ Psalmbokskommitténs handlingar: kommitténs prot. ²⁸/₁₂ 1818. Kungl. bibl.

¹⁰ Rec. av Syréen, Christelig sångbok, i Uriel, 2, (1826), anonym, men med all säkerhet härrörande från Wieselgren.

dig, o Gud, mitt hjärta brinner», icke voro lämpade att »lägga på en hel församlings läppar». ¹¹ Denna sistnämnda psalm placerade Schartau så högt upp som i gruppen 2, bland nya psalmer med »drag av andlig kallelse».

Schartau visade nämligen härvidlag en friare hållning. När det gällde psalm-sången vid den allmänna gudstjänsten, behövde man, ansåg han, inte sitta tyst, även om psalmen, som sjöngs, behandlade en andlig erfarenhet, som man inte själv hade nått. Den uppväckta människan kunde gärna med församlingen deltaga i det, som sjöngs för de omvändas räkning, blott det inte skedde i medveten avsikt att intala sig själv en falsk förvissning om att ha hunnit längre i nådens ordning än som verkligen var fallet. ¹²

I första upplagan av »Svenska kyrkans sköna litteratur» lät Wieselgren författaren till psalmklassifikationerna vara anonym. Om deras härkomst förklarade han blott, att de härrörde från en representant för »den gamla, men kärnfriska svenska ortodoxien» och från en, som »bedömde allt inom kyrkan från den strängaste ortodoxis synpunkt».

Betydelsen av att psalmklassifikationerna publicerades var mycket stor. Tvivelsutan ha de i den form, vari de återgävos av Wieselgren, närmast varit ägnade att understryka den nya psalmbokens värde. Av stor betydelse var det också, att detta skedde i en tid, då motståndet mot denna på många håll hade börjat hårdna, och samtidigt som J. J. Thomaeus utgav sin negativt hållna »Granskning» av den nya psalmboken liksom av de övriga nya kyrkliga böckerna. Psalmklassifikationerna voro fastmera ägnade att skapa ett visst förtroende för den wallinska psalmboken, även där man förut varit kritisk och avvaktande.

Då Wieselgren år 1847 utgav den andra upplagan av »Svenska kyrkans sköna litteratur», hade psalmboksfrågan i särskild mening aktualiserats genom norrlandsläsarnas kritik och deras därmed sammanhängande separationshot. Med dessa separatistiskt sinnade »nyläsare» från Norrland tycktes Johan Ternström vilja göra gemensam sak genom den hänsynslösa och ovederhäftiga kritik av den wallinska psalmboken, som han lät införa i sin tidning, Nordisk Kyrkotidning, i slutet av år 1845. Frågan om psalmbokens renlärighet fick nu för Wieselgren en kyrkopolitisk innebörd och kom att, såsom han såg saken, få samband med den fråga, som vid denna tid för honom var det stora, allt omfattande kyrkliga

¹¹ Svenska kyrkans sköna litteratur, 1 uppl., sid. 408, anm. Den nämnda tendensen framträder särskilt vid många av Thomanders och Wieselgrens ändringsförslag betr. den wallinska psalmboken. Se Arvastson, Den Thomander-Wieselgrenska psalmboken, sid. 259 ff.

¹² Schartau, Utkast till betraktelser öfver wissa stycken af Catechesen, 1, Lund 1826, sid. 151 f.

problemet: frågan om kyrkoenhetens bevarande.¹³ Att Wieselgren nu vid psalmklassifikationerna utsatte Schartaus namn kan hänga samman med, att han gentemot separatistisk kritik av den wallinska psalmboken ville framhålla, att Schartaus auktoritet vägde tungt till dennas förmån. Samtidigt kunde också Schartaus anmärkningar fattas som ett slags försvar för Wieselgrens och Thomanders försök att rätta den wallinska psalmboken, genom den översedda psalmbok, som utkom i Malmö 1849.

År 1866 utgav Wieselgren den tredje upplagan av »Svenska kyrkans sköna litteratur». För tredje gången publicerade han här det schartaumanuskript, som Johan Holmbergson mer än tre årtionden tidigare hade anförtrott honom. Här förklarade nu Wieselgren, att det varit Schartaus åsikt, att de kristna icke behövde sätta sig emot de nya böckerna: handbok, katekes och psalmbok, om inte samvetets oeftergivliga bud krävde detta. Men så var, hade Schartau ansett, icke fallet med psalmboken, och Schartaus mening med psalmklassifikationerna hade varit att visa detta. Schartau räknas här som representant för den württembergiska pietismen, och om »den gamla, men kärnfriska svenska ortodoxien» nämner Wieselgren här ingenting. Vidare avstod han från försöket att precisera, vad Schartau hade haft för anmärkningar mot de psalmer, i vilka han funnit felaktiga uttryck. Slutligen företog Wieselgren i tredje upplagan en liten ändring av överskriften över de båda första grupperna av nya psalmer, där han nu i stället för »andlig kallelse» använde uttrycket »andlig kallelse s poesi».¹⁴ Om framställningen i tredje upplagan kan sålunda sägas, att den på en punkt ännu kraftigare än i de båda föregående betonar Schartaus välvilliga inställning till den wallinska psalmboken.

Manuskriptet till psalmklassifikationerna, alltså det nyssnämnda psalmboks-exemplaret, hade Wieselgren, att döma av hans eget uttalande, ännu i sin ägo, när han utgav andra upplagan av »Svenska kyrkans sköna litteratur».¹⁵ Det övertogs sedermera av Holmbergsons svärson, inspektoren Carl Justus Nerman, bekant som samlare av brev och andra handlingar av eller om Schartau,¹⁶ och kom att spela en viss roll i J. W. Beckmans Psalmhistoria. Beckman citerade här oftast, men dock icke genomgående, Schartaus mening om de olika psalmernas värde. Schartaus namn började Beckman utsätta först från och med psalmhistoriens andra häfte, börjande med psalmen 35. I brev till Wieselgren år 1868 anmärkte Nerman dels, att dessa uppgifter, som Beckman konsekvent hämtade från den

¹³ Mycket belysande är härvidlag Wieselgrens brev till C. F. af Wingård 24/8 1845 (i Wieselgrens brevsaml., F. 205: 7223, Göteb. stadsbibl.).

¹⁴ Svenska kyrkans sköna litteratur, 3 uppl., sid. 436 ff.

¹⁵ Anf. arb., 2 uppl., sid. 660.

¹⁶ H. Hägglund, Henric Schartau, sid. 250, 279.

första upplagan av »Svenska kyrkans sköna litteratur», ofta icke stämde med Schartaus eget original, dels att Beckman ibland angav Wieselgren i stället för Schartau som klassifikationernas upphovsman. Nerman framlade även sina anmärkningar i brev till Beckman. Han ämnade nu själv utge Schartaus anteckningar rörande psalmboken och ville, att Wieselgren skulle ekonomiskt bidraga härtill. Nermans hänvändelse fick emellertid ingen annan följd, än att Beckman från och med psalmen 425 upphörde att vidare ange Schartaus omdömen om psalmerna, »helst denna psalmernas klassificering icke alltid synes hava skett utan ensidighet», som Beckman tillägger.¹⁷

Någon ytterligare publicering av klassifikationerna direkt efter originalet blev sålunda icke av. Men Schartaus psalmanteckningar, liksom många andra schar-taumanuskript, torde ha spritts i avskrifter, särskilt i Västsverige. Prästerna införde ofta klassifikationerna i sina psalmböcker, till regel och rättesnöre vid psalmsättningen. Sådana anteckningar finns ännu bevarade. En ännu vidsträcktare betydelse fingo psalmklassifikationerna därigenom, att de länge användes i den liturgiska undervisningen vid Lunds universitet.¹⁸

Av det sagda framgår, att Schartau icke hörde till dem, som med fanatisk ensidighet krävde allt i den gamla psalmboken tillbaka. När Johan Ternström förde dessas talan i sin nyssnämnda artikel i Nordisk Kyrkotidning år 1845, kunde han följaktligen icke, som han tvivelsutan gärna hade velat, åberopa sig på Henric Schartaus auktoritet. Ternströms inställning, att den allra minsta felaktighet i lärohänseende hos psalmboken gjorde denna förkastlig och oanvändbar, var Schartau främmande. Vad de ålderdomliga orden och uttrycken i de gamla psalmerna beträffar, så var Schartau på det klara med att dessa kunde ge anledning till missförstånd och gyckel, något som han påpekade i skrivelsen till psalmbokskommittén år 1815, och att icke minst denna omständighet väl försvarade en psalmboksrevision. Ifråga om psalmklassifikationerna fäster man sig i all synnerhet vid, att Schartaus önskemål rörande ytterligare psalmer ur den gamla psalmboken att införlivas med den nya voro relativt obetydliga. Av de 213 psalmer, som Wallin uteslutit, önskade Schartau endast 12 (eller enligt 2 och 3 upplagan 13) tillbaka »samt några enkla verser här och där», såsom Wieselgren tillägger. Vilka dessa verser voro, brydde sig Wieselgren icke om att närmare ange. De finnas emellertid citerade i förordet av den bearbetning av några gamla psalmer, som icke medtagits år 1819, vilken utgavs av prosten Hans Andersson i Gylle år 1859. Han citerade dem efter Schartaus originalmanu-

¹⁷ Nerman till Wieselgren ^{29/10} 1868, ^{28/11} 1868. Beckman till Wieselgren ^{28/6} 1870, samtliga i Göteborgs stadsbibl. Beckman, *Psalmhistoria*, sid. 833, anm. 2.

¹⁸ O. Ahnfelt, Henric Schartau, sid. 13.

skript.¹⁹ Även om man kan ge Wieselgren rätt i, att det var av underordnad betydelse att i detalj ange de psalmverser, det här var fråga om, så har det å andra sidan sitt mycket stora intresse att veta, att Schartau så grundligt och minutiöst gjorde sin undersökning. På ett par punkter kan den senare utvecklingen sägas ha givit Schartau rätt beträffande önskemålen om ytterligare psalmer ur 1695 års psalmbok, i det att två av honom i detta sammanhang nämnda psalmer upptagits i 1937 års psalmbok. Dessa äro Philip Nicolais »Så skön lyser den morgonstjern» och Luthers »Christ låg i dödsens bandom» (1695 års psalmbok nr 131 och 163, 1937 resp. 32 och 113).

Vad Schartau skrev till psalmbokskommittén år 1815 om värdet av de gamla psalmerna just med hänsyn till deras ålderdomliga språkliga form påminner i själva verket till ordalagen om vad Wallin förut, i sitt betänkande rörande nya psalmboken vid kommittésammanträdet i Örebro år 1812, hade yttrat. Schartau talade här om den enfaldige frommes förkärlek för de gamla psalmerna, »vilka så mången gång avlägsnat bekymren från hans hjärta, och vilka genom förfädernas okonstlade uttryck låtit tillflyta honom, för en stund åtminstone, känslan av den äldre kristna församlingens manliga styrka». Men Schartau gick så långt, att han föreslog kommittén, att de gamla psalmer, som införts i av kommittén förändrat skick i 1814 års förslag, måtte i en kommande psalmbok införas i dubbel form, både oförändrade efter den gamla psalmboken och i sin bearbetade form. På så sätt skulle olika önskemål tillfredställas. »Den vittre fordringsägaren, som vanligen i dessa stycken mera granskar än nyttjar», skulle få sitt, och samtidigt skulle det enkla, fromma folket, vars talan Schartau ville föra, få den tillfredställelsen att få behålla sina gamla psalmer i oförändrat skick. I några fall hade i 1814 års förslag införts dylika dubbla versioner, men Schartau ville nu, att detta skulle ske genomgående.

I sina egna församlingar, Stora Råby och Bjellerup, lät Schartau icke införa den nya psalmboken. Hans efterträdare, Achatius Kahl, talade i en skildring från Schartaus tid om dennes ljumma intresse för den wallinska psalmboken och ansåg, att en bristande förståelse för »de härliga orgelljud, till vilka det bildade Sverige lyssnar med förtjusning» utgjorde en tydlig begränsning hos

¹⁹ Andersson, De gamla psalmerna, förordet, sid. X. Samma uppgifter, med undantag av gamla psalmboken nr 11 (det rimmade Fader Vår) har Andersson också antecknat i ett exemplar av 1819 års psalmbok, som nu finns i Lunds universitetsbibl. — Även A. Kahl tycks ha studerat originalmanuskriptet. Se: Kahl, Tegnér och hans samtida i Lund, 2 uppl., sid. 210 (»Varhelst Wallin förräder ett klarare begrepp — — — där är genast Schartau framme med bläck och penna, anmärker, stryker ut eller skriver i brädden: »fel och brist», som hade han en djäkne framför sig eller en seminarist, vars predikoutkast han skulle rätta och förbättra.»).

Schartau.²⁰ Men Kahls försök att i dessa församlingar införa 1819 års psalmbok stötte på ett bestämt motstånd från sockenmännens sida.²¹ Och vid den stämma, som beslöt, att den nya psalmboken skulle införas i Lunds domkyrkoförsamling från och med påskdagen 1821 var det Schartau, som framförde önskemålet, att man vid gudstjänsterna i domkyrkan tills vidare endast skulle använda sådana psalmer, som återfunnos även i den gamla psalmboken.²²

Schartaus inställning till de nya psalmerna i 1819 års psalmbok, d. v. s. de, som icke hämtats ur 1695 års psalmbok, döljer ett i viss mån komplicerat problem, som Wieselgren väl mycket förenklar vid sin framställning av psalmklassifikationerna. Schartaus hållning framstår så överraskande positiv mot den nya tidens psalmdiktning, att Wieselgren tillägger, att detta verkligen var allt. Att Schartau beträffande endast 13 psalmer anmärkte på felaktiga uttryck, synes ju i belysning av vad som ibland presterades i kritik av den wallinska psalmboken vittna om en välvillig inställning. Som belysande exempel kan nämnas, att han placerade psalmen nr 5: »Ve den, som säger: Gud ej är», bland »nya psalmer av andra ordningen, som äga drag av andlig kallelse.» U. L. Ullman förklarade om denna psalm: »N:o 5 är ett från 1770-talet härstammande kväde emot ateistisk gudsförnekelse, vilket dock argumenterar med ganska svaga grunder, då det självt knappt äger ett enda drag av specifikt kristlig tro och livsåskådning.»²³ Vad Schartau krävde av en fullgod psalm framgår av överskriften över den första av de fem grupperna: andlig kallelse och biblisk insikt. Den Helige Ande skulle kunna sägas ha haft med författandet av psalmen att göra, om den skulle rätt motsvara sin uppgift. Det är samma krav, som C. J. Brag på sin tid hade formulerat så, att det av en rätt psalmförfattare krävdes »Guds Andes besynnerliga väckelser i en själ, vilken med grundlig kunskap förenar en stadgad förfarenhet i nåden.»²⁴ I själva verket har Schartau endast gillat de 110 nya psalmer, som han räknar till de båda första grupperna, de som »vittna om biblisk insikt och andlig kallelse» eller åtminstone »äga drag av andlig kallelse».

Av speciellt intresse är den grupp, som Schartau benämner »felfria», detta redan därför att den är den största av de grupper, vari de nya psalmerna indelades, omfattande 129 psalmer. Det ligger nära till hands att i denna beteckning läsa in mer, än Schartau avsett. De innehöll inga direkta villfarelser och

²⁰ Kahl, anf. arb., sid. 210.

²¹ Holmbergson till Rudelbach ¹⁵/₇ 1828, cit. i Algård, anf. arb., sid. 296.

²² Prot. ³¹/₈ 1820. Lunds landsarkiv.

²³ Ullman, Om den kyrkliga psalmboken, sid. 101.

²⁴ Preste-tidningar för år 1768, sid. 109 ff.

inga avvikelser från Bibeln och bekännelseskriterierna. Det var icke med dessa psalmer som med »Sions sånger», om vilken bok han skriver, att den utgjorde »en samling av sanning och villfarelse», där många sånger voro »uppfyllda med herrnhutiska giftet, ehuru sockrat det ock kan vara». ²⁵ Men detta krav på renlärighet var för Schartau ingalunda allt, som krävdes av en kyrkopsalmbok. I ett av sina brev skriver han, just på tal om »Sions sånger», om »den stora skaran av sådana andliga böcker, med vilkas författande den Helige Ande icke haft att skaffa» och han karakteriserar dessa skrifers innehåll som »andliga uppsatser, som består uti ett dunkelt och torrt andligt föredrag, vilket icke är stridande emot den Heliga skrifts lära, sådan som den är uppfattad i våra bekännelseböcker». ²⁶

Detta får sin belysning även genom Schartaus egen användning av 1819 års psalmbok, i den mån det nu överhuvud är möjligt att bilda sig någon föreställning härom. I schartausamlingen i Lunds universitetsbibliotek finnes en undersökning av psalmhänvisningar och psalmcitat i Schartaus skrifter: »Psalmer och versar, citerade i Henric Schartaus skrifter eller begagnade vid gudstjänsterna». Undersökningen utfördes på sin tid av f. lektorn i Karlskrona, filosofie jubeldoktorn Gustaf Ragnar Schlyter, son till utgivaren av Schartaus skrifter, professor Carl Johan Schlyter. Av denna sammanställning framgår, att man i Schartaus efterlämnade skrifter kan finna 103 olika psalmnummer ur 1819 års psalmbok citerade eller använda en eller flera gånger. Av dessa äro blott 36 nya psalmer, som alltså icke hade direkt motsvarighet i 1695 års psalmbok. Av dessa 36 tillhöra 14 gruppen »nya psalmer av första ordningen» och 20 »nya psalmer av andra ordningen». Endast en gång kan det beläggas, att Schartau använt psalmer av respektive tredje och fjärde ordningen. I det förstnämnda fallet är det ps. 414 v. 5, en vers, som handlar om vingårdsmannens bön för det ofruktbara trädet. I det senare fallet gäller det ps. 130 v. 8, överhuvud den enda vers av denna psalm, som fått en allmännare användning: »O gode Ande, led du mig Till sanningen och livet». Det är endast denna vers av ifrågavarande psalm, författad av J. Åström, som influerats i 1937 års psalmbok. Ingenstädes är nämnt, att Schartau använt någon av de nya psalmerna »med felaktiga uttryck». Däremot kan man i tre fall finna, att han använt sig av psalmer i motsvarande grupp bland de gamla psalmerna.

En tillfällighet fogade det så, att Schartaus åsikter om den wallinska psalmboken kom att förmedlas till eftervärlden av P. Wieselgren, som själv ansåg sig vara schartauan av högre ordning än H. F. Cedergren och andra schartaulär-

²⁵ Anteckning av Schartau i hans exemplar av Sions sånger, Lunds universitetsbibl.

²⁶ Schartau, Bref i andeliga ämnen, XXI.

jungar.²⁷ Härvid har Wieselgren också tryckt något av sin egen andes prägel över det, som han citerar. Schartau gav otvivelaktigt uttryck åt både förståelse och uppskattning beträffande det, som Wallin med sin psalmbok givit svenska kyrkan. Men denna hans uppskattning har dock icke varit så välvillig och så nära nog reservationslöst gillande, som man ibland med utgång från Wieselgrens framställning velat finna. Mot en stor mängd av psalmerna i 1819 års psalmbok och däribland flertalet av de nya var han dock reserverad. Schartaulärjungarnas kritiska inställning gentemot den wallinska psalmboken bör därför icke vara ägnad att förvåna.²⁸ De endast följde sin lärofader i spåren.

²⁷ E. Newman, Väckelserörelser och kyrkoreformatoriska strävanden under 1800-talet (i: Lunds stift i ord och bild) sid. 121.

²⁸ D. Fehrman, Kring schartauanismen i Halland på 1880- och 90-talen. (Från skilda tider. Studier, tillägnade Hjalmar Holmquist, sid. 176 ff.)

TVÅ MESSIANSKA PROFETIOR I DET FÖRDOLDA

AV LEKTOR HARALD SAHLIN, ÖREBRO

Ur kyrkans teologiska intresse var helt naturligt speciellt inriktat på att i G. T. finna profetior om Kristus. Det gällde att upptäcka typologiska motsvarigheter mellan gamla och nya förbundet. Även vad som för oss kan förefalla som bisaker tillmättes ofta teologiskt värde; på så många ställen i G. T. som möjligt ville man återfinna Kristus. Metoden är som bekant rikligt företrädd redan i N. T. självt. Det var i ljuset från Kristus som G. T. skulle förstås. Man menade, såsom det heter i ett möjligen från Augustinus stammande ord, att *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*.

Den typologiska bibeltolkningen florerade långt fram i medeltiden. Den möter icke blott i den egentliga textutläggningen utan även i den religiösa diktningen och icke minst i den kyrkliga konsten, där den blev av fundamental betydelse. En höjdpunkt i den typologiska bibelutläggningen bildar den s. k. *Biblia Pauperum*,¹ som anses ha tillkommit på 1200-talet men som till väsentlig del bygger på vida äldre tolkningstradition. *Biblia Pauperum* består av ett 60-tal bildframställningar till N. T., alltifrån Jungfru Marie bebådelse till Yttersta domen och det nya Jerusalem. Varje bildkomposition består av en centralbild med en nytestamentlig scen, omgiven på vardera sidan av en gammaltestamentlig scen som står i typologiskt samband med mittbilden.² Dessutom omges den sistnämnda av fyra profetgestalter med var sitt profetord som syftar på mittbildens innehåll. Bilderna äro försedda med förklarande latinsk text. Både den nytestamentliga och de båda gammaltestamentliga scenerna hava dessutom var sin överskrift, titulus, i regel avfattad på rimmad hexameter (s. k. leoninsk vers), vari bildens teologiska innebörd antydes. Som exempel må här anföras överskriften till framställningen av Isaks offer:

*Signantem Christum puerum pater immolat istum.*³

¹ Jfr härom Henrik Cornells magnifika arbete *Biblia Pauperum*, Stockholm 1925. Det är detta som i det följande citeras.

² I förenklade editioner saknas de båda gammaltestamentliga scenerna.

³ Citerat efter o. a. a., s. 40.

Att något närmare studera, hur G. T. begagnas och tolkas i Biblia Pauperum är icke blott högst intressant ur såväl allmänt teologisk som lärdomshistorisk synpunkt utan i många fall även av speciellt exegetiskt intresse. — I det följande skola tvenne detaljer något behandlas.

I.

Framställningen av Kristus-barnet i krubban⁴ omges till vänster av en bild av Mose framför den brinnande busken, till höger av Aron med den grönskande staven — två scener som typologiskt syfta på Jungfru Marias oförändrade jungfrulighet. De fyra profeterna kring centralbilden äro Daniel, Jesaja, Mika och Habackuk. Det är den sistnämnde som för oss här är av speciellt intresse. Den citerade Habackuk-profetian lyder nämligen så: *In medio duorum animalium cognosceris*. Innebörden är tydlig nog: utsagan åsyftar den traditionella oxen och åsnan vid krubban. Det ifrågavarande stället, som är Hab. 3: 2, lyder emellertid i Vulgata helt annorlunda: *In medio annorum vivifica illud (sc. opus tuum)*. Saken förefaller vid första påseende högst förbryllande. Går man till den massoretiska texten, finner man där קָבַרְבָּ שְׁנַיִם מִיָּדַי. (Vår Kyrkobibel översätter: »Förnya i dessa år dina gärningar».) Septuaginta har däremot en översättning som helt motsvarar läsarten i Biblia Pauperum, nämligen: *ἐν μέσῳ δύο ζώων γωσθήσῃ*. Det är lätt att se, att den grekiske översättaren läst מִיָּדַי שְׁנַיִם eller שְׁנַיִם i st. f. שְׁנַיִם, men hur han kommit till *γωσθήσῃ* synes dunkelt. Även resten av versen är i Septuaginta återgiven på ett sätt som starkt avviker från den massoretiska texten.

Frågan är nu den: varifrån stammar läsarten i Biblia Pauperum? Att den står i sammanhang med Septuagintas tolkning av stället är uppenbart. Antingen måste man förutsätta att någon gammallatinsk översättning före Vulgata haft lydelsen *in medio duorum animalium cognosceris*, i enlighet med Septuaginta, samt att denna läsart kommit att bevaras i Biblia Pauperum. Eller också får man tänka sig att Biblia Pauperum på denna punkt har följt en traditionslinje direkt från Septuaginta.⁵ I varje fall måste tillämpningen av Hab. 3: 2 — i enlighet med Septuagintas tolkning av stället — på barnet i krubban stamma

⁴ Jfr o. a. a., Plansch B samt Pl. 1, 14, 20 a, b, 21 b, 23 a, 25, 26 a, b, 27 a, 28, 46 a, b, 47 a, 51, 59, 62 a, 64 a, 66 a, 67 b, 68 a, 70, 71, 72 a.

⁵ I somliga exemplar av Biblia Pauperum citeras även början av Hab. 3: 2, i denna lydelse: *Consideravi opera tua et expavi, in medio etc*. Denna textform stämmer icke alls med Vulgatas, som lyder: *Domine audivi auditionem tuam et timui. Domine opus tuum in medio annorum vivifica illud*. Däremot överensstämmer textformen i Biblia Pauperum även här helt med Septuaginta, som har: *κατενόησα τὰ ἔργα σου καὶ ἐφοβήθην. ἐν μέσῳ δύο ζώων γωσθήσῃ*.

från mycket gammal tid. Vore det för djärvt att göra det antagandet, att sammanställningen av Hab. 3: 2 med stallet i Betlehem härstammar från en gammal testimonie-samling, byggd på Septuaginta? Att en testimonie-bok skapats redan under urförsamlingens tid har främst J. Rendel Harris med starka skäl gjort sannolikt. Och räknar man med en sådan, vore det blott naturligt, om den kommit att bestämma bibeltolkningen icke blott hos de teologiska författarna utan även i den gamla kyrkliga konsten.

Oxen och åsnan bakom krubban möta redan tidigt i den kyrkliga konsten, vanligen framställda enligt ett tämligen konstant schema. Naturligtvis kan deras närvaro förklaras redan därmed att de skola visa, att det är fråga om ett stall. Men varför genomgående just *två* djur, och just en oxe och en åsna? Det kan väl knappast råda något tvivel om att det är en sammanställning av Jes. 1: 3: »En oxe känner sin ägare och en åsna sin herres krubba» med vårt ställe Hab. 3: 2, i fattningen »mitt emellan två djur skall du bliva igenkänd», som förlänat oxen och åsnan deras traditionella plats vid Jesus-barnets krubba.

Sålunda synas oxen och åsnan på födelseframställningen i Biblia Pauperum — och på alla de bilder av krubban i Betlehem som påverkats av Biblia Pauperum, ända in i senaste tid — föra oss tillbaka ända till urkyrkans bibeltolkning. Det är Septuagintas säregna tolkning av Hab. 3: 2 som förlänat oxen och åsnan messiansk dignitet, så till vida som de ha till uppgift att i sin mån bevisa, att barnet i krubban är Världens Frälsare. Ty »mitt emellan två djur skall Kristus bliva igenkänd».

2.

Framställningen av Jungfru Marie bebådelse i Biblia Pauperum⁶ omgives av profeterna Jesaja, David, Hesekiel och Jeremia. Den sistnämndes profetord lyder: *Novum faciet Dominus super terram, femina circumdabit virum.*⁷ Stället, som återfinnes Jer. 31: 22, har i vår Kyrkobibel den en smula egendomliga lydelsen: »Se, Herren vill skapa något nytt i landet: det bliver nu kvinnan, som tager mannen i sitt beskydd». Huruvida grundtexten härmed är rätt tolkad, må här lämnas åsido. Den massoretiska texten lyder i varje fall så: פִּי בְרָא יְהוָה יְהוּדָה נְקִיבָה תְּסִבֵּב נְקִיבָה. וְיִדְשָׁה בְּאֵרֶץ. Oss intresserar i stället frågan, hur Jeremia-stället i sin latinska form kommit att tolkas som en messiansk profetia.⁸

⁶ Se Cornell, a. a., samma ställen som uppräknas ovan not 4.

⁷ I många fall citeras enbart den förra satsen. Även smärre varianter i formuleringen förekomma.

⁸ Vulgatas text skiljer sig endast obetydligt från läsarten i Biblia Pauperum; den lyder: ... *quia creavit Dominus novum super terram: femina circumdabit virum.*

Betydligt klarare framstår ställets messianska innebörd i Septuaginta, där det heter (38: 22): ὅτι ἔκτισεν Κύριος σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν καινῆν, ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι. Denna textform, vars förhållande till grundtexten förefaller högst dunkel, ger en klart soteriologisk och därmed messiansk innebörd: »Herren har skapat frälsning till en ny plantering; i frälsning skola människor vandra omkring». Att denna utsaga kunnat tillämpas på annuntiationen är lätt att förstå. Den »nya planteringen» har förmodligen sammanställts med Messias-»telningen» från Jes. 11: 1, 53: 2, Jer. 23: 5, 33: 15, Sak. 3: 8, 6: 12. Men Septuagintas lydelse avviker ju högst väsentligt från den latinska och kan åtminstone icke *direkt* belysa den senares innebörd. Hur skall man alltså kunna komma till rätta med *femina circumdabit virum*?

Kanske kunde man även i detta fall våga antagandet, att det ursprungligen var i sin Septuaginta-lydelse som Jer. 31: 22 erhållit messiansk tolkning. Detta skulle då ha skett redan i den hypotetiska testimonie-boken, där väl förmodligen även Jungfru Marie bebådelse ställts i belysning av gammaltestamentliga profetutsagor. Om nu Jer. 31: 22 hört med bland dessa testimonier, har stället emellertid vid överflyttningen till latin formulerats om efter Vulgata. Dennes version av utsagan är visserligen icke på långt när lika klart messiansk till sin innebörd som Septuagintas läsart men har väl ändå på något sätt tolkats messianskt. I varje fall har Jer. 31: 22 i sin latinska gestalt icke varit tillnärmelsevis lika obekvämt för en messiansk tolkning som Hab. 3: 2 i dess Vulgata-form. Därför ha dessa båda ställen i Biblia Pauperum, resp. i traditionen dessförinnan, behandlats olika: Hab. 3: 2 har måst citeras i nära anslutning till Septuaginta, men Jer. 31: 22 har nödtorftigt kunnat användas även i den gängse latinska formen.

Antagandet att den messianska tolkningen av Jer. 31: 22 skulle härstamma från en grekisk testimonie-bok må i och för sig synas djärvt. När det emellertid till en viss grad synes kunna stödjas genom ett likartat antagande betr. Hab. 3: 2, kanske det ändå icke behöver betraktas som helt orimligt. — I varje fall kan det kanske ha sitt intresse för den som i Bibeln träffar på ordet om kvinnan som tager mannen i sitt beskydd att veta, att han här står inför en messiansk profetia i det fördolda.

JOH. LINDBLOM: *The Servant Songs in Deutero-Isaiah. A new Attempt to solve an old Problem. Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 47. Nr 5. 114 sid. Lund 1951. Pris kr. 11:—.*

Genom sin utomordentliga förtrogenhet med den exegetiska forskningen på alla dess områden och sitt klara omdöme har prof. Lindblom ofta sagt det avgörande ordet i spörsmål och tvistefrågor inom hithörande ämnessfär. Han har givit utomordentliga överblickar och sammanfattningar. Men han är också en exeget, som arbetar med texterna direkt, teologiskt och filologiskt, och får deras innehåll att framstå levande och konkret. Hans senaste arbete, som här skall anmälas, är ett förnämligt prov på lärdom och skarpsinne.

Det finnes en väldig litteratur om Ebed-Jahvesångerna hos Deutero-Jesaja. Man får ett allmänt intryck av, att problemen, som texterna uppställa, äro olösliga, så skiftande äro åsikterna och så divergerande också detaljexegesen. Ett större arbete av prof. North »The Suffering Servant in Deutero-Isaiah» utkom 1948. Det bjuder förutom en värdefull översikt över vad som hittills presterats i ämnet, också, som prof. Lindblom framhåller, interpretationer av förblivande värde. Prof. Lindblom menar emellertid, att även detta goda arbete tydligt ådagalägger, att forskningen måste söka sig nya vägar, om icke diskussionerna i stort skola visa sig ofruktbara. Man har under årens lopp kommit med nya bidrag till tolkningen av enskilda textställen och även fått fram nya aspekter på Ebed-Jahvesångerna genom att taga hänsyn till religionshistoriskt stoff från framförallt kananeiskt och babyloniskt håll. Bl. a. svenska forskare som Nyberg och Engnell ha här gjort beaktansvärda insatser. Men när det gäller huvudfrågorna, är det knappast orättvist att påstå, att några egentliga framsteg icke gjorts under de senaste decennierna. Nu framlägger prof. Lindblom en djärv och även fascinerande hypotes beträffande Ebed-Jahvetexterna, som kommer att leda in forskningen på nya spår och giva impulser till fördjupat studium av sångerna. Prof. Lindblom vill icke i första hand diskutera, vem Herrens tjänare egentligen är, Israel, en Messiasgestalt eller rentav profeten själv. Det är möjligt, för att icke säga troligt, att sångernas subjekt icke är detsamma alltigenom. Men det gäller närmast, att göra klart för sig, vilken karaktär Ebed-Jahvesångerna ha rent litterärt och i vilket förhållande de stå till den omgivande texten. I detta syfte undersöker prof. Lindblom sångerna var för sig.

Den första Ebed-Jahvesången omfattar enligt allmän åsikt Jes. 42, 1—4. Prof. Lindblom räknar på goda grunder även w. 5—9 till sången som litterär enhet. I w. 1—4 ger Jahve tillkänna, vem som är hans tjänare. Skildringen ger vid

handen, att det här bör vara fråga om en vasallkonung, som Jahve utvalt att utföra hans verk på jorden. Vv. 5—9 handla uppenbart om Israel. Parallellismen mellan textpartierna är iögonfallande. I vad relation stå de till varandra? Prof. Lindblom svarar: Som en allegori till sin tolkning. Ebed-Jahvesången är en allegori i form av en uppenbarelse, visionärt uppfattad, till profeten, och w. 5—9 innehålla applicerandet av allegorien på ett konkret föremål, d. v. s. Israel. De enskilda dragen hos en allegori skola ha sin motsvarighet i tolkningen, och så kan också sägas vara fallet här. Fastän uppgiften om Herrens tjänare, att han ej skall »skria eller ropa och icke låta höra sin röst på gatorna etc.», icke har någon direkt motsvarighet i interpretationen, passar skildringen likväl in på Israels faktiska belägenhet under fångenskapen. Tjänaren i real mening är alltså Israel, medan den allegoriska framställningen synes tala om en vasallkonung. Prof. Lindblom påvisar även, hurusom kap. 42, 1—9 har sin naturliga plats i textsammanhanget. Frågan är nu, om samma tolkningsprincip, som här visat sig fruktbar, också kan användas beträffande de övriga Ebed-Jahvesångerna.

Kap. 49, 1—6 anses utgöra den andra sången om Herrens tjänare. Här talar profeten otvetydigt om sig själv, och man skulle knappast ha kunnat framställa saken annorlunda, om det icke för de flesta varit nära nog ett axiom, att »tjänaren» är densamme i alla sångerna. Till w. 1—6 hör också oskiljaktligt v. 7, enligt prof. Lindbloms mening. Kanske borde också w. 8 ff. ha beaktats, då de höra nära samman med v. 7. Prof. Lindblom klargör emellertid, huru profetens självbekännelse, uppfattad som allegori, får en naturlig tolkning i v. 7, som handlar om Israel. När dessutom Ebed-Jahvesången, som ansetts som interpolation, med denna uppfattning visar sig gå väl in i textsammanhanget, vinnes ett ytterligare stöd för riktigheten av prof. Lindbloms tes. V. 3 med det omstridda ordet »Israel» översätter prof. Lindblom sålunda: »And he said to me: You, my servant, you are (i. e. symbolize) Israel etc.». För så vitt »Israel» är äkta, menar prof. Lindblom, skulle det redan i allegorien, på ej ovanligt sätt, ha givits en fingervisning om, att budskapet gäller Israel.

Den tredje Ebed-Jahvesången, kap. 50, 4—9, förklarar prof. Lindblom på liknande sätt. Även här talar profeten i en allegori om sig själv, om sin tro och sina lidanden. Allegorien får sin tolkning i w. 10 o. 11. Dessa w. ha ofta ansetts suspekta och utmönstrats. Men prof. Lindblom finner, helt visst med rätta, att de höra med i sammanhanget. I dem omtalas hur en grupp av profetens åhörare håller ut i sin förtröstan på Jahve, medan den förföljes av en annan grupp tvivlare och gudlösa. Profetens egen erfarenhet blir till en symbol för Israels liv och öden under exilen. Även denna sång som helhet passar väl in i textsammanhanget.

Den fjärde Ebed-Jahvesången utgöres av Jesajabokens väl mest kända parti, kap. 52, 13—53, 12. Kap. 52, 13—15 bildar en tydlig parallell till 53, 2 ff. I det förra avsnittet skildras Herrens tjänare som en person, som väckte häpnad för sitt vanställda utseendes och sin oansenliga gestalts skull. I det senare avsnittet, som prof. Lindblom betecknar som en visionsskildring, talas först, w. 2—6, om en sjuk, tydligt spetälsk, man, som utstår ett ställföreträdande lidande. Det »vi», som förekommer i texten, syftar icke på vare sig hedningarna eller judarna utan på personer, som profeten uppfattar såsom vittnen eller medagerande i

visionen. I en andra scen, w. 7—9, skildras den sjuke mannens lidanden närmare. Han dör och blir begravnen. Profeten för ensam ordet. I en tredje scen åter, w. 10—12, talar Jahve själv. Den lidande mannens självutgivande offer skall bliva till välsignelse för kommande släkten. I tidigare Ebed-Jahvesånger har den allegoriska skildringen föregått tolkningen. Här är det alltså annorlunda. Först realiteten, sedan symbolen. Den sjuke mannen, som profeten såg i sin vision, är en bild av Israels lidanden och vanmakt under exilen. Allegorien är icke helt genomförd. Även denna Ebed-Jahvesång går, efter prof. Lindbloms interpretation, väl in i sammanhanget.

Resultatet av prof. Lindbloms undersökning av de fyra Ebed-Jahvesångerna blir, att de samtliga äro att betrakta som allegorier med tillämpning, avsedda att skildra Israels situation under fångenskapen och dess av Jahve givna uppgifter beträffande hednavärlden. Det gemensamma för dem är icke den »tjänare», som omtalas i resp. sånger, utan det förhållandet, att samtliga på olika sätt belysa en och samma realitet. Den avgörande frågan är icke: Vem var Ebed-Jahve? utan: Vilka äro de omständigheter, symbolerna vilja rikta uppmärksamheten på?

I ett följande kapitel i sin bok behandlar prof. Lindblom de ledande idéerna i Ebed-Jahveoraklen. Vad som anföres är ägnat att ytterligare belysa det faktum, att Ebed-Jahvesångerna icke stå isolerade i Deutero-Jesajas förkunnelse. Tvärtom gå de till tanke- och föreställningsvärld väl samman med profetens förkunnelse i övrigt. Likväl är prof. Lindblom benägen att betrakta sångerna såsom ett från början separat traditions gods, som fogats in i sitt sammanhang vid den slutliga redigeringen av Jesajaboken.

Ett viktigt resultat av prof. Lindbloms utredning utgör iakttagelsen, att vi hos Deutero-Jesaja ha att göra med i stort två grupper av utsagor. Först vad prof. Lindblom kallar *the missionary revelations*, som handla om Israels mission visavi hednavärlden. Dessa utsagor ha sin höjdpunkt i Ebed-Jahvesångerna. Vidare en andra grupp, betecknad *the triumphal revelations*. De handla om Israels ärorika befrielse från fångenskapen och dess hämnd på de nu maktlösa fienderna. Dessa utsagor kulminera i Cyrusoraklen. Dessa båda grupper skilja sig till sin ideologi markant från varandra. Prof. Lindblom anser det otänkbart, att profeten samtidigt skulle ha förkunnat hedningarnas omvändelse genom Israel och Israels hämnd på hedningarna. Talet om att Israels profeter i sitt budskap skulle vara beroende av vissa allmänorientaliska *patterns*, som bl. a. skulle innebära en samtidig doms- och frälsningsförkunnelse, finner prof. Lindblom opyskologiskt och orealistiskt. I stället menar han, att differenserna i Deutero-Jesajas budskap bero på, att *the triumphal revelations* till tiden föregå den andra gruppen. De reflektera ett tidsskede då förhoppningarna, genom Cyrus' stora segrar, om bl. a. Babels förintande kunde anses motiverade. Cyrus uppvisade emellertid en försonlig hållning mot sina fiender, och efter erövringen av Babel erkände han t. o. m. dess gamla gudar. Profeten kan i denna nya och tydliga oväntade situation ha spanat efter Jahves mening, och *the missionary revelations* följa som en naturlig avspiegling av en förändrad syn på Israels uppgifter.

Vissa andra textpartier hos profeten, som förutsäga Israels befrielse på ett

sätt som synes utesluta kännedom om Cyrus, måste enligt prof. Lindblom dateras till tiden omkring 550.

Ett kapitel i prof. Lindbloms framställning ägnas de bildliga uttryck, som Deutero-Jesaja i rikligt mått använder: metaforer, metaforiskt tal, »liknelser» och parabler. Överallt visar sig profeten som en mästare i konsten att göra skildringen levande och suggestiv genom uttrycksfulla symboler. Likväl förekommer just sådana allegoriska skildringar, som prof. Lindblom upptäckt i Ebed-Jahvesångerna, ej annars hos Deutero-Jesaja, ett förhållande, som emellertid kan finna sin förklaring i dessa sångers egenart.

I ett sista kapitel i sin bok sysslar prof. Lindblom med frågan om eskatologien hos Deutero-Jesaja. Prof. Lindblom vänder sig mot föreställningen, att profeten skulle ha siat om en kommande ny tidsålder, innefattande bl. a. Jahves seger över världsmakterna, världens undergång och skapandet av ett nytt släkte, som har Jahve ensam till konung. Cyrus skulle enligt denna uppfattning vara att anse som en förebådare av den stora omvälvningen. Prof. Lindblom pekar istället på profetiornas uppenbara förankring i historien. Profeten har i tankarna en fortsättning av Israels liv på jorden, låt vara i mera ideala former än tidigare. Israels land är t. ex. helt konkret Palestina. Prof. Lindbloms argumentering är enligt anmälarens mening icke blott utomordentligt klar och koncis utan även absolut övertygande.

De betydelsefulla forskningsresultat, som prof. Lindblom framlagt i »The Servant Songs in Deutero-Isaiah», komma att väcka uppseende, diskuteras, accepteras och naturligtvis också att motsägas. Arbetet i och för sig lämnar ingen läsare oberörd. Det är i sällsynt grad stimulerande och inspirerande.

LARS GÖSTA RIGNELL.

HOLGER MOSBECH: *Nytestamentlig isagogik. VIII + 852 sid. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, København 1946—1949. Pris D. Kr. 42: 50; inb. D. Kr. 51: 50.*

RUDOLF KNOPE, HANS LIETZMANN, HEINRICH WEINEL: *Einführung in das Neue Testament, Bibelkunde des Neuen Testaments, Geschichte und Religion des Urchristentums. Fünfte Auflage. Sammlung Töpelmann. Die Theologie im Abriss. Bd 2. XVI + 444 sid. Alfred Töpelmann, Berlin 1949. Pris DM. 12: —.*

När båda de arbeten, vilkas titlar läsas här ovan, kunna rubriceras som »inledning», sammanhänger detta med att själva termen »inledning» blivit en smula svävande. Enligt ett strängare språkbruk behandlar en nytestamentlig »inledning» endast de olika skrifternas tillblivelse samt kanons och textens historia, sysslar blott med den *bok*, som vi kalla Nya testamentet. *Mosbechs* inledning eller »isagogik», som han för att värna om disciplinens traditionella avgränsning kallar sitt arbete, är av denna typ — ehuru icke alldeles renodlad. Men med »inledning» har man också menat »en Samling af alle de Oplysninger, som har nogen Betydning for de paagældende Skrifers Forstaaelse» (*Mosbech*,

s. 1). Denna karaktär har Knopfs välkända arbete, som nu kommit ut i en femte upplaga. Men den kallas ju icke inledning utan »Einführung» — kanske av hänsyn till hävdvunnen terminologi.

Härav följer att Knopfs arbete har ett mycket bredare program. Man kan bilda sig ett vagt begrepp om skillnaden i uppläggning genom följande sammanställning, som också får tjänstgöra som en summarisk innehållsförteckning:

Knopf	Mosbech
1. Teil. Die Sprache des Neuen Testaments (s. 5—21)	Prolegomena: Isagogikens begreb Isagogikens historie (s. 1—36)
2. Teil. Der Text des N. T:s (s. 22—74)	Tekstens historie i Omrids (s. 822—849)
3. Teil. Die urchristliche Literatur (s. 75—165)	De nytestamentlige Skrifers tillblivelse (s. 39—787)
4. Teil. Der Kanon des N. T:s (s. 166—190)	Kanons historie i Omrids (s. 791—822)
5. Teil. Neutestamentliche Zeitgeschichte (s. 191—255)	
6. Teil. Die Anfänge des Christentums (s. 256—435)	

I Mosbechs arbete har som synes den »speciella isagogiken» — framställningen av de enskilda skrifternas tillblivelse — fått lejonparten av utrymmet: 750 s. av i allt 850 s. Den »allmänna inledningen» — Kanons historia och textens historia — har i jämförelse härmed behandlats ganska kortfattat, »tidshistorien» och urkristendomens historia icke alls — eller nästan icke alls måste man väl säga, ty det finns ett kapitel om »Apostelen Paulus» (§ 19). De olika rubrikerna: »urchristliche Literatur» och »de nytestamentlige Skrifers tillblivelse» motsvaras däremot icke av en lika stor olikhet i innehåll. Ty Mosbech behandlar i ett anhang till första delen, »de historiske Skrifter», också »Apokryfe Evangelier og Apostelakter», som ett tillägg till de »Katolske Breve» »Apokryfe Breve, Afhandlinger og Kirkeordninger» och som avslutning på avsnittet om »De johanneiske Skrifter» »Apokryfe kristelige Apokalypser».

Utän tvivel har det mer omfattande programmet hos Knopf sina fördelar. Det är bekvämt att ha alla dessa viktiga data i en bok. Och Knopf har haft gåvan att skapa en förunderligt lättflytande framställning, trots den stora anhopningen av fakta och den koncentrerade stilen. Det var därför naturligt, att hans bok fick en stor framgång, när den första upplagan kom ut år 1919. Redan 1934 kom den fjärde upplagan, omarbetad av Weinel med biträde av Lietzmann. Men sedan dröjde det med den femte upplagan ända till 1949.

När man nu jämför de olika upplagorna kommer man strax underfund med att den sista upplagan nästan inte alls skiljer sig från den fjärde och ganska litet från den första. Stora partier äro så gott som ordagrant lika — endast här och där göres en ändring, en strykning, ett tillägg. Bokens omfång är också nästan

oförändrat. Ty visserligen har första upplagans 394 s. blivit till 444, men det beror mest på att man övergivit den utrymmessparande frakturstilen.

Boken är därför i stort sett oförändrad. Bedömningen av de olika isagogiska problemen är i stort sett densamma. Endast i en punkt synes det föreligga en viss omorientering: textkonjunkturenas sjunkande kurs har lämnat spår efter sig också här.

Hur skall man förklara detta? Har intet hänt i inledningsvetenskapen sedan 1919, eller är boken föråldrad? Eller hur kan en inledning komma ut i nästan oförändrat skick efter 30 år?

En förklaring är mycket hedrande för Knopf. När hans bok först kom ut var den icke bara en välskriven lärobok utan också ett mycket välbalanserat uttryck för forskningens dåvarande ståndpunkt. Den var icke föråldrad redan när den kom ut, och trädde alltså ut i livet med goda förutsättningar att hålla sig en tid framåt.

En annan förklaring är mindre smickrande för dem som ha ansvaret för denna sista upplaga. Vilka det är får man dock inte veta. Som bearbetare stå — såsom på upplagan av 1934 — Weinel och Lietzmann. Men Weinel dog 1936 och Lietzmann 1942, och de ha alltså knappast haft något med arbetet att göra efter upplagan av 1934. I denna äro också uppgifterna förda up to date — även Chester Beatty papyrerna, som först omtalades 1931 — ha kommit med. Men i den femte upplagan gäller icke detta. De sista handskriftsfynden äro icke omnämnda, Codex Sinaiticus uppgives alltjämt finnas i Petersburg, fastän den redan 1933 såldes till British Museum, litteraturuppgifterna ha endast sporadiskt förts fram efter 1933. Sådant är ganska förargligt i ett arbete med en sådan karaktär och ett sådant förflutet.

Den nu utkomna upplagan står alltså väsentligen på 1933 års stadium. Och det visar sig också, såsom antytt, att avvikelserna mellan 1949 års och 1919 års upplagor finnas i huvudsak redan i upplagan av 1934. Och då är det ju mer förklarligt att skillnaden är så liten. Ty mellan 1919 och 1934 ligger ju bara 15 år.

Men redan under dessa 15 år hade viktiga ting hänt. Och de ha också, som jag antytt noterats. Men de ha icke satt djupare spår. Detta gäller kanske påtagligast den »formhistoriska skolan», som ju måste få stor betydelse för hela synoptiker-frågan. Att Knopf icke tagit hänsyn till den kan ingen lasta honom för, ty det år, då hans arbete kom ut, var också den formhistoriska skolans genombrottsår, och han själv dog straxt därefter 1920. Men 1933 var den redan en faktor att räkna med. Och även om det är så att de sista rönen ha litet svårt att komma in i läroböcker, innan saken klarnat någorlunda, så ser man — åtminstone nu efteråt — att det är en brist att den formhistoriska skolans insats visserligen noteras men nästan helt avvisas av Weinel i ett par korta och syrliga anmärkningar. Och även i en del andra frågor gäller det att Weinel reformerade Knopfs bok baklänges. Den första upplagans omdömen stå sig delvis bättre än den fjärdes.

Men bokens ringa förändring beror icke bara på den första upplagans förtjän-

ster och senare upplagors bristande anpassning efter nyare rön. Den sammanhänger också med hela exegetikens utveckling under den gångna 30-års-perioden.

I början av detta sekel — liksom i slutet av det förra — stodo inledningsfrågorna i förgrunden för intresset. Detta är icke längre fallet. Den förut delvis försummade bibelteologien har i stället ryckt in i intressets centrum. De flesta nytestamentliga forskarna av idag ha icke samma intresse för dessa ting, som man tidigare hade, och äro därför inte heller så grundligt orienterade i dem som man tidigare var — både bland »liberala» och »konservativa». Detta förhållande leder i sin tur *antingen* till att man i stor utsträckning glömmer bort det arbete som gjorts och förfaller till en föga klar och motiverad återgång till äldre positioner i den allmänna känslan av att den tidigare generationen var onödigt skeptisk *eller* också till att man övertar de positioner, som den tidigare kritiken byggt upp. Ingendera leder till någon egentlig ny insats, och det händer icke så mycket inom isagogiken. På detta område stå med andra ord de gamla positionerna och argumenten kvar. En och annan försöker bryta nya banor eller åtminstone befästa gamla positioner med nya argument,¹ men dessa ansatser bli rätt sporadiska företeelser. Och här ha vi väl att söka den väsentligaste förklaringen till att Knopfs bok rönt så ringa förändring. Hans position har icke blivit ohållbar, den låter försvara sig med goda grunder den dag som i dag är. Med den reservationen att en del notiser bort föras up to date kan man alltså alltjämt rekommendera Knopfs Einführung som en nyttig och representativ lärobok.

Mosbechs isagogik är icke en nyupplaga av ett äldre verk utan ett nytt arbete, utkommet under åren 1946—1949. Detta ger det stora företräden framför Knopfs återutgivna verk: nya rön — handskriftsfynd etc. — och ny litteratur noteras så att arbetet är fört up to date på ett utmärkt sätt. Likaså ha nya forskningar — såsom den formhistoriska skolans insatser — fått en mycket rikligare och riktigare behandling.

Men i övrigt gör man också inför Mosbechs arbete den reflektionen att isagogiken måtte förändrat sig bra litet. Vi få en sober, klar och välbegrundad diskussion av de olika argumenten. Men argumenten själva äro — i stor utsträckning — gamla bekanta. Och detta beror icke på att Mosbechs referat av den nyare diskussionen är skev eller företer stora luckor. Tvärtom: det är väl icke den minsta förtjänsten i hans bok, att den så utförligt och rättvist redogör för de olika argumenten och så försiktigt avväger dem. Att det icke blir så mycket nytt beror på isagogikens närvarande fattigdom. Och det mesta man kan begära av en handbok är att den skall vara *med* sin tid — icke att den skall vara före sin tid och bryta nya banor.

Också Mosbechs arbete kan alltså rekommenderas som en nyttig och repre-

¹ Jfr Wilhelm Michaelis, Einleitung in das Neue Testament, Bern 1946, där Michaelis i anslutning till egna och andras tidigare arbeten daterar »fångenskapsbrevet» till en fångenskap i Efesus, 5—6 år tidigare än den vanliga dateringen, varigenom han t. o. m. menar sig få plats bland de äkta Paulus-breven för Pastoralbrevet. Också Ernst Percys stora arbete över »Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe», Lund 1946, innehåller — jämte mycket annat — en på flera punkter mycket beaktansvärd komplettering av tidigare argument i fråga om dessa brevskäthet.

sentativ lärobok — utan den reservation, som nyss gjordes beträffande Knopfs Einführung av 1949.

Skall man klaga på något är det icke så mycket på arten som på mängden. Boken har fått ett för en lärobok otympligt omfång. Och dock måste man säga en hel del till försvar härför. Ty omfånget beror i varje fall till största delen på legitima, pedagogiska skäl. Det rör sig framför allt om fyra i och för sig goda principer. Den första säger, att framställningen icke skall vara alltför knapp utan gå att läsa flytande. Den andra principen, som genomförts i rätt stor utsträckning — helt kan den ej genomföras om man ej skall få en foliant — är, att de texter, som återopas, icke bara böra angivas utan också citeras — med den tyvärr oemotsägliga motiveringen, att de studerande sällan slå upp de angivna ställena. En tredje princip säger, att de viktigaste ställena utanför N.T., som måste anföras — Papias, Ireneus etc. — skola meddelas på originalspråket, grekiska eller latin, vilket ju är en sund, vetenskaplig princip, ägnad att hålla studiet på ett högre plan. Den fjärde principen, som även gör att boken sväller, är att dessa latinska och grekiska citat också meddelas i dansk översättning — också en av förhållandena välmotiverad anordning. Och dock kan man inte undertrycka en stilla undran om det inte i alla fall hade gått att få framställningen kortare, så att den »speciella inledningen» något närmat sig den knappa stilen i de jämförelsevis korta avsnitten om text- och kanonhistorien.

Efter detta vågar man knappast komma med en anmärkning om något, som saknas, men jag kan ändå inte undertrycka att det varit bra med åtminstone några illustrationer — av handskrifter o. annat, som kunnat underlätta den konkreta föreställningen om tingen. Det hade inte behövt göra mycket till omfånget men kanske något till priset.

Allt som allt: det är en mycket läsvärd och nyttig bok Mosbech skänkt oss.

OLOF LINTON.

A. DESCAMPS: *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne. Universitas catholica lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri. II: 43. XIX + 335 sid. Lovain-Gembloux 1950.*

Lika mycket som skrivits om rättfärdiggörelsen i Paulus' teologi, lika förvånande är det att vi sakna en monografi över rättfärdighetsbegreppet såsom det möter i Nya Testamentet i övrigt. Här utfyller den belgiske katoliken Descamps (novumprofessor vid prästseminariet i Tournai) en påtaglig lucka med sitt imponerande arbete. D. har redan publicerat arbeten över samma tema, först i Ephemerides Theologicae Lovanienses 1946 (*Le christianisme comme justice dans le premier évangile*) vidare en studie över *La justice de Dieu dans la Bible greque*, vilket då vill säga Septuaginta (*Studia Hellenistica*, Louvain V, 1948). Han är även författare till de gammaltestamentliga och utompaulinska partierna av den 97 kolumner digra artikeln *Justice* i supplementet till *Diction-*

naire de la Bible (ed. Vigouroux-Pirot-Robert) IV, Paris 1949. Så är hans avhandling verkligen också ett späckat och gediget arbete med utmärkt bibliografi och med en analys som för långt utöver vad Theologisches Wörterbuch kan bjuda.

Av romersk-katolska recensioner framgår att det inledande kapitlet om behovet av formhistorisk analys av texterna är i viss mån *via nova* med citat från Pius XII:s encyklika *Divino afflante* om bibelforskningens villkor. Det förklarar dess försiktiga mångordighet.

Vidare analyserar D. inledningsvis fram ett gammaltestamentligt och ett senjudiskt tredelat schema för rättfärdiggörelsen. För Vetus gäller: Genom det *gudomliga initiativet* (utkorelsen) förblir Lagen alltid inkapslad i löftet om nåd för Israel och straff för hedningarna. *Folkets inställning*, dess svar är trohet, nationellt fattad och Lagen blir inte bara krav utan privilegium och tecken på utkorelsen. Profetismen bryter inte principiellt detta förhållande mellan lag och utkorelse, och i den *eskatologiska slutuppgörelsen* tänkes motsatsparet rättfärdiga — syndare identiskt med Guds folk — Guds fiender.

I senjudendomen är det i stället Lagen, som har hegemoni, och de tre punkterna heta: *Proklamerandet av Lagen — Rättfärdighet i enlighet med Lagen — Domen efter gärningar*. Denna dom är individuellt fattad och egentligen utan behov av verklig eskatologi, ja hela detta system kan frikopplas från historien och fungerar som immanent vishetslära. D. medger att så ingalunda alltid blev fallet, och därav framgår alltså grovheten i denna generalisering. Det problem som döljer sig bakom denna inkonsekvens är det fascinerande samspelet mellan apokalyptik och immanent rabbinvisdom. Ty judendomen är och förblir förankrad i historien, redan dess ofrånkomliga partikularism tvingar den ju därtill.

Alla ovannämnda motiv sammanflätar D. till sin komplicerade disposition. Först sammanfattas den frälsningshistoriska — i senjudendomen snarare psykologiska — planen med en formhistorisk, så att första delen handlar om *Les manifestations initiales de la justice de Dieu et de Christ*, d. v. s. de texter som kan räknas till *kerygmat*. Den andra delen blir då *L'économie de la justice durant la période intermédiaire*, d. v. s. *parenetiska* eller *kateketiska* texter, och den tredje delen handlar om den yttersta domen och formhistoriskt sett ha vi här de *apokalyptiska* och i trängre mening *eskatologiska* texterna. Särskilt i denna sista del utnyttjas distinktionen mellan gammaltestamentlig och senjudisk syn.

Ett exempel kan visa hur denna sinnrika disposition fungerar och vad alltså D. tänker om *hæ dikaiosynæ* och *hoi dikaioi*. Låt oss ta två väsentliga texter, Luk. 15 samt Matt. 9: 13 b (»Ty jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare»). D. ger Matt. företräde framför parallellerna i Mark. 2: 17 och Luk. 5: 32 på grund av dessas försök till förbättrad anknytning till kontexten, vilket är förfelat, ty vi ha här ett *logion* och icke slutet av ett apoftegma. Vilket i sin tur innebär att ordet inte gäller apostla- utan lärjunga-kallelse.

I princip kan tolkningsmöjligheterna av Matteus-ordet reduceras till två. Antingen godkänner Jesus de rättfärdigas kvalitet, de ha redan gjort vad på

dem ankommer. Eller också är *dikaios* ironiskt och de ha själva betackat sig i sin självrättfärdighet. Budet går vidare.

Den första tolkningen, som D. kallar den pastorala, är icke så omöjlig som protestantisk tradition förmodar. D. summerar skälen. Tungt väger onekligen att *dikaios* aldrig användes med på detta sätt klandrande mening i evangelierna, allra minst hos Matteus. D:s ovannämnda studie om *dikaio-synē* hos Matteus visar just hur detta där är terminus technicus för den överlägsna kristna livshållningen. Genom att behandla vårt logion i kapitlet om det gudomliga initiativet och kerygmat har D. emellertid bestämt sig för tolkning nr. 2, den profetiska eller just kerygmatiska. Fariseernas avoghet drev Jesus till denna ställning. När budet går vidare, manifesterar sig den utkorelse, som bryter Israels enhet som gudsfolk, s. 103.

Annorlunda förhåller det sig med liknelsekapitlet om den förlorade och om hemmasonen i Luk. 15, s. 145—57. Med stöd av ett måttligt utnyttjande av liknelsernas detaljer — vad Dibelius kallar en halvlegorisk tolkning — och genom att betona att dessa stämmer illa med inledningsversen (v. 2) om de knorrande fariseerna och skriftlärdar, kommer D. fram till en »pastoral» d. v. s. inomkyrklig tolkning. Den förlorade sonen är en kristen syndare och Jesus manar till kärlek och undervisar om möjligheten av en andra bot. Svårigheten med denna tolkning är likheten mellan det profetiska Luk. 5: 32 (se ovan) och det i vår pastorala text ingående »... likaså bliver mer glädje i himmelen över en enda syndare som gör bättring, än över nittionio rättfärdiga som ingen bättring behöva», vers 7. D. tänker sig antingen att i varje fall inte liknelsen om den förlorade sonen behärskas av frågeställningen fariseer—syndare, eller också att man bör tillvita Lukas en oriktig interpretation, när han anknyter de tre liknelserna till denna frågeställning.

D. drar inte här fram den belysande jämförelsen med Matt. 18: 12—14, där liknelsen om det förlorade fåret ju ingår i Matteus' församlingsordning och tillämpas på Guds vilja att ingen av »dessa små», d. v. s. bröderna, skall förgås. Kontexten hos Matteus skulle alltså ge den riktiga interpretationen.

På liknande sätt klassificeras nu alla utsagor om rättfärdigheten med analys och många detaljundersökningar. I ett preliminärt kapitel behandlas de texter där *dikaios* äger sin judiska innebörd. Så t. ex. om Josef (Matt. 1: 19), som säges vara rättfärdig i det han enligt judisk lag anser sig böra lämna Maria. Under det att Jesu ord om Johannes Döparen (Matt. 21: 32) innebär att Döparen var »un précurseur et un prophète de la justice chrétienne» (Loisy), s. 40.

De kerygmatiska texterna är först och främst de som tala om Jesu rättfärdighet. I passionsberättelsen urgerar D. på goda grunder betydelsen »oskyldig», vilken underligt nog saknas både i Lindell-Scott's och Bauers lexica.

Är *dikaio-s* en messiasstitel? D. finner inget explicit belegg därför, men via identifikationen av Mose — Messias förklaras Apostlagärningarnas språkbruk, där *dikaio-s* förekommer tre gånger, alltid substantiviskt och med artikel, som term för Messias, 3: 14, 7: 52, 22: 14. — Om »la justice triomphante de Dieu» handlar 1 Tim. 3: 16 och Joh. 16: 8.

Till *kerygmat* hör, som vi sett, orden om syndarens företrädare, Matt 9: 13,

men även utsagor om uppfyllandet av rättfärdigheten, Lagen och profeterna. Matt. 3: 15 och 5: 17. Beträffande den förra texten anknäyer D. till ett uppslag, som A. Fridrichsen framlade vid Loisykongressen i Paris 1927 om *dikaiosynæ* som en term med syftning på det kristna dopet. Johannesdopet transformeras ju vid Jesu dop till ett andedop. Men enligt D. ligger för Matteus accenten på att dopet är invigningen till den som *dikaiosynæ* bestämda kristna livshållningen. Detta senare framställs särskilt under kritik av O. Cullmanns tolkning i *Die Tauflehre des Neuen Testaments* (rec. i S. T. Kv. 1949, s. 68 f. och en övers. av 2:a kapitel införd i S. T. Kv. 1948, s. 6—24). Ännu tydligare blir denna tankegång genom Matt. 5: 17, där fullbordandet icke är ett övervinnande utan ett överbjudande och där Matteus »reste dans la ligne d'une religion de Loi».

I samlingen av *parenetiska* texter finner man naturligtvis ett utförligt kapitel om Bergspredikan, men också t. ex. 1 Joh. 2: 1 f., där Kristi rättfärdighet är garantien för förlåtelsen liksom den fromme judens rättfärdighet äger försonande kraft. Här finns också en undersökning om uppkomsten av sammanställningen profet—rättfärdig i utsändningstalet, Matt. 10: 41. D. visar hur i judisk vokabulär denna är helt synonym med sammanställningen profet—lärare. — Till samma avdelning förs också liknelserna om ogräset i vetet och noten i havet. D. avser då texten som vi nu har den i evangeliets kontext med vissa anpassningar till kyrklig vokabulär. Men D. tycks tänka sig att liknelserna haft inomkyrklig syftning redan i sin ursprungliga form, d. v. s. i Jesu mun, även om de samtidigt ägt sin tillämpning på förhållandet mellan lärjungarna och den omgivande otroende världen. D. blir här, liksom ofta i liknande balansformuleringar, oroande vag.

Genomgående tolkar D. *dikaiosynæ* som ett begrepp, där båda de ovannämnda schemata går igen, det gammaltestamentliga och det senjudiska med respektive gudomligt initiativ och promulgerad lag som förtecken. Dessa båda linjer bli särskilt analyserade, när det gäller arbetets tredje och sista del om domens norm och villkor.

Det stora flertalet utsagor om de rättfärdiga inför domen, ligger enligt D. i linje med senjudisk tanke, retuscherad i kristen riktning från: dem som gjort lagens gärningar till: dem som gjort kärlekens gärningar. Detta är framförallt innebörden i domscenen, Matt. 25, vilken avser Guds straffande och belönande dom av *de kristna*. Den verkliga rättfärdigheten, dess kristna särart, är dess koncentration på kärleken till bröderna. Om denna individuella justitia retributiva handlar även 1 Petr. 2: 23, 2 Tim. 4: 8. Genom liknelsen om arbetarna i vingården övervinnes icke denna, »il ne s'agit pas de la gratuité absolue des dons divins, mais d'une sorte de marge laissée libre à la bonté divine», s. 285.

Men den gammaltestamentliga linjen, där historiens slutfas är återupprättandet av Israel som helhet och domen över dess fiender, har kyrkan, det nya Israel, tagit i arv och tillägnat sig. Denna syn kommer särskilt fram i Johannes' apokalyps, men även i terminologien i Luk. 1: 75, 2 Petr. 3: 13 och i slutorden till liknelsen om den orättfärdige domaren, Luk. 18: 1—8: »Skulle Gud då icke skaffa rätt åt sina utvalda . . . Jag säger eder: Han skall snart skaffa dem rätt». Här liksom i Apokalypsen är den yttersta dagen ljus och icke mörker, här är

kyrkan en utvald, helig och rättfärdig enhet, buren av utkorelsens goda och ofelbara hopp.

Av denna recension bör ha framgått, att D:s arbete är avgjort mer analytiskt. Det är därför omöjligt att bringa hans tolkning av rättfärdighetsbegreppet på en formel, och det är ju för övrigt i god överensstämmelse med katolsk tradition, att icke betona det »allena» utan att glädjas åt rikedom i *compositio oppositorum*. Denna sistnämnda grundinställning är säkerligen nästan oundgänglig, om man skall kunna komma till rätta med det material det här gäller. Annars är det fara värt att t. ex. Matteus inte får tala sitt eget språk utan till varje pris skall pauliniseras. Om man gör allvar av tanken att våra synoptiska evangelier representera vad man kan kalla församlingsteologi — i motsats till författarteologi — följer därav, att de nödvändigtvis äro atomistiska och mosaikartade till sin teologiska form, försedda med ett visst mått av halvt omedvetna övertoner, som trotsar en koncentrerad syntes. Detta till trots undrar emellertid anmälarer, om inte vissa synpunkter, som nu finnas utströdda litet här och var i D:s avhandling, med fördel hade kunnat renodlas mer och göras mer övergripande. Det är fara värt att man känner sig lika oklok när man lägger ifrån sig boken som när man började läsa den.

Denna anmärkning gäller särskilt frågan om frälsningshistorien, ett tema som utlovas i inledningen, men som sedan inte lösgör sig ur dispositionens överskrifter. Om Jesus verkligen är den nye Mose med den nya rättfärdigheten, så innebär det en absolut förändring, som varje jude måst uppleva med chockverkan och denna absoluta nyhet är då grundtonen även under den relativt lilla förskjutningen i etos från laggärningar till kärleksgärningar liksom bakom fariseerkritik och tillströmning av syndare till bot och bättring. Man skulle t. o. m. kunna säga att just det religiösa jordskred, som Messias' ankomst innebär för en jude, gör det ointressant för honom att utarbeta en ny moral. Det blir fullt tillräckligt med några korrektiv, ingen kan ändå betvivla att något alldeles nytt har kommit.

Begreppet *axios*, värdig, är besläktat med *dikaïos*, men saknas i D:s analys, vilket är att beklaga, eftersom det just utgör en säregen länk mellan vad D. kallar senjudiskt och gammaltestamentligt tankemönster, genom att det formellt är ett rent lönebegrepp, men användes för att uttrycka den rena utkorelsen.

En i konkretaste mening frälsningshistorisk aspekt synes rimma väl med D:s beskrivning hur lagiskheten balanseras i de icke paulinska skrifterna: »... le vocabulaire paulinien est centré sur le thème de la justification par la foi, dans le christianisme commun le même thème fondamental s'exprime par des vues convergeantes autour du privilège des pécheurs», s. 29, en formulering som i sin enkelhet är träffande och väger tungt. Det avgörande korrektivet är sålunda icke en ny idé utan ett rent historiskt faktum, av vissa tecken att döma ett faktum, som icke från början var åsyftat. Vi står inför konsekvensen av Messias' faktiska karaktär och handlingssätt, vilket tillsammans med samtidens reaktion skapade f. d. syndares och publikaners samfund.

Den historiska Messiasstämningen — som ordet stämning är alldeles för ytligt för att kunna uttrycka — saknas som samlande motiv hos D. Den skulle ha kunnat ge mer relief och enhet åt allt det värdefulla material D. framlägger i

genomanalyserat skick. Då skulle även en del distinktioner kunnat drivas längre än D. gör, utan att kaos skulle uppstå. Sålunda har indelningen i kerygma — parenes, profetiskt — pastoralt, större räckvidd än att bara bestämma om respektive utsagor riktas till hedningar eller kristna. Den väsentliga uppgiften är att se, hur den mot kerygmat svarande kateketiken är beskaffad med sin kasuistik och relativism.

Slutomdömet måste bli entydigt. D. har skänkt oss ett gediget standardverk för alla studier, som tvingas in på rättfärdighetens krånliga väg.

KRISTER STENDAHL.

NIKOLAUS ADLER: *Taufe und Handauflegung. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg. 8, 14—17. Neutestamentliche Abhandlungen (herausgegeben von M. Meinertz). XIX, 3. 131 sid. Münster in Westf. 1951.*

I Apg. 8 skildras bl. a. hur Samarien tog emot Guds ord och hur några visserligen döptes av Filippus men icke undfingo anden förrän apostlarna Petrus och Johannes kom från Jerusalem, bad över dem och lade händerna på dem. Detta avsnitt är i den romersk-katolska teologien den avgörande texten för konfirmationens sakrament och grunden för att detta sakrament är förbehållet biskopar, såsom apostlarnas efterträdare.

När den romersk-katolske novumprofessorn i Mainz N. Adler upptagit denna perikop till granskning, är det alltså inte förutsättningslöst. Men det är inte heller bara en demonstration av »den sanna lärans» skriftgrund. Hans studie är så mycket mer intressant som texten ifråga inte hör till de flitigt behandlade.

Grundproblemet har senast behandlats av O. Cullmann i *Die Tauflehre des Neuen Testaments* (1948, rec. i Sv. T. K. 1949, s. 67 ff.). C. bestämmer, i anslutning till Apg. 2: 38, dopets dubbla innebörd som syndaförlåtelse och andemeddelelse och anser att sammanhanget mellan dessa två moment är djupare och ursprungligare än vad vanligen antages. Det exemplifieras av doputsagorna över lag men framför allt av Paulus' locus classicus om dopet som död och uppståndelse med Kristus, Rom. 6. C. betonar emellertid att vissa texter i Apg. visa, att de två momenten differentierades så att dopet blev förlåtelsens och handpåläggningen andemeddelens akt. Dopet hotade att sprängas i två sakrament, och starkast ser man denna fara i Apg. 8: 14—17, men även i 10: 44 och 19: 1 ff.

Vad som av Cullmann tolkas som en fara är nu för Adler (som ej uppmärksammat Cullmanns arbete) den rätta bibliska läran och urkyrkans förpliktande praxis. Vårt referat av Cullmann visar att Adlers tolkning icke saknar textstöd. Samtidigt erkänner A. klart att svagheten i hans tolkning ligger i att Paulusbreven synes betrakta dopet och andemeddelelsen som en enhet. Intet utesluter dock handpåläggningen som »konfirmerande» rit ehuru texter som Tit. 3: 5 (grundtexten mera än sv. öv.) och Gal. 4: 6 icke äro tydliga nog på denna punkt för att ha beviskraft, s. 111—113.

A:s framställning börjar med en exegetisk genomgång. Kyrkofäderna, såväl latinare och syrer som greker visa sig ha föga att bjuda till den ifrågasättande perikopen och ge icke belägg för en klart fattad terminologisk bestämning av de två momenten. Från medeltiden fäster man sig vid Thomas' av Aquino tolkning. Icke heller han vill se något institutionellt i händelseförloppet utan ställer Apg. 8 på samma linje som Apg. 10 (Cornelius m. fl. få anden före dopet) och den första pingstdagens under: alla äro undantagsmässiga gudsingripanden i kyrkans begynnelse-situation. Överhuvud är det svårt att se av A:s material när och hur den gängse romersk-katolska tolkningen kommer in. Under medeltiden var den romerska läran att dopet förmedlade anden, konfirmationen tömdes på innehåll och på sina håll upprätthölls inte konfirmations-seden (jfr nedan not 1).

Av största betydelse för senare tider blev Calvins tolkning, där handpåläggningen fattas som förmedlande bestämda andegåvor och icke »die innere Gnade des Hl. Geistes». Tyvärr har A. här endast gått till *Institutio* och icke till Calvins kommentar till *Acta*, där tankegången är klarare och där andegåvorna tolkas som begynnelse-tidens särart. Sedan dessa fenomen upphört — vilket Calvin tar för självklart och gott — är handpåläggningen ett obsolet bruk.

Exegetisk historien följes av en litterärkritisk analys eller rättare sagt ett avvisande av den av Wellhausen, Corssen, Schwartz och andra antydda och av H. Waitz genomförda utmönstringen av just Apg. 8: 14—17 som en interpolation. — Vidare följer en diskussion om Samaria är stads- eller landskapsnamn; A. hävdar energiskt det senare. — Att Petrus sändes (v. 14) kränker ingalunda hans ledareställning. Det visar paralleller om överstepräster som legater. — Resan till Samarien gällde att inlemma den nya »kyrkoprovinzen» under Jerusalems överhöghet. På den punkten saknar man den senare (s. 109) visserligen anförda synpunkten, att det också gäller auktorisationen av missionens utsträckning till de halvhedniska samariterna, jfr Apg. 1: 8.

Så undersökes handpåläggningens skilda innebörder i Nya testamentet: helbrägdagörelse, ämbetsförmedling, andemeddelelse. (Vad det mellersta fallet beträffar, saknar man parallellerna till den judiska *semikah*, genom vilken t. ex. nya medlemmar upptogs i Stora rådet.) När Ananias, som ju ingalunda är apostel, lägger händerna på Paulus, Apg. 9, så är det för A. angeläget att detta tolkas endast som en akt av helbrägdagörelse, vilket dock torde vara en vepunkt i A:s bevisföring.

I undersökningen av sambandet mellan ande och handpåläggning och mellan handpåläggning och dop, som utgör arbetets sista huvudavsnitt finner man så den samlade utläggningen av det onekligen förbryllande textbeståndet: Apg. 2: 38, »Gören bättring och låten alla döpa eder i Jesu Kristi namn till edra synders förlåtelse; då skolen I såsom gåva undfå den helige Ande», kan förut-sätta såväl en identifiering som differentiering av syndaförlåtelsens och andemeddelensens motiv. Apg. 8 berättar om en andemeddelelse genom apostlars handpåläggning med en effekt av samma art som pingstdagens under. I Apg. 10 se vi emellertid det motsatta förhållandet: andeutgjutelsen föregår dopet och blir för Petrus det avgörande tecknet på att hednadopet är Gud välbehagligt.

Därtill kommer Apg. 19: 1 ff. med episoden i Efesus där Paulus möter några »lärjungar», som döpts med Johannes' döpelse och därför icke fått anden. Här blir det både dop, nu i Jesu namn, och handpåläggning: »och när Paulus lade händerna på dem, kom den helige Ande över dem, och de talade tungomål och profeterade».

Nu menar A. visserligen att Lukas med Samariaperikopen inte vill »einen Beleg für das Sakrament der Firmung geben», men att perikopen »stellt die älteste klare biblische Urkunde für die Spendung jener geistmitteilenden Handauflegung dar, die der Christusjünger nach seiner Taufe empfängt und die wir heute Firmung nennen», s. 111. En sådan uppfattning kräver som grundval att man tolkar Apg. 2 distingverande och Apg. 8 i institutionell riktning. Apg. 10 blir ett andens undantagsfall, en fingervisning vid en svår punkt i frälsningshistorien. Paulus' handlingssätt i Efesus blir då bevis för att det är »Samaria» som är regel och »Cornelius» som är undantag. En av förutsättningarna härför är Ananias' handpåläggning, som ovan sagts är endast helbrägdagörande, annars väger det fortfarande jämt för de båda tolkningarna.

Den bekvämaste vägen ut ur det dilemma, som textbeståndet sålunda utgör, är att anse intet av dessa ställen äga någon terminologisk konstans i församlingens praxis och citera att »anden flyger vart den vill». Så har ofta skett (enligt vad A. visar även inom romersk-katolsk exegetik) men här ha vi A:s och även Cullmanns undersökningar som en varning för sådan lösaktig exegetik. Att i urkyrkan sedan äldsta tid funnits en tendens till uppdelning av de två momenten är ofrånkomligt. Cullmanns teologiska överväganden om hur främst paulinsk teologi räddade dopet från denna tudelningens fara bygger lika mycket på en värdering inom Skriften som den av A. förfäktade uppfattningen att denna tendens var mer än tendens och förtjänar att betraktas som normativ.

Ur systematisk synpunkt svänger problemet kring frågan om anden är att fatta som ett fluidum, av vilket man kan äga mer eller mindre och som kan skänkas i omgångar, eller om den bör förstås som grunden för ett gudsförhållande, som man har eller icke har och där varje gradering därför är utesluten — en distinktion som icke på naturligt sätt kan hämtas fram ur det nytestamentliga materialet. — Ur exegetisk synpunkt torde frågan höra till dem som måste lämnas öppna på grund av att materialet är sprött. Därpå är på sitt sätt även A:s arbete ett bevis, och dess värde ligger i att den ställt frågorna klart och visat att utgångspunkter sådana som t. ex. Cullmanns icke kunna betraktas som självklara.¹

KRISTER STENDAHL.

¹ A. har tyvärr icke uppmärksammat de studier, även exegetiska, som grundligt behandlat relationen dop—konfirmation—första nattvardsgång i den anglikanska kyrkan. Här kan endast anföras: *The theology of Christian initiation, being the report of a theological commission appointed by the archbishops of Canterbury and York* ... London, SPCK, 1949; Dom Gregory Dix, *The theology of Confirmation in relation to Baptism*, London 1946 och J. E. L. Oulton's kritik i *Theology* 50, 1947 samt Dix' artikel i *Theology* 51, 1948, *The »Seal» in the Second Century*. Dix sammanfattar i sistnämnda uppsats, s. 11—12, sin syn i följande punkter, som utmärkas av självständighet och bygga på ingående analys: 1) Dopet innebär »regeneration, forgiveness of sins, original and actual, and incorporation into Christ

PAULINSK TEOLOGI

ERIC H. WAHLSTROM: *The New Life in Christ. XX + 295 sid. Philadelphia, Pa. 1950. Pris \$ 3:—.*

Eric Wahlstrom är född västgöte och sedan många år professor i nytestamentlig exegetik vid Augustana Theological Seminary i Rock Island, Ill. Den bok han nu framlägger om det nya livet hos Paulus är ett resultat av ett och ett halvt decenniums studier. Den vittnar också om ovanlig förtrogenhet med materialet liksom med litteraturen i ämnet. I den allmänna bakgrunden avtecknar sig tydligt den svenska teologien. Till Erling Eidems bok »Det kristna livet enligt Paulus» har han genomgående tagit hänsyn.

Genom en klar och välskriven analys av Pauli bildspråk banar sig W. väg till en framställning av den naturliga människan och den nya människans uppkomst. Han diskuterar ingående termen kött, som befinner vara »en bild av personlig innebörd, som betecknar hela människan före hennes omvändelse eller före den genomgripande (decisive) erfarenheten av att dö med Kristus. 'Köttet' är icke ett opersonligt element, icke något slags kosmisk kraft eller materiell substans utan ett bildligt uttryck för syndarens personliga och aktiva liv, såsom han står inför Gud i hela sin skuldbelastade förtappelse. Den som är 'i köttet' har intet försvar, ingen möjlighet att komma undan, intet hopp i världen. Över honom hänger Guds oundvikliga vredesdom, enligt vilken den som syndar skall dö. Den gamla människan måste dö, men hon får dö med Kristus till ett nytt liv i honom.» (sid. 21). Enligt dessa linjer har man att förstå läran om det totala syndafördärvet, som icke sällan missförstås och misstolkas av ortodoxa protestanter, därför att man icke behåller i minnet, att vad Paulus säger gäller människan i hennes förhållande till Gud. »Om det totala syndafördärvet tolkas så, att människan icke har någon skapelse om det goda, ingen önskan att göra det goda och ingen förmåga att göra något som kan betraktas som gott, kan Paulus icke anföras som dess hemulsman» (sid. 33).

Människans ansvarighet beror ej på hennes natur utan på Guds verksamhet, såsom denna framträder i skapelse, dom och frälsning. Människans oro och ångest näres icke av minnen från oskuldens år utan visar, att Guds frälsande kärlek söker henne. Men hon vantolkar Guds närmande. I sin förhåvelse tror hon, att vad Gud söker är hennes rättfärdighet och goda gärningar. Den naturliga människan strävar hän till Gud genom moralism, avgudereri, mystik (Paul knows of no immediate, mystical communion with God, sid. 44), askes eller ödmjukhet. Och såsom den naturliga människans verk är allt detta synd.

Ty det finns ingen mänsklig väg från naturlig till andlig människa. Endast Guds gärning slår en bro över denna hiatus, och denna gärning beskrives som död och uppståndelse, lösköpande, rättfärdiggörelse, adoption, förlåtelse. W.

and His Mystical Body, the Church». 2) Den nytestamentliga initiationen har tre moment: »dop, konfirmation och första nattvardsgång (för att använda våra moderna termer)». 3) Hieronymus är den förste som tolkar dopet som i sig självt andemeddelande och han stödde sig därvid på en interpolation till App. 8: 39. 4) Medeltiden innebar ett förfall i konfirmationstolkningen. Konfirmationen blev endast »a desirable 'augment' of baptismal graces».

ägnar särskild uppmärksamhet åt metaforen rättfärdiggörelse, eftersom den lutherska kyrkan gjort den nära nog till synonym med frälsning. Han avvisar tanken, att Kristi rättfärdighet överflyttas till den kristne. Intet enda ställe hos Paulus talar om något sådant. Vad som kontrasteras är icke vår rättfärdighet och Kristi utan rättfärdighet genom förtjänst och rättfärdighet genom nåd. »Tillräknandet» i Rom. 4: 1 ff. kunde anföras, men W. anser det säkert, att Paulus icke tänkt sig ett överförande av kreditposter från Kristus till den kristne.

Det enkla förhållandet är, att Gud vid rättfärdiggörelsen icke använder lagen som måttstock. Kristi frälsningsverk medför, att nåden kan bli norm i stället. I Kristus såsom försoningsmedel gör Gud vad människan icke kunde göra och möter henne med sitt erbjudande om frälsning och liv. Den som avstår från egna anspråk och antar Guds erbjudande är överens med Guds eviga avsikt och vilja. Han överger lögnen och är villig att ge Gud äran.

Det går icke an att säga, att Gud rättfärdigförklarar den som icke är rättfärdig. Då vore han en lögnare. Den som motsvarar nådesnormen är verkligen rättfärdig. Följaktligen behöver Gud icke heller ge var och en sin del av Kristi rättfärdighet. Vore lagen norm, skulle varje individ behöva hela Kristi rättfärdighet.

Gud förklarar *syndaren* rättfärdig. Om det invändes, att detta är detsamma som förlåtelse, så svarar förf., att detta är just vad Paulus menar. Vill man förstå förlåtelsen, måste lagen lämnas ur räkningen, och det yrkar Paulus genomgående på, så länge det gäller frikännandet.

Förf. betonar framför allt, att rättfärdiggörelsen är ett uttryck bland många. Och den får icke allegoriseras, icke pressas, lika litet som Pauli övriga metaforer. Det duger icke att isolera dem för att se, vad var och en för sig betyder. De avser alla ett och samma skeende och skall kombineras, om man vill få fram en allsidig bild av detta skeende. Renodlingen av de olika bilderna var för sig har ibland lett till uppställandet av en nådens ordning med flera olika moment. Men hos Paulus finns bara tre: gammal människa, frälsning och ny människa.

Vilken roll spelar då människan som frälsas? Hon säger ja, liksom den lame i evangeliet lyder och går eller liksom Abraham på Guds befallning går ut från sitt land. I båda fallen är det fråga om en Guds gåva. Evangeliet är Guds kraft till frälsning för var och en som tror. Paulus talar om Guds försoning i Kristus men lika mycket och lika ovillkorligt, utan avgränsningar, om hans frälsande gärning genom förkunnelsen.

Vid analysen av Pauli tankar om det nya livet dröjer W. vid formeln »i Kristus». Han avvisar Deissmanns tal om mystik såsom helt vilseledande. Synpunkten kan vara frestande med hänsyn till Pauli hellenistiska omgivning, men sådana ytliga analogier får icke förleda oss (sid. 90). Pauli tankegång är alltigenom personlig. Kristus resp. Anden är en klart bestämd person, som dog och uppstod och från vars kärlek intet i världen kan skilja oss. Livet i Kristus är ett liv i tron, och tron har som sitt föremål »icke Gud eller Kristus som statiska begrepp utan Gud eller Kristus såsom verksam till människors frälsning» (sid. 93). På denna Guds verksamhet beror icke blott det kristna livets begynnelse utan också dess fortsättning. Man blir kristen genom förlåtelse, och man förblir

det genom förlåtelse. Den som blev frälst genom nåd för något tiotal år sedan, frälsas genom nåd i dag och likaså i morgon (sid. 99). Det är icke så, att Gud utrustar människan med vissa krafter vid hennes omvändelse, så att hon sedan kan klara sig själv med deras hjälp.

Det nya livet är ett sedligt liv. Paulus uppmanar de kristna att vara vad de är, ty Gud verkar både vilja och gärning i dem. Gjorde han icke det, vore det nya livet ett köttets verk. Nu är i stället Kristus det nya livets ursprung och kraft. Fullkomligheten i Kristus betyder icke syndfrihet. Men ingen kan läsa Paulus och ta det lätt med synden (be complacent about sin). W. ser här en viss skillnad i förhållande till reformatörernas förkunnelse, såsom den ofta återges. Formeln *Simul justus et peccator* skulle säga, att vi är syndare i oss själva. Men den får icke betyda, att den kristne är ursäktad, om han icke kämpar emot synden.

När det gäller det nya livets norm, framhåller W., att Paulus aldrig hänvisar till lagen som dylik norm i sina förmaningar. Han finner också Eidems tal om en *pneuma*-norm missvisande, eftersom det kristna livet är sin egen norm, sätter sin egen standard. Paulus väntar sig, att varje kristen skall veta med sig, vad han bör göra. Endast därför att de ännu är omogna, hänskjutes avgörandet till Paulus. Principiellt kan ingen säga den andre, hur han skall handla, men väl kan man ha nytta av andra kristna såsom exempel. I det kristna livet är Gud alltid närvarande och verksam, och därför kan ingen sedekodex uppställas. Varje statistiskt system måste sprängas.

Därmed har några av bokens mera framträdande teser angivits. Vad som icke kommer fram i en recension är det friska och kärnfulla språket och den nyktra men fyndiga detaljexegesen, som aldrig lämnar helheten ur sikte och därför låter Pauli tankar och syften framstå klara och begripliga.

MARTIN LINDSTRÖM.

NILS ÅKE SJÖSTEDT: *Søren Kierkegaard och svensk litteratur. Från Fredrika Bremer till Hjalmar Söderberg. 418 sid. Wettergren & Kerber, Göteborg 1950. Pris kr. 18:—.*

Det synes vara två huvudintressen, som behärskat författaren till den digra avhandling om Søren Kierkegaard och svensk litteratur, som ventilerades vid Göteborgs Högskola i slutet av förra året. Nils Åke Sjöstedt har genom att konfrontera Kierkegaards idévärld med svensk litteratur dels velat belysa en rad representativa författarpersonligheter och deras verk från en väsentlig synpunkt. Men han har dels också genom denna konfrontation velat ge ett bidrag, då det gäller att markera Kierkegaards ställning respektive särställning i det andliga livets historia.

Att det minst av allt är någon lätt uppgift, som denne avhandlingsförfattare sökt lösa, behöver knappast framhävas. Det har inte endast gällt att draga fram påtagliga influenser eller uttalade reaktioner vid studiet av Kierkegaard utan

också att påvisa ett mer eller mindre dolt idésammanhang, som måste förutsättas existera mellan Kierkegaard och den ene eller andre svenske författaren.

Även om Kierkegaard själv menade, att hela hans författarskap stod i tjänst hos ett enda syfte, kan detta ändå inte undanskymma det förhållandet, att han faktiskt uppfattats synnerligen olika av olika människor. Sjöstedt har hos Kierkegaard framför allt stannat vid hans krav på övertygelsetrohet, konsekvens och redlighet och undersökt reaktionen inom svensk litteratur inför detta krav. Det stora utrymme, som ägnas åt detta perspektiv, motiveras genom en hänvisning till den framträdande roll, som detta krav spelar i *Øieblikket*, och till det mäktiga inflytande, som det indirekt kom att utöva, då Ibsen tog upp denna sida i Kierkegaards förkunnelse och förde den vidare i *Brand*. Men då varje författare upplevt Kierkegaard på sitt eget sätt, har uppgiften givetvis inte kunnat begränsas till detta problem.

Efter ett orienterande kapitel om Kierkegaards första presentation i vårt land, om kyrkokampens eko och om några framträdande drag hos den liberala och efterromantiska epoken i Sverige inleder författaren sin serie diktarporträtt genom en studie över Fredrika Bremer. Hos henne kämpar enligt Sjöstedt en böjelse till religiös fanatism, exklusiv religiositet och asketiskt självplågeri med en längtan efter harmoni, »som vill både frid med himlen och trevnad på jorden», med en önskan att tolka kristendomen som människokärlekens, välviljans och det ombonade hemlivets religion. Det är den senare tendensen, som i allmänhet segrar, men hon har tagit djupa intryck av Kierkegaards framställning av det kristna idealet och tvivlar inte på hans inspiration och uppdrag, då det gäller att låta världen känna sitt avfall från idealet. Men även om Fredrika Bremer hela sitt liv känt den »exklusiva religiositetens» lockelse, har hon trängt den tillbaka och definitivt tagit avstånd från sådana drag hos Kierkegaard, som hon bedömde som fanatiska överdrifter. Han har, som hon själv bekänner, givit henne en mera bestämd inriktning mot idealet, något som fått betydelse för hennes radikala sociala reformprogram.

Ehuru Kierkegaard såväl teologiskt som politiskt var allt annat än liberal, kom hans argument i kyrkokampen att utnyttjas av de svenska liberalerna i deras statskyrkokritik. Sålunda deltog t. ex. Viktor Rydberg under sin tid i *Handelstidningen* med kierkegaardska manér under inflytande av Kierkegaards polemik i *Øieblikket* i den antiklerikala propagandan. Men i och med att tolerans och trosfrihet blevo de viktigaste ledstjärnorna i tidningens idékamp, förlorade Kierkegaard sin betydelse som förebild. Rydberg var också personligen på väg bort från Kierkegaards »helhetskrävande ensidighet» och han måste utifrån sin grundposition opponera mot en åskådning, som hävdar trons oförenlighet med förnuft och tänkande och som drar en skarp gräns mellan gudomligt och mänskligt. Rydberg måste rimligen ha innefattat Kierkegaard i sin kritik, menar Sjöstedt. Men det ideella kravet från Kierkegaard gör sig hos Rydberg under 60- och 70-talet gällande med ny styrka, inte minst sedan det ytterligare understrukits av Ibsen och Brandes. Även om den starka moralismen i Rydbergs mogna diktning i hög grad har sina rötter hos Kant och på andra håll, kan man ändå igenkänna idéer och problemställningar från denna tid som specifikt kierkegaardska. Lika bestämt

som tidigare avvisar nu Rydberg Kierkegaards gudsuppfattning medan han söker acceptera offertanken och kallelseidealismen. Men det märkliga inträffar enligt Sjöstedt, att Rydberg till slut närmar sig Kierkegaards uppfattning också i fråga om själva grunderna för sin åskådning. Ju mera desillusionerad Rydbergs syn på människorna blev, desto mera närmade han sig »Kierkegaards och den kristna lärans pessimistiska och mera realistiska människouppfattning». Tron framstår inte längre såsom förnuftslenig.

Hos Pontus Wikner är det kanske icke möjligt att påvisa ett direkt beroende av Kierkegaard, men ett indirekt inflytande är däremot ovedersägligt. Den första indirekta kontakten erhöll han genom Rasmus Niensens bok Om personlig sanning och sann personlighet, som Wikner nämner bland de fyra skrifter utom Bibeln, som för honom varit av livsavgörande betydelse. Niensens bok »väckte till medvetande det individualistiska intresset», deklarerar Wikner. Några år senare mötte Wikner Kierkegaards stränga krav på övertygelsetrohet genom sin personliga bekantskap med den i Uppsala verkande norske litteraturforskaren Lorentz Dietrichson. En tredje väg, varpå kierkegaardska tankar förmedlades till Wikner, var Waldemar Rudins pastoralavhandling Om det personligas betydelse vid förkunnelsen av Guds ord, som Wikner säger sig ha »läst och älskat». Den religiösa individualismen är det viktigaste Pontus Wikner tagit i arv från Kierkegaard, sammanfattar Sjöstedt.

Ingen av våra stora författare har upplevt Kierkegaards problemställningar så intensivt som Strindberg. Strindberg har också själv flera gånger betygat sitt beroende av Kierkegaard. Sjöstedt har i denna fråga kunnat hänvisa till en rad tidigare forskare men bidrar själv med nytt material och nya synpunkter. Strindbergs första möte med kierkegaardska tankar — han läser först Ibsens Brand och fördjupar sig strax efteråt i Enten-Eller — får främst som konsekvens en ny syn på diktningen. Strindberg har framför allt tagit intryck av Kierkegaards krav på allvar och helgjuttenhet och detta krav blir för honom som diktare till ett krav på sanning, ärlighet och realism i dikten. Hans enten-eller kommer att gälla »idealistisk» verklighetsförfalskning eller »realistisk» ärlighet. Genom bekantskapen med Brandes' Kierkegaard-biografi menar sig väl Strindberg vid en senare tidpunkt kunna avslöja Kierkegaard som ett reaktionärt fenomen. Men liksom Brandes förstår också ateisten Strindberg, att Kierkegaards förkunnelse »lader sig oversaette paa det Humanes Sprog». Kravet att realisera de kristna idealen blir ett obetingat, revolutionärt krav att politiskt och socialt förverkliga frihet och framsteg, även om det kostar lidande och martyrium. De strider och kriser, som på 90-talet ledde Strindberg fram till en ny religiös åskådning, låter honom i Kierkegaards sinne omfatta tron som något, som ej kan bevisas, men han väntar å andra sidan av religionen endast »ett stilla ackompanjemang till livets entoniga vardagsmelodi», och Sjöstedt konstaterar, att han därmed avlägsnar sig från den kierkegaardska enten-eller-religionens fullkomlighetskrav. Strindberg hyser en hemlig skepsis, huruvida någonting kan vara absolut rätt eller absolut orätt. Det egendomliga är, att han kan låta stadiedialektikens Kierkegaard framstå som en representant för denna skepsis. Varje ny ståndpunkt betecknas som ett nytt stadium på livets väg och rättfärdigas därigenom. Detta

är, som Sjöstedt framhåller, en tolkning av stadiedialektiken i Hegels stil, som var Kierkegaard själv absolut främmande. Även om Strindberg inte ens när han proklamerade sin anslutning till Kierkegaard accepterade honom på ett djupare sätt, så hade denne ändå den stora betydelsen som oroaren i Strindbergs liv.

Att Ibsen betytt mycket för Selma Lagerlöf har ofta påpekats. Carlyles inflytande vid tillkomsten av Gösta Berlings saga har Böök kunnat fastslå. Till den »puritanska» linjen från Carlyle sluter sig enligt Sjöstedt naturligt intrycken från Kierkegaard. Karakteristiken av Selma Lagerlöf som nästan uteslutande berätterska måste enligt hans mening ytterligare nyanseras i riktning mot ett starkare betonande av det teoretiska och idémässiga momentet i hennes författarskap, och Sjöstedt uppvisar, att en konfrontering med Kierkegaards tankevärld i detta avseende icke är resultatlös. Hon har visserligen konsekvent avvisat den stränga kristendomsstyp, som fått sitt radikalaste uttryck hos Kierkegaard men hennes upprepade behandling av det stränga efterföljelsekravet och det puritanska rättfärdighetskravet utvisar, att detta krav kunde påverka henne. Om hennes speciella intresse för Kierkegaard vittnar t. ex. Gösta Berlings saga, där huvudpersonen har många drag gemensamma med Kierkegaards estetiker.

Hjalmar Söderberg ägnade faktiskt Kierkegaard ett livslångt intresse. Hos Söderberg tyckes väl den ängstens djupdimension helt saknas, som utgjorde bakgrunden till Kierkegaards författarskap. I fråga om sitt eget val av ståndpunkt följde också Söderberg helt andra vägar. Han beundrade väl Kierkegaard som en överlägsen ande, men Kierkegaards kristna tro framstod för honom som något obegripligt och oförklarligt, vartill teorien om sinnessjukdom kunde ge den mest acceptabla tolkningen. Men Söderberg hämtar från Kierkegaard inte endast vapen för sin kyrkokritik och prästsatir eller lärdomar för sin människoskildring från stadiedialektiken. Sjöstedt håller före, att det drag, som konstituerar Söderbergs storhet, kravet på trohet mot sig själv och sin egen åskådning, i stor utsträckning kan återföras på intryck från Kierkegaard.

Sjöstedt betonar i olika sammanhang, att drag, som synas peka tillbaka på Kierkegaard, också kunna förklaras genom influenser från andra håll. Avhandlingen är i detta avseende hälsosamt fri från kategoriska påståenden, även om det är dess allmänna tendens att tillmäta Kierkegaards idéer en större betydelse inom svensk litteratur än som tidigare varit vanligt.

Nu frågar man sig emellertid, om icke linjerna emellanåt kunnat dragas med något större skärpa, om författaren gjort sig större möda att tränga in i problematiken i Kierkegaards eget författarskap. Trots god beläsenhet i Kierkegaards skrifter återger han icke sällan dennes tankar på ett tämligen schablonmässigt sätt. Att hans bild av Kierkegaard huvudsakligen är präglad av ett ensidigt hänsynstagande till Kierkegaards uttalanden under kyrkostriden, kan knappast rättfärdigas genom det förhållandet, att de behandlade författarna också i stor utsträckning fått sin uppfattning av Kierkegaard bestämd genom hans förkunnelse i Øieblirket. Forskningen torde med tillräcklig tydlighet ha uppvisat, att den tidigare Kierkegaard icke utan vidare kan tolkas med kyrkokampens polemiska utfall som slagruta. Man kan visserligen icke begära, att författaren till en avhandling av detta slag skall behärska hela den vetenskapliga litteraturen omkring

Kierkegaard, men han borde åtminstone ha gjort sig förtrogen med Kierkegaard-tolkningens väsentligaste problemställningar. Nu framstår redogörelsen för Kierkegaards idéer såsom det enda egentligt onyanserade i en eljest avvägd framställning. De införas i regel i sammanhanget utan någon som helst diskussion av deras verkliga innebörd som om de självklart måste uppfattas på det sätt, som författaren gör sig till talesman för. Därmed har uppgiften såväl att analysera Kierkegaard-inflytandet i svensk litteratur som att markera Kierkegaards ställning i det andliga livets historia lidit väsentligt förfång.

Som exempel på en dylik kategorisk tolkning kan nämnas de åtskilliga gånger återkommande utsagorna om Kierkegaards extrema subjektivism i sanninguppfattningen, som återföres på hans sats om subjektiviteten som sanningen. Visserligen har t. ex. Höfdding tolkat Kierkegaard i denna riktning, men åtskilliga forskare ha sedan dess med till synes goda skäl förnekat riktigheten av en dylik uppfattning. Lika litet har man rätt att i begreppet »den Enkelte» utan vidare se ett sammanfattande uttryck för en utpräglad individualism, även om Brandes och andra med honom gjort sig till talesmän för denna åsikt.

Hos flera av de svenska diktarna har Enten-Eller spelat stor roll för deras syn på förhållandet mellan estetiskt och etiskt, vilket Sjöstedt med framgång kunnat påvisa. Men man sätter ett stort frågetecken i kanten, då författaren gör gällande, att assessor Wilhelms ideal i Enten-Eller skulle vara den vanliga, dugliga samhällsmedlemmen, som går upp i vardagslivets alla förpliktelser, och att detta etiska stadium är det stadium, där enten-eller-kravet egentligen äger minst tillämpning (s. 166). Det skulle onekligen vara egendomligt, om Kirkegaard i Enten-Eller tecknat det etiska på ett sådant sätt, att det icke alls svarade mot det krav på avgörelse, som han genom denna skrift vill höja och som han genom dess titel pekar på. Etikern, assessor Wilhelm, känner i själva verket inte bara till »vardagslivets alla förpliktelser» och en nödvändig underkastelse under människolivets allmänna ordningar, utan det avgörande är för honom, att människan »väljer sig själv i sin eviga giltighet» såsom på en gång delaktig i det allmänmänskliga och ett undantag. I Frygt og Bæven däremot får det etiskas begrepp stå för Hegels uppfattning av detsamma, enligt vilken sedligheten objektiverats i det borgerliga samhällets ordningar. Sannolikt skulle — i motsats till vad Sjöstedt gör gällande (s. 117) — Viktor Rydberg ha givit Kierkegaard rätt, då denne hävdar det berättigade av en teleologisk suspension av det etiska i denna mening, då tron på Gud så kräver.

Samtidigt som dessa påpekanden göras är det emellertid angeläget att framhålla de stora förtjänster, som Sjöstedts avhandling äger: den utgör en utomordentlig materialsamling, en stimulerande läsning och en betydelsefull hjälp, då det gäller att erhålla perspektiv på de sista hundra årens svenska idéhistoria.

VALTER LINDSTRÖM.

SØREN KIERKEGAARD: *Vaerker i Udvalg. Med Inledning og Tekstforklaringer ved F. J. Billeskov Jansen. I—IV. Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, København 1950. Pris D. Kr. 60: —, halvfr. bd. 110: —.*

Den syn på uppgiften, som besjälat utgivaren av det nu föreliggande urvalet ur Kierkegaards litterära produktion, professor F. J. Billeskov Jansen, har han givit till känna genom några rader i en uppsats med titeln »Hvordan skal vi studere Søren Kierkegaard?», som ingår i Søren Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter I—III. Han skriver: »Selv om hvert Slægtleds Teologer, Filosofer og Litteraturforskere ønskede at nøjes med at studere Kierkegaard for deres egen Skyld, altsaa som 'Enkelte' og lade deres Elever, Menigheder og Publikum om paa egen Haand at komme til Rette med de svære Tekster, saa vilde de ikke faa Lov dertil. Forfatterskabets Tiltrækning er saa stærk, den første Kontakts Pirring saa intensiv, at der Gang paa Gang vil komme et Pres fra de utilfredsstillede Læsere paa de formentlig noget mere kyndige om Foredrag eller Forelæsninger om Søren Kierkegaard, en Bog om hans Liv og Ideer, et tilrettelagt Udvalg af hans Skrifter o. s. v. Dette Behov vil vokse sig saa stærkt, at de, der har faaet et større eller mindre Ansvar for Aandskulturens Tilstand, ikke kan unddrage sig Arbejdet for at dække det» (s. 8).

Det synes vara den rätta inställningen. Och man måste vara professor Billeskov Jansen synnerligen tacksam för att han icke undandragit sig ansvaret för det stora arbete, som föreligger färdigt. Hans utomordentliga förtrogenhet med Kierkegaards författarskap har gjort det möjligt för honom att med säker hand skära ut de mest representativa partierna ur detsamma, vilka samtidigt ge en allsidig bild av Kierkegaards rikt facetterade tankevärld.

Men utgivaren behärskar samtidigt i sällsynt grad den oerhört vidlyftiga litteraturen kring Kierkegaard. Och det är kanske framför allt det skickliga utnyttjandet av forskningens rön i inledningar och kommentarer tillsammans med utgivarens egna insatser som Kierkegaard-forskare, som kommer den färdigställda editionen att framstå som en milstolpe i Kierkegaardstudiets historia.

Urvalet inledes med en av utgivaren författad biografi på 14 innehållsrika sidor. Den är späckad med fakta men ändå inte tungläst utan levande och lättillgänglig. De utvalda partierna ha infogats under följande rubriker: diktaren och konstkritikern, filosofen och teologen, religiösa tal, anstormningen mot kyrkan och självbiografiska dokument. I stället för att följa den kronologiska ordningen för skrifternas utgivning har Billeskov Jansen alltså valt en gruppering av stoffet efter dess innehåll och litterära form, vilket, då det gäller ett urval, väl torde ligga närmast till hands. Varje i urvalet medtaget avsnitt är försett med en inledning, som i samma knappa och klara stil som biografien ger en sammanfattning av innehållet i den följande texten men därjämte också en redogörelse för det sammanhang, ur vilket den hämtats, vilket inte är det minst viktiga. I den fortlöpande kommentaren har utgivaren givit synnerligen värdefulla upplysningar både för nybörjaren och för den med Kierkegaard förtrogne. Innebörden i mera svårtillgängliga ställen har i noterna återgivits i en enklare form. Utgivaren har inte sparat sig någon möda, då det t. ex. gällt att uppspara källor

för Kierkegaards citat, och har därvid inte nöjt sig med att ange citatets ursprungliga hemort utan har också, då så varit möjligt, noterat det arbete, i vilket Kierkegaard bör ha funnit detsamma. Man erhåller på detta sätt en god inblick i Kierkegaards beläsenhet och andliga miljö.

I inledningens och kommentarens ödmjuka form framlägges sålunda resultatet av ett uthålligt forskningsarbete och dokumenteras ett imponerande vetande, icke blott om Kierkegaards författarskap och litteraturen kring detsamma utan även om västerländsk odling och kulturtradition överhuvud.

Urvalet bör ha sin givna plats bl. a. i teologiska, filosofiska och litteraturhistoriska seminariebibliotek.

VALTER LINDSTRÖM.

F. J. PETERS: *Beiträge zur Geschichte der kölnischen Messliturgie. [Colonia sacra. 2.]* 198 sid. Balduin Pich Verlag, Köln 1951.

Liturgien i det stora tyska ärkebiskopsdömet Köln har haft stor betydelse även för svensk medeltida liturgihistoria. De svenska missalena röja alla mer eller mindre ett påtagligt inflytande från rhenområdet och nordvästra Tyskland. I dessa influenser har även Köln haft sin del. Särskilt har liturgien i Köln påverkat mässtraditionen i Linköping.¹ För de svenska kalendarierna har Köln varit av utomordentlig betydelse, vilket för övrigt visar sig redan i vårt äldsta kalendarium från Vallentuna 1198. Genom sitt centrala läge, sitt Studium generale har det tyska ärkebiskopssätet varit en viktig förmedlare av kontinentala influenser till hela Norden.

Det är därför med stor tillfredsställelse, som den svenske kyrko- och liturgihistorikern hälsar tillkomsten av skriftserien *Colonia sacra*, utgiven av professor Eduard Hegel. Första bandet kom redan 1937 som *Festgabe für Wilhelm Neuss zur Vollendung seines 65. Lebensjahres*. Seriens syftemål är enligt utgivaren att utge källor och undersökningar, som belysa ärkestiftets (således icke bara staden Kölns) äldre kyrkohistoria.

Andra bandet, som på grund av kända förhållanden icke kunnat komma förrän i år, belyser som nämnts missaletraditionen i Köln och är skrivet av professorn i pastoralteologi i Bonn F. J. Peters. Professor Peters är ett välkänt namn och har tidigare gjort betydande insatser inom flera av den praktiska teologiens olika delar. Sålunda har han inom homiletiken utgivit *Petrus Chrysologus als Homilet* (Köln 1918), inom kateketiken *Der Dekalog im Katechet. Unterricht* (i *Katechet. Blätter*. 10. 1931). Vidare har han i *Musica sacra 2* skrivit uppsatsen *Die kirchl. Sängerschule im Mittelalter*. Slutligen kan nämnas ett flertal uppsatser i pastoralteologiska frågor i *Kölner Pastoralblatt* och *Seelsorgeblätter* samt diverse läroböcker. Läger man härtill det nu utkomna förnämliga arbetet blir det en ganska allsidig produktion.

¹ G. Lindberg, *Die schwedischen Missalien des Mittelalters* 1 s. 407 f. Upps. 1923.

Peters börjar sitt arbete med en genomgång av det liturgiska källmaterialet. Liksom överallt i den stora romerska kyrkan fixerades vid medeltidens slut även i Köln en mängd mässordningar i tryck. Sålunda utkommo missalen åren 1481, 1487, 1494, 1498, 1506, 1509, 1514, 1520 och 1525. Ett av dessa, *Missale coloniense* 1494, finnes tillgängligt på Kungliga biblioteket i Stockholm och har vid flera tillfällen utnyttjats av svenska forskare. Av utomordentligt intresse är författarens redogörelse för de olika missalenas uppställning och struktur, ty även de liturgiska böckerna ha en dispositionshistoria. Intressant är att i likhet med äldre praxis även annat än liturgiska formler inrymmes i missalena. Sålunda står i början av 1481 års missale en förteckning på *casus reservati*. Man hade önskat att författaren mera ingående redovisat det säkerligen rikhaltiga handskriftsmaterial, som står till buds vid studiet av mässan i Kölns ärkestift.

En ny tid inträdde, när *Missale romanum* utkom 1570, vilket var ämnat att utplåna de många medeltida särtraditionerna och skapa uniformitet inom hela *ecclesia romana*. Köln tillhörde dock de stift, som kunde styrka en egen fixerad stiftstradition under de senaste 200 åren och som därför erhöillo tillstånd att fortfarande använda sin egen liturgi. Stiftet kunde därför utge ett nytt missale 1625, vilket noggrant iakttog de speciella liturgiska egenheterna i Köln. Rätt stora avvikelser från den rent romerska traditionen möter här, bl. a. inom så viktiga delar som *alendarium* och *perikoper*.

Stiftets fortsatta liturghistoria kan betecknas som en dragkamp mellan *ritus coloniensis* och *ritus romanus*. Det är detta som gör den fortsatta utvecklingen så intressant. Författaren kommer här in på ett tidigare icke observerat område av liturghistorien — ett område, som endast låter sig iakttagas på mycket få platser, enär de flesta stift vid tiden omkring 1570 antingen hade protestantisk liturgi eller också omedelbart antogo *ritus romanus*. Icke minst ur denna synpunkt är författarens arbete av utomordentligt värde.

Ehuru Köln 1626 erhöill ett nytt missale, började inflytande från *Missale romanum* alltmer göra sig gällande. Ett dekret 1648 närmade liturgien till Rom. Betecknande är att det 1756 tryckta missalet utgavs som »*recognitum et S. Romanae ecclesiae caerimoniis accommodatum*». Först under 1800-talet hade dock det romerska inflytandet helt segrat.

Författaren går sedan noggrant igenom missalenas olika delar. Endast några drag må här observeras. *Kalendariet* har tidigare varit utgivet.² Peters har uppdelat helgonen efter deras ursprungsort. I denna avdelning märker man tydligare än någonsin den påverkan, som rhenområdet utövat på våra svenska kalendarier alltsedan helgonlistan i det gamla vallentunamissalet. För övrigt avviker mässan på olika punkter från romersk praxis. *Canon missae* överensstämmer i stort med traditionen i sakramentarierna. *Elevationen* utfördes av prästen under *inclinatio capitis*. Först 1626 föreskrives uttryckligen knäfall. Flera böner ha andra helgonnamn än *Missale romanum*. Som ovan antytts äro *perikoperna* mångenstädes andra än inom romersk tradition. Även sångpartierna behandlas ingående.

² G. Zilliken, *Der Kölner Festkalender*. Bonn 1910. [Bonner Jahrbücher. 119.]

Förtjänstfullt är att författaren behandlat de annars vanligen förbisedda votivmässorna. Dessas antal steg kraftigt mot medeltidens slut. I en lång lista tar författaren upp icke mindre än 46 votivmässor för olika ändamål. En medeltida votivmessa kunde också celebreras på så sätt, att moment ur gruppen *Orationes diversae* fogades till det ordinarie officiet. Vidare ha de betydelsefulla veckovotivmässorna behandlats. Listan upptar med början på söndag de *S. Spiritu* vel de *trinitate*, de *angelis*, de *aeterna sapientia*, de *caritate*, de *sacramento*, de *cruce* och de *Domina nostra*.

Till sist behandlar författaren requiemmässan. *Ritus coloniensis* ägde två huvudtyper av själamässor. Uppdelningen var gjord de tempore. Även mässor vid *dedicatio ecclesiae* och *dedicatio altaris* finnas med. Arbetet är försett med ytterst värdefulla och lättanvända register på helgondagar och olika liturgiska moment. Ett sakregister avslutar det innehållsrika arbetet.

Som helhet betraktat ger Peters arbete en utmärkt bild av mässtraditionen i Kölns ärkestift. De typografiska och konsthistoriska aspekterna äro ingalunda lämnade åsido. Rikhaltiga litteraturanvisningar finnas. Även svensk litteratur (G. Lindberg) är rådfrågad. En liknande orientering i stiftets övriga liturgiska böcker skulle vara mycket välkommen. Breviarie- och ritualetraditionen är ännu mycket litet utforskad. Ett rikhaltigt material står även här till förfogande. Flera ritualen eller *agenda*e, som de vanligen kallades i Tyskland, äro bevarade. År 1521 trycktes i Köln en *Agenda ecclesiastica . . . secundum diocesim coloniensem* samt vidare ett *Benedictionale coloniense*.³ I modernt tryck har slutligen Schönfelder utgivit *Agende in catholicis ecclesiis* observande (Köln efter 1500), vilka voro avsedda för Kölns ärkestift.⁴ Även en rikhaltig så gott som helt okänd breviarieradition står den kommande forskningen till buds.

HILDING JOHANSSON.

BROR OLSSON: *Arvet från Wallin. En bild av Johan Olof Wallin, sammanställd ur hans skrifter. 366 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1949. Pris kr. 11: 50; inb. kr. 15: 75.*

Det är en god idé att söka för en större allmänhet göra våra andliga stormäns verk tillgängliga i omsorgsfullt valda utdrag. Början gjordes av den alltför tidigt bortgångna docenten Greta Hedin med »Arvet från Geijer» (1942). Samma förlag, som ombesörjde utgivningen av den boken, har även förtjänsten av att ha befordrat »Arvet från Wallin» till trycket. Urvalet av stycken på vers och prosa har anförtrotts åt en högt kvalificerad kraft — den med vår religiösa litteratur sällsynt förtrogne förste bibliotekarien teol. och fil. d:r Bror Olsson i Lund.

Liksom i Geijerboken har också i Wallinvolymen en fortlöpande biografisk och litteraturhistorisk framställning fått sammanbinda och kommentera de

³ H. Bohatta, *Liturgische Bibliographie* 30. Wien 1911.

⁴ A. Schönfelder, *Liturgische Bibliothek* 1. Paderborn 1904.

utvalda textpartierna ur Wallins omfattande produktion. D:r Olsson har sorgfälligt tillgodogjort sig och samvetsgrant redovisat de bidrag till kännedom om skaldens personlighet och utvecklingsgång, som givits alltifrån minnesteckningarna vid hans bortgång intill våra dagars forskningsresultat. — Det senaste, mycket värdefulla bidraget till Wallins biografi — den redan bortgångne Daniel Almqvists uppsats om »Den åldrade J. O. Wallin» i Personhistorisk tidskrift, årg. 1949 (tr. 1950) — kom för sent för att kunna utnyttjas i »Arvet från Wallin».

Ur det rikliga materialet av brevuttalanden, dikter, predikningar och tal vid olika tillfällen kan man försöka plocka fram några särskilt betydelsefulla stycken av det Wallinska arvet i vårt kyrko- och kulturliv.

En mycket tungt vägande arvedel är det höga krav på formens välljud och kompositionens fasthet och klarhet, som han uppställde och själv förverkligade i sina psalmer. Ännu i 1936 års septemberförslag till ny psalmbok säges uttryckligen: »Normen för en svensk psalm . . . har blivit satt genom Wallin . . .» Hur omsorgsfullt han stundom gick till väga för att ge sina bidrag till den nya kyrkosångboken högsta möjliga fulländning, det illustreras i nu föreliggande arbete genom några tidigare textformer till sedan av honom själv ytterligare bearbetade psalmer (s. 95—103) men också genom snart och med skäl förkastade försök (s. 60 f.: »De visas råd jag sökte»). Att Wallins psalmer i regel överträffa hans profandikter, det beror väl bl. a. på att han i psalmen måste ålägga sig en sträng *koncentration*, som skalden och talaren eljes tycks ha haft svårt för att nå.

En kostbar del av det Wallinska arvet har ohjälpligt gått förlorad: det gamla mustiga och kärnfulla bibelspråket. Wallins viktigaste inlägg till förmån för den klassiska bibelsvenskan, framför allt i memorialet vid 1815 års riksdag, ha medtagits i urvalet. Visserligen präglas dessa retoriska praktstycken av Wallins oemotståndliga behov att överdriva och »skära till». Men ur hyperbolernas ordmoln framblixtra stundom tänkvärda sanningar, t. ex. denna om det hemlighetsfulla sambandet mellan uttryck och upplevelse vid bibelstudiet: »Det är just dessa uttryck, dessa bilder, denna ordställning, som väckt och fästat våra religiösa idéer och med en egen hänförande makt uppliva och återkalla dem» (s. 88). Gentemot Carl von Rosenstein och andra, som företrädde den rationella uppfattningen, att uppbyggelsen inte berodde av språkformer utan av »*begrepp* som överensstämma med Guds heliga uppenbarade ord», hävdade Wallin en mera realistisk, på erfarenhet grundad mening. *Stämningen* över barndomsförtrogna, gärna frappanta vändningar, som generationer läst och upprepat i samma form, var ett religiöst värde, som inte fick spolieras, ansåg Wallin. En mot traditionen helt brytande bibelöversättning har nog sina risker.

Till det Wallinska arvet hör vidare en oförneklig latitudinaristisk tendens, som kan utläsas både ur hans upprop »Till Religionens och Vitterhetens Vänner» (1812), och ur hans psalmboksprogram (1816), dokument, som även meddelas i utdrag. Också i hans predikningar och »religionstal» röjer sig denna bredkyrkliga böjelse. Den hör väl till det jämförelsevis väl bevarade arvegodset. Över huvud hade Wallin en märklig förmåga att »skicka sig efter tiden», även politiskt. I teologiskt hänseende kunde denna rörliga anpassning draga med sig

en viss obenägenhet för klara och otvetydiga uttalanden i trosfrågor. Man kan nog, även i det föreliggande urvalet, hitta sinsemellan svårförenliga utsagor i Wallins förkunneelse och kanske särskilt i hans stora principuttalanden. Att analysera exempelvis den av Wallin utarbetade första paragrafen av Cleri Comitalis' cirkulär 1815 (sid.104 ff.) eller företalet till tredje delen av hans Religionstal (1831), (citerat s. 270 ff.) erbjuder ganska stora svårigheter. Men liknande undanvikande förmedlingsresonemang höra kanske till vårt fredliga svenska kynne i allmänhet. Och vi äro väl rätt benägna att som Wallin söka hålla »den gyllene medelvägen».

Till arvet från Wallin hör också en borgerlig, »livsbejakande» moraluppfattning, som rätt väl kan finna sig till rätta i vad Wallin kallade »ett oskuldsfullt, ett måttligt tidsfördriv» (1819 års psb. n:o 296, v. 4). Hans sällskapsvisor äro med skäl representerade i d:r Olssons urval, fastän Wallin senare inte gillade, att »Lycksalig den» trycktes om i en antologi, som P. A. Wallmark gav ut. Någon asketisk inställning hyllade Wallin dock aldrig. Därom vittna på sitt sätt hans (s. 273 ff. avtryckta) »Idéer till en blifvande förening för medborgerlig dygd och trefnad i hufvudstaden», där följande program för enkelt kvällsumgänge anbefalles: »Man samtalar, man gör musik, man drar sin spader; och den kära ungdomen dansar . . .» Sedan följer blott »en kopp te eller några enkla förfriskningar» o. s. v.

Ett konungskt sinnelag, en ytterst lojal inställning till överheten hör slutligen till det Wallinska arvet. Det framlyser i flere sammanhang — exemplen ge sig själva. Möjligen kunde den ursprungliga, visserligen överhövan panegyriska, avslutningen på Dityramben 1808 ha fått vara med, låt vara att dess hyllning av Gustav IV Adolf ej fullt ett år och tre månader senare följdes av en lika entusiastisk sång för hans avsättare. Rojalismen uteslöt inte heller liberala sympatier och social ansvarskänsla (se t. ex. sid. 293 ff.), något som också observerades av oppositionspressen, av vilken Wallin på 1820-talet hade varit infamt påpassad.

Dessa korta antydningar om innehållet i »Arvet från Wallin» torde visa, att volymen bjuder ett synnerligen representativt urval ur Wallins verk. Att den knappast ger ett så andligt rikt utbyte som »Arvet från Geijer» är icke utgivarens skuld. Vad han syftat till har han förträffligt genomfört: »en bild av J. O. Wallin», sällsamt gripande genom det oroliga, hetblodiga, lätt hänförda och lätt ur jämvikt bragta kynne, som var hans kors — och hans privilegium. Även en kritiskt inställd läsare måste röras av »fruktan och medlidande», liksom inför ett tragiskt skådespel, när denna djupt disharmoniska personlighet träder fram ur det dunkel, som alltjämt omger honom, och ömsom döljer, ömsom biktar sina sorger.

Till sist anföras prov på de minnesord, som ägnades Wallin vid hans bortgång eller kort därefter — några ganska märkliga genom sin för den tiden ovanliga öppen hjärtighet. Nekrologen i Dagligt Allehanda (¹²/7, 1839) har helt nyligen med goda skäl av lektor Tor A. E. Persson attribuerats till bladet's huvudredaktör W. F. Dalman (Samlaren 1950, s. 118 ff.). Den artikeln bär i

sin lätt insinuanta stil ett märke, som väl anstår denne liberale publicist, vars »giftighet» Tegnér i ett bekant epigram karakteriserade. Ett enda exempel. Wallin hade oroat sig för det med ärkebiskopsämbetet förenade talmansuppdraget vid den förestående riksdagen 1840. I den nämnda nekrologen heter det: »Wallin slipper föra ordet. Hvilken lycka för . . . honom, som sålunda vann sin önskan!» [nämligen att slippa fungera som talman]. De tre punkterna äro inte med i citatet (Arvet, s. 346) men äro nog av en viss betydelse i sammanhanget.

EMIL LIEDGREN.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

En nordisk konferens om kristendomen och rätten hölls i Hurdals Verk i Norge den 27—29 aug. 1951. Konferensen hade förberetts av Nordisk eumeniska institutet; ledare i Hurdals Verk blev ekspeditionschef Kristian Hansson i Oslo. Bland talarna märktes från Sverige professor Nils Herlitz, professor Åke Malmström och läroverksadjunkt Ansgar Eeg-Olofsson; från Finland professor K. Kaira, Helsingfors, och professor L. E. Taxell, Åbo. Danska talare voro professor Løgstrup och landsrettsagförel Knud Frederiksen, och från Norge framträdde, utom mötets ledare Kr. Hansson, biskop Smemo, res. kapellan Thorleif Boman, dr. jur. Edv. Hambro och lagmann Trygve Leivestad.

Vid konferensen kom helt naturligt den rättspositivistiska åskådningen att behandlas. Flera föredrag berörde den. Särskilt genom de svenska talarnas, professorerna Herlitz' och Malmströms, föredrag fick man en klar översikt över läget med avseende på denna. I de övriga nordiska länderna föreföll problem-läget vara ej fullt detsamma som i Sverige med avseende på rättspositivismen. — Man uppställde den frågan, om man kunde från teologiskt håll vänta ett klart program med fasta rättsnormer, då man nu inom rättsvetenskaperna tycks vara osäker om dessa, och man syntes på icke teologiskt håll vara förvånad, att den frågan ej utan vidare besvarades med ja. Särskilt väckte inlägg av de danska konferensdeltagarna professorerna Løgstrup och Hal Koch ett visst uppseende. För dem, som ej kände vederbörande forskares teologi överhuvud och dennas bakgrund i Danmarks kulturella och kyrkliga läge med dess beroende av den grundtvigska traditionen, verkade dessa inlägg nog svår-förståeliga. Då t. ex. prof. Løgstrup ställde upp den tesen, att det ej kunde finnas någon särskild kristen etik, avsåg han att bestämt avvisa all *kasuistisk* eller *normativ* kristen etik. Att från andra utgångspunkter nämnda danska teologer kunna sägas företräda mycket givande etiska synpunkter, var det ej tillfälle att förklara och utveckla vid konferensen.

Det är alltid svårt att komma till full förståelse, då företrädare för så olika forskningsområden och så olika kulturella verksamhetsformer som jurister och teologer konfrontera sina problem. Man måste diskutera någon dag för att förstå varandras utgångspunkter, terminologi och allmänna uppläggning av problemen. Vid denna konferens hade man ett välgörande intryck av, att man ej gick förbi eller slätade över svårigheterna. Därför kanske någon, som hoppats på enkla programdeklarationer, kände sig besviken. Djupast sett var konferensen utomordentligt givande och positiv. Den borde följas av andra liknande, där arbetet från Hurdal fortsättes och där man bygger vidare på där vunna resultat. Ty om man i början av denna konferens trevade sig fram under osäkerhet om hur diskussionerna borde läggas upp, var det påtagligt, att man mot slutet fick all fastare grepp om problemställningarna och att man också nådde långt i förståelse. Konferensen torde på det hela taget kunna betecknas såsom ovanligt givande; den pekade på ett löftesrikt sätt framåt mot ett kommande vidare arbete av denna art.

Den 30 aug.—1 sept. hölls en konferens i Oslo för samtliga nordiska teologiska fakulteter. En motsvarande konferens hölls 1945 i Uppsala. Där avhandlades huvudsakligen organisationsproblem och önskemål beträffande nya lärostolar samt vissa undervisnings- och examinationsfrågor. Nästa konferens hölls i Aarhus 1948. Där gjordes ett försök att utvidga konferensen till att omfatta också teologiska föredrag; i Oslo tog man nu steget fullt ut och anordnade en verkligt givande teologisk samvaro med en rad intressanta föredrag och till dem sig anslutande diskussioner. Så behandlades aktuella problem i profetforskningen efter anföranden av professor Lauha, Helsingfors, och Bentzen, Köpenhamn. Därefter upptogs den aktuella frågan om »Entmythologisierung», varvid professorerna Mosbech, Köpenhamn, och Rosenqvist, Åbo, inledde. Så diskuterades den sociologiska metoden i kyrkohistorien med professor P. G. Lindhardt, Aarhus, som inledare och slutligen höllo professorerna Ording, Oslo, och Wingren, Lund, föredrag om den systematiska teologiens uppgift och metod, efter vilka föredrag ett livligt samtal utspann sig. — Med avseende på den för Norden gemensamma tidskriften *Studia theologica* beslöts att lägga redaktionen i händerna på professor J. Munck, Aarhus, sedan professor Fridrichsen, Uppsala, förklarar sig förhindrad att vidare vara redaktör.

Konferensen var med avseende på dess organisation glänsande upplagd och genomförd av Oslo-fakulteten, och de övriga teologiska fakulteterna i Norden stanna i stor tacksamhet mot den och mot Oslo stad för dess storartade gästfrihet.

*

Kyrkomötet i år hade i viss mån en annan prägel än tidigare kyrkomöten. Den nya kyrkomötesförordningen hade medfört att ett mycket stort antal ledamöter, som förr ej deltagit i något möte, nu blivit valda, och flera av dem saknade den återhållsamhet i motionerande och talande, som enligt en gammal tradition inom kyrkomötet de nyvalda förr brukat iakttaga. Dessa voro ej heller alltid vana vid hur utskottsarbetet gick till och vid i hur hög grad tyngdpunkten i förhandlingarna måste ligga i utskottens sakliga behandling av frågorna. Därför verkade det i början någon gång, som om plenum bleve väl starkt emotionellt bestämd — en talare varnade också för sammanblandningen mellan motion och emotion. Vid kyrkomötet inlämnades över 100 motioner, vilket gjorde, att tiden både i utskott och plenum blev mycket knapp och arbetet hårt. Särskilt den sista dagen blevo förhandlingarna pressande; det var ytterligt svårt få ordet på lämplig tidpunkt, och för repliker och diskussionsinlägg fanns knappt alls tid.

Mötets stora fråga var den s. k. religionsfrihetslagen. På den och till den hörande frågor nedlade kyrkolagsutskottet ett särskilt grundligt arbete. Man kunde också märka, att de juridiska och teologiska medlemmarna i utskottet förenat sina krafter till ett innehållsrikt utlåtande. Detta utskotts betänkande n:r 20 har blivit en instruktiv läsning. Man får ett intryck av att utskottet gjort det bästa möjliga av den på dissenterlagskommitténs utlåtande grundade lagen. Utskottet kommenterar bl. a. innebörden i begreppet trossamfund — och betonar att kyrkans egenskap av trossamfund är en nödvändig konsekvens av dess bekännelse. »Att kyrkan är ett trossamfund eller en bekännelsekyrka»,

heter det, »innebär att den i sin förkunnelse av evangelium, liksom i utgestaltningen av sina samfundsordningar och sitt samfundsliv, är bestämd av en viss trosform eller bekännelse, den evangelisk-lutherska, men icke att personlig bekännelse är villkor för tillhörighet till kyrkan. Denna tolkning av innebörden i beakännelsekaraktären är helt i överensstämmelse med den uppfattning av kyrkan såsom en folkkyrka, vilken kom till uttryck i . . . biskopsmotionen vid 1929 års kyrkomöte. Ytterst är det bekännelsen och den religiösa uppgiften som givit kyrkan dess struktur. Förbiser man kyrkans beakännelsekaraktär är det icke möjligt att nå fram till en adekvat uppfattning om dess rättsliga natur och ställning i samhället.

Av kyrkans samfundskaraktär följer alltså att, då det gäller att uppställa rättsregler för tillhörigheten till kyrkan, den folkkyrkliga organisationsprincipen bör läggas till grund. Enligt denna skall tillhörigheten icke bygga på personlig beakännelse, kyrkan skall stå öppen för envar och principiellt vända sig till hela folket samt lägga tonvikten på det kristna budskapets egen verkningskraft».

Under arbetet med religionsfrihetslagen måste kyrkolagsutskottet ta upp vigselfrågan. I denna fanns det ganska olika ståndpunkter. En ståndpunkt, representerad av reservanterna i utskottets förslag och i plenum företrädd av justitierådet Gärde, innebar att varje yrkande på utredning i denna fråga vore omotiverat. I ett långt och vägande anförande sista sammanträdesdagen utvecklade Gärde denna ståndpunkt. — En motsatt uppfattning representerades av dem, som yrkade på omedelbar skrivelse till Kungl. Maj:t om lagändring, varigenom alltså den hittillsvarande ordningen, att präst i Svenska kyrkan är skyldig viga den som tillhör hans församling och begär vigsel, skulle förändras. Förespråkare därför var främst lagman Nilsson i Malmö. Kyrkolagsutskottets förslag gick ut på att hela frågan skulle hänskjutas till kyrkomötets utredningsnämnd. Detta blev också kyrkomötets beslut.

Att frågan har många aspekter, är tydligt. Flera lösningsförslag framlades eller antyddes i de motioner, som avgåvos i frågan. Utom förslaget om rätt för präst till vigselvägran, framkastades tanken, att en lagändring kunde gå ut på, att präst som haft att medla i ett äktenskap helt skulle kunna anses förhindrad förrätta en följande vigsel av den frånskilde. Vidare diskuterades frågan, om lysningen skulle kunna tänkas eo ipso omformas till laglig vigsel eller om på lysningen skulle kunna följa ett registreringsförfarande, där de trolovade på pastorsexpeditionen förklarades för äkta makar utan att det kyrkliga ritualet komme till användning; detta skulle i så fall begagnas blott då från kyrklig synpunkt ej invändningar kunde göras mot vigseln. Slutligen framkom också den tanken, att präster, som av samvetsskäl vägra förrätta vigsel, borde kunna så som t. ex. »samvetsömna» värnpliktiga på något sätt skyddas för risken att behöva dömas.

Alla dessa och andra med vigselfrågan sammanhängande problem ha nu utredningsnämnden att ta upp till behandling. Och det är då att hoppas, att de förslag, som denna kan komma med, skola vara så motiverade, som är försvaret i en evangelisk kyrka. Det sker mycket lätt, att man motiverar ett i och för sig naturligt önskemål så, att godtagande av motiveringen gör större skada

än vad det tillstånd vållat, som man velat förbättra. Här gäller det särskilt, att se till, att man ej hamnar i en fariseisk etik. En moralistisk inställning är i förhållande till frånskilda liksom över huvud taget främmande för evangeliet, och om man ställer upp en kyrklig moralkodex med förbud för vigsel efter skilsmässa, kan detta lätt leda till en fariseisk moralism. Därför måste hela frågan läggas så, att den falska moralismen undvikas och att det tillses, att det kyrkliga handlandet blir konsekvent och att kyrkans praktiska hållning och förkunnelse ej strida mot varandra.

Vad så överhuvud förhållandet mellan stat och kyrka beträffar, förelåg kanske i början av mötet en viss oro. På vissa håll syntes man ha svårt att skilja mellan kulturradikala angrepp i pressen på kyrka och kristendom och statsmakternas officiella inställning till kyrkan. Och den agitation föll därför i god jord, som nu lekte med vissa frikyrkoledares och kulturradikalas älsklings-tanke att få kyrkan skild från staten. Därvid hade man ej alltid gjort sig besvär att tänka sig in i vad detta skulle kunna ha för ekonomiska följder för kyrkan, än mindre i de teologiska förutsättningarna för statskyrkan och i vad en skilsmässa skulle innebära från principiell synpunkt. Genom radikalas och frikyrkligas agitation synes man ha låtit locka sig att betrakta kyrkan som en sekt med bestämda gränser, som framför allt har att sträva efter att inom dem få vara i fred och försäkra sig om vissa förmåner, utan att övertänka, om den svenska evangeliska kyrkans väsen så kommer till sin rätt och om dess uppgift så blir bäst fullföljd. Under kyrkomötets förlopp kommo emellertid mer och mer allmänna agitatoriska fraser och talesätt, såsom de t. ex. utformats i vissa till mötets medlemmar sända vädjanden och upprop, att sjunka undan, och den saktliga debatten om konkreta frågor blev dominerande.

I fråga om tolkningen av den nya religionsfrihetslagen och av innebörden i uttrycket »trossamfund» har kyrkolagsutskottet givit ett värdefullt bidrag. Att vissa frikyrkliga äro benägna tolka uttrycket så, att svenska kyrkan är att se som en sekt, är väl naturligt. Med detta sammanhänger väl också, om somliga ivriga motståndare till folk- resp. statskyrkotanken vilja demonstrativt utträda ur kyrkan, ehuru, objektivt sett, genom den nya lagen ej någon sådan förändring inträtt, som borde föranleda detta nu mera än före lagens ikraftträdande. Om det blivit något enklare att utträda, kan väl detta ej betyda något avsevärt, om det vore fråga om en samvetssak. — Hela förhållandet mellan kyrka och stat bör emellertid behandlas i ett särskilt sammanhang.

*

Missionären, teol. lic. Gunnar Sjöholm i Honkong har utfört ett betydelsefullt översättningsarbete, genom vilket vissa svenska teologiska verk blivit tillgängliga på kinesiska och sålunda brukbara för den teologiska undervisningen i Kina. De skrifter, som i maj 1951 förelågo på kinesiska, voro Einar Billing: Vår kallelse, Anders Nygren: Den kristna kärlekstanken I, Gustaf Aulén: Den kristna försöningstanken. Översättningsarbetet kommer i en eller annan form att fortsätta. För närvarande är lic. Sjöholm sysselsatt med en inledning till del II av Den kristna kärlekstanken, som tidigare genom andras försorg översatts till kinesiska och nu föreligger i manuskript.