

KRISTUS OCH FÖRDÄRVSMAKTERNA

TILLIKA ETT ORD TILL FRÅGAN OM KRISTENDOMENS AVMYTOLOGISERING

AV BISKOP ANDERS NYGREN, LUND

I.

När vi möter talet om Kristus och fördärvmakterna, går våra tankar väl i första linjen till Luther och till hans förklaring till andra trosartikeln: »Jag tror att Jesus Kristus är min Herre, vilken förlossat, förvärvat och vunnit mig ifrån alla synder, ifrån döden och djävulens våld». Synd, död och djävul — detta är de makter, som har slagit människolivet under sig och leder det till fördärv. Men nu har Kristus kommit och förlossat mig och hela det släkte, som jag tillhör. Han har berövat de andra herrarna deras makt och själv blivit »min Herre», så att jag inte längre är slav under *döden*, utan får *leva* under hans herravälde: »på det att jag skall vara hans egen, bliva och leva under honom i hans rike och tjäna honom». Eller för att uttrycka det med Luthers psalmens ord:

»Dem *Teufel* ich gefangen lag,
Im *Tod* war ich verloren.
Mein *Sünd* mich quälte Nacht und Tag

— — — —
Da jammert Gott in Ewigkeit
Mein Elend übermassen.
Er dacht an sein Barmherzigkeit
Er wollt mir helfen lassen.

— — — —
Er sprach zu seinem lieben Sohn:
Die Zeit ist hie zu erbarmen;
Fahr hin, mein Herzens werte Kron,
Und sei das Heil dem Armen
Und hilf ihm aus der *Sünden* Not,
Erwürg für ihn den bittern *Tod*
Und lass ihn mit dir *leben*.

Kristus såsom vår befriare, Kristus såsom den som besegrat och nedslagit fördärvmakterna, Kristus såsom vår Herre, som ger oss livet och som vi nu får tjäna i frihet — detta är just centrum i evangelium, såsom Luther förstod det.

Men varför stannar vi vid Luther? Det är ju icke han, som har uppfunnit

detta om fördärvets makter och om Kristus, som kommer som befriare. Det hade kommit till honom såsom ett budskap från Nya testamentet; och på samma sätt kommer det också till oss från Nya testamentet, som icke är något annat än budskapet om denna stora befrielsegärning. Evangelium betyder ju ett »gott budskap». Det betyder det fröjdefulla budskapet till dem som ligger fångna, budskapet som säger dem: Nu har frihtens timme slagit! Ni är inte längre fångar! Ni är *fria* — fria genom den seger Kristus vunnit över de makter, som höll er i sin trældom.

Vi använder ju ofta namnet »kristendom», och tänker därvid gärna på en åskådning, en lära, en uppfattning beträffande Gud, världen och människan. Det är just den stora faran med namnet »kristendom», att det gynnar sådana tankar, som om den kristna tron primärt vore en åskådning eller doktrin, en ideologi bland andra ideologier. Men vi får aldrig glömma, att kristendomen i första hand är evangelium, alltså ett budskap. Och vi måste göra fullt allvar av denna dess budskapskaraktär.

Låt mig för att illustrera vad det betyder, att evangeliet kommer såsom ett budskap, taga ett exempel, som jag redan flera gånger använt för samma ändamål, senast i mitt Herdabrev. Det är ett exempel från vår egen tid, och liksom skapat för att bringa klarhet i vår fråga.

Under det sista världskriget blev det ena landet efter det andra ockuperat. Eftersom detta öde drabbade också våra närmaste grannländer, har vi en tämligen klar föreställning om hur livet gestaltar sig i ett av fiendehärrar ockuperat land. Många av medborgarna måste gå under jorden av fruktan för de maktägande; eller de fick försmäktas i fångelser och koncentrationsläger. Och även de som inte direkt och personligen drabbades av ockupationsmyndigheternas ingripande fick dock på mångfaldiga sätt erfara, att de inte levde i ett fritt land. Känslan av rättslöshet och tvång ruvar tungt över landet.

Men så en dag kommer *budskapet*: ditt land är *fritt*. Ockupationsmakten är slagen och har måst rymma fältet. Vad är nu innebörden i detta budskap? Först och främst betyder det ju, att en objektiv förändring inträtt. Det är något som hänt och som budskapet berättar om: det har kommit en makt, som är starkare än ockupationsmakten, och berövat den dess välde. Men detta, som skett, har också de mest vittgående konsekvenser för varje enskild människa i landet. Hela livet antar ny gestalt. Rättskränkningarnas och godtyckets tid är förbi. Lagen, som varit satt ur funktion, träder åter i kraft. Den förändring, som inträtt för landet i dess helhet, gäller också den enskilde medborgaren. Han kan säga: mitt lands frihet betyder också, att jag personligen återfått min frihet.

Varför har jag nu åter anfört detta exempel om ockupationen? Emedan det

inte finns något bättre exempel, då det gäller att klargöra innebörden i evangeliet såsom det glada budskapet. Man kan säga, att det icke bara är ett exempel vid sidan av andra, utan att det är exemplet, det stora generalexemplet, som blivit givet åt vår tids människor. Vi vet och känner, att ockupationens tillstånd är en allmän realitet, som sträcker sina verkningar ut i de allra yttersta förgreningarna av vårt liv; och vi vet och känner, att det tillstånd, som inträder i och med ockupationens upphävande, är en motsatt realitet, vilkens verkningar likaledes sträcker sig ut i de yttersta förgreningarna av vårt liv. Vår tids människor behöver bara höra ordet ockupation, de behöver bara höra om ett av fientliga makter besatt land för att omedelbart förstå, att det är fråga om ett sorgligt, fruktansvärt tillstånd, och de behöver endast höra talas om befrielsen från detta tryck för att genast förnimma, vad ett sådant budskap betyder av fröjd och liv.

Men nu är det just fråga om detta samma i det budskap, som möter oss i Nya testamentet — blott i oändligt mycket större utsträckning och oändligt mycket djupare ingripande i vårt mänskliga liv. Vårt mänskliga liv är av naturen ett liv under främmande våldsmakter, under fientliga fördärvmakter. Här gäller i bokstavlig mening apostelns ord: »Den kamp vi hava att utkämpa är icke en kamp mot kött och blod, utan mot makter och väldigheter och världshärskare (ἀρχάς, ἐξουσίας, κοσμοκράτορας), som råda här i mörkret» (Efes. 6: 12). I en väldig syn sammanfattar Nya testamentet hela det naturliga människolivet, hela det från Gud bortvända människolivet under namnet »denna världen» (ὁ κόσμος οὗτος) eller »den gamla äonen», »denna tidsåldern» (ὁ αἰὼν οὗτος). Om »denna världen» gäller, att den ligger i det ondas våld (1 Joh. 5: 19), att den står under fördärvmakternas herravälde. Och fördärvmakterna — det är dessa makter, som aposteln Paulus i Romarbrevet betecknar med de fyra namnen: Guds vrede, Synden, Lagen och Döden.

I Rom. 1: 18 talar Paulus om *Guds vrede* och hur denna uppenbaras över all mänsklig gudlöshet. Bakom tillståndet i den gamla äonen ligger gudlösheten, det att människan vänt sig bort från Gud. När människan i själviskhet och självhärlighet icke vill stå under Guds herravälde, utan vägrar honom lydnad, så tror hon sig vara fri. Men detta är blott en tom inbillning. När hon i synd vänder sig bort från Gud, går hon visserligen dit hon själv vill gå, men är därför ingalunda fri, utan i dubbel mening bunden, bunden av Gud och bunden av synden. Hon är bunden av Gud, ty hur skulle en människa kunna frigöra sig från Gud? Hon går dit hon själv vill, men samtidigt går hon dit Gud sänder henne. Och det betyder, att hon blir bunden av synden. Ty Gud prisger henne åt synden, överantvarar henne i syndens våld, ställer henne under synden.

såsom hennes härskare. »Därför har Gud prisgivit dem» heter det tre gånger om i Rom. 1. Så mycket om Guds vrede.

Genom denna har mänskligheten alltså blivit ställd under *syndens* välde. När det talas om synd, tänker vi i allmänhet på vissa moraliska felsteg eller på ett förkastligt sinnelag, som tar sig uttryck i dessa förkastliga gärningar. I Skriften talas det på helt annat sätt om synden: visserligen är synden människans egen gärning och hennes förvända sinne, men den är på samma gång en makt, som håller henne fången och leder henne till fördärvet. Synden är en fördärvmakt, som utövar sitt tyranni icke blott över den enskilda människan, utan över hela människosläktet. När människan syndar, gör hon det gärna i medvetandet att hon är herre över sin gärning; en annan gång kan hon avgöra sig i motsatt riktning och göra det goda. Men detta med synden förbundna frihetsmedvetande är ingenting annat än en illusion. »Den som gör synden, han är syndens träl.» Det är inte människan som är herre över synden, utan det är synden som är herre över människan. Av naturen står vi alla under detta fruktansvärda herravälde. Vi lever i ett ockuperat land, och även om vi inbillar oss att vara fria, så är vi dock under främmande makt.

Guds vrede, Synden, Lagen, Döden — detta är de fruktansvärda makter som slagit människolivet under sig; detta är fördärvmakterna, som härskar i den gamla äonen. Hur dessa samverkar till att trälbinda oss beskriver Paulus i Rom. 5 och 1. Kor. 15. I Rom. 5: 12 heter det: »Liksom genom *en* människa synden kommit in i världen och genom synden döden; och så har döden kommit över alla människor . . .» Och i 1. Kor. 15: 56: »Dödens udd är synden, och syndens makt kommer av lagen.» Den egentlige härskaren i den gamla äonen är Döden. Därför kallas den ock »den siste fienden» (1. Kor. 15: 26). Men Döden har sin udd, sitt vapen, sitt *κέντρον*, varmed den driver mänskligheten såsom en hjord och håller den under sitt herravälde. Men det som ger synden dess makt, det som gör synden till ett så skarpt och effektivt vapen, är lagen (Rom. 5: 20). Så står hela vårt släkte under Dödens terror och skräckregemente. Det mänskliga livet bär upplösningen inom sig. Alla Adams barn är dödens barn.

Till oss, som lever i detta av synd, förbannelse, lag och död ockuperade land, kommer nu genom evangelium detta Guds budskap: den nya äonen har brutit in, er frihetstimma har slagit. Gud har genom Kristus berövat fördärvmakterna deras herravälde och givit vårt släkte en ny begynnelse. »När en stark man, fullt väpnad, bevakar sin gård, då äro hans ägodelar fredade. Men om någon som är starkare än han angriper honom och övervinner honom, så tager denne ifrån honom alla vapen, som han förtröstade på, och skiftar ut

bytet efter honom» (Luk. 11:21 f.). Det var bokstavligen detta som skedde genom Kristus. Han kom som den starkare, som övervann synden och döden och befriade deras byte. Nu är *han* »vår Herre», sedan han avsatt de gamla härskarna. Med hans död blev syndens och dödens makt bruten. Med hans uppståndelse tog den nya äonen, uppståndelseäonen, sin begynnelse. Genom Kristus har Gud givit vårt släkte en ny begynnelse. Han har insatt Kristus såsom *huvudet* för den nya mänskligheten. Kristi uppståndelse är vändpunkten i vårt släktes historia, den är segern, som för oss betyder seger och frihet. I Efes. 1:19 ff. talar aposteln om Guds väldigaste gärning i vår tillvaro, om »den väldiga styrkas kraft, varmed han har verkat i Kristus, i det han uppväckte honom från de döda och satte honom på sin högra sida i den himmelska världen, över alla andevärldens furstar och väldigheter och makter och herrar, ja över allt det som kan nämnas, icke allenast i denna äon, utan ock i den tillkommande. 'Allt detta lade han under hans fötter.' Och honom gav han åt församlingen till att vara ett huvud över allting — åt församlingen, ty den är hans kropp.» Vad som skedde med Kristus var icke något som blott angick honom individuellt, utan det gällde den nya mänsklighet, som har honom till huvud och som efter honom bär namnet »kristenheten på jorden». Han är förstlingen, och vad som skedde med honom gäller också var och en som tror på honom och som i tron är förbunden med honom.

Som budskapet om Guds väldiga gärning i Kristus till övervinnande av syndens och dödens makt och till upprättande av rättfärdighetens och livets herravälde går evangelium ut över världen, vädjande till vår tro. Ty att tro — det är att tillhöra Kristus och ha del i det liv, som brutit igenom i och med hans uppståndelse. Liksom det naturliga människolivet är ett liv »i Adam» — eller man kunde lika gärna säga en död »i Adam» — så är den nya äonens liv ett liv »i Kristus», det verkliga livet, uppståndelselivet. »Ty eftersom döden kom genom en människa, så kom också genom en människa de dödas uppståndelse. Och såsom 'i Adam' alla dö, så skola ock 'i Kristus' alla göras levande. Men var och en i sin ordning: Kristus såsom förstlingen, därefter, vid Kristi tillkommelse, de som höra honom till» (1. Kor. 15:21 ff.).

Detta är evangeliets budskap i kort sammanfattning: den förbannelse, som vilar över det mänskliga livet, har blivit borttagen genom Kristus. Den som tror på honom och genom tron tillhör honom, »har övergått från döden till livet» (Joh. 5:24). Genom Kristus har Gud »frälst oss från mörkrets välde och försatt oss i sin älskade Sons rike» (Kol. 1:13). Allt hänger på förbindelsen och enheten med Kristus. Det är *därför* som vi i tron är bundna vid honom, *därför* döpes vi i hans namn — för att vi skall bli införlivade med honom,

»sammanvuxna» med honom (σύνφυτοι) genom en lika död och en lika uppståndelse (Rom. 6: 5), *därför* ger han sig själv åt oss i nattvarden, för att vi skall bli en kropp med honom: »detta är min lekamen, som varder utgiven för eder».

Evangeliets innehåll koncentreras i detta ena, att »tiden var fullbordad», att Kristus-Messias är kommen, att den messianska tiden tagit sin begynnelse, att den nya äonen redan är en verklighet, även om den skall inträda uppenbart och i härlighet först vid Kristi återkomst. Med Kristus har nämligen det *nya* kommit. På Johannes Döparens fråga: »Är du den som skulle komma?» — ὁ ἐρχόμενος = Messias (Luk. 7: 20) — svarar Jesus genom att hänvisa till att den messianska tidens tecken redan var på färde (jfr Luk. 4: 18—21: »I dag är detta skriftens ord fullbordat inför edra öron»). Eftersom himmelriket är kommet genom honom, kan lärjungarna prisas saliga, »ty dem hör himmelriket till» (Matt. 5: 3, 10). De får vara med om uppfyllsens tid, som generationer och århundraden längtat efter: »Saliga äro de ögon som se det I sen. Ty jag säger eder: Många profeter och konungar ville se det som I sen, men fingo dock icke se det, och höra det som I hören, men fingo dock icke höra det» (Luk. 10: 23 f.). Salig är den som med Petrus kunde bekänna: »Du är Messias, den levande Gudens Son» (Matt. 16: 16 f.), och som kan hylla honom såsom Messias med acklamationen: »Välsignad vare 'han som kommer'» (ὁ ἐρχόμενος). Grunden till lärjungarnas salighet är, att de får vara med i det nya riket. Den minste i den nya äonen är större än den störste i den gamla (Matt. 11: 11; Luk. 7: 28). Lärjungaskaran är väl en »liten hjord», insprängd i den gamla äonen med dess kompakta motstånd, men den behöver icke frukta, ty — säger Jesus — »det har behagat eder Fader att giva eder riket» (Luk. 12: 32) — himmelriket är deras, och därmed är allting nytt. »Om någon är i Kristus, så är han en ny skapelse. Det gamla är förgånget; se, något nytt har kommit» (2 Kor. 5: 17). Genom Kristus har den nya skapelsen trätt fram, och den som är »i Kristus» har del i detta nya; han är själv en ny κτίσις.

II.

Var och en märker, att vi vid framställningen av det centralt kristna budskapet så nära som möjligt anslutit oss till Nya testamentet självt, men att vi därigenom har fått ställa just de sidor i den kristna tron i förgrunden, som verkar allra mest främmande för genomsnittsmänniskan av i dag. Det är lätt att ur Nya testamentet hämta fram enskilda satser, som utan svårighet går in i det nutida medvetandet. Om man isolerar dessa och avlägsnar allt det övriga,

som står i Nya testamentet, kan man helt visst få fram en »tidsenlig kristendom». Vår uppgift här var emellertid att helt verklighetstroget återge de avgörande dragen i det kristna budskapet i dess ursprungliga gestalt. Vi kan då inte undgå att se, att just denna evangeliets ursprungliga mening betyder en stor svårighet för den vanliga nutidsmänniskan. Vad evangelium talar om, förefaller henne vara något överkligt. Hon betraktar det som mytologiska föreställningar eller legendära utsmyckningar av en verklighet, som just genom dessa utsmyckningar blir ogripbar. Vad skall genomsnittsmänniskan av idag ta sig till med talet om de två åonerna? Vad skall hon ta sig till med ordet om Adam och Kristus, ordet om fördärvmakterna, om syndens och dödens herravälde över det naturliga människolivet och om rättfärdighetens och livets herravälde genom Kristus? Vilken användning har hon av Kristi kors och ställföreträdande lidande, av Kristi uppståndelse och härskarställning? Måste icke detta allt synas henne överkligt, blott ord som står kvar, sedan de bakomliggande föreställningarna försvunnit för den omytologiskt tänkande nutidsmänniskan?

Härmed framträder den under de senaste åren så mycket diskuterade frågan om »die Entmythologisierung des Neuen Testaments» i hela sin tyngd. Genom den föregående framställningen torde det vara klart, att det härvid icke är fråga om ett konstruerat, utan om ett äkta problem. Det kristna budskapet vill dock vara ett budskap även till vår tids människor. Men om det av dessa icke fattas som ett verkligt budskap, utan blott såsom uttryck för en förgången tids mytologiska föreställningsvärld, som nutiden icke kan göra något bruk av, så når budskapet icke fram, utan förfelar sin verkan.

Nu torde man icke kunna säga, att diskussionen om »avmytologiseringen» fört till något verkligt klargörande. Orsaken är, att man i alltför hög grad låtit binda sig av det genom utgångsläget givna alternativet, vilket emellertid vid närmare undersökning visar sig vara ett falskt alternativ. *Från ena sidan* har man rest kravet på en så grundlig avmytologisering som möjligt av Nya testamentets budskap. Därvid är man visserligen medveten om risken, att vid utsondrandet av mytologien också kerygmat självt kan bli utsondrat; men man menar sig kunna undgå denna risk genom »eine existentielle Interpretation der mythologischen Begrifflichkeit», varigenom ett kristet »Seinsverständnis» och »Selbstverständnis» uppkommer (R. Bultmann). *Från andra sidan* gör man gällande, att en sådan avmytologisering med nödvändighet leder till upplösning av budskapet. »Es ist die Frage, ob wir je dem Mythos entgegen können» (J. Schniewind). »Ist Mythologie nicht eine Form unseres Denkens, deren wir uns niemals entledigen können?» (H. Thielicke).

Alternativet är olyckligt och falskt. Det framkallar skenet, som om Nya testamentet skulle bygga på myter och att frågan för oss skulle vara, hur mycket av detta mytologiska vi skall vara tvungna eller böra bibehålla, eller om vi bör företaga en interpretation, som totalt avlägsnar det mytologiska draget. Det verkliga utgångsläget är ett annat. Nya testamentets budskap — och just såsom vi i det föregående skildrat det i dess mest tillspetsade form — har ingenting med mytologi att göra. Det är inte först vi och vår tid, som har upptäckt, att det består en motsats mellan *myt* och *sanning*, mellan *myt* och *verklighet*. Nya testamentet gör självt denna distinktion mellan sanningen, ἡ ἀλήθεια, som det förkunnar, och myterna, οἱ μύθοι, som det avvisar (2 Tim. 4: 4). Och i 2 Petr. 1: 16 ställes evangeliets verklighet mot de slugt uttänkta, bedrägliga myterna: »Det var icke några slugt uttänkta myter (σεσοφισμένοις μύθοις): vi följde, när vi kungjorde för eder vår Herres, Jesu Kristi, makt och tillkommelse, utan vi hava själva skådat hans härlighet.» För Nya testamentet är det av avgörande betydelse, att dess budskap är sanning och verklighet, och icke någon myt.

Om nu detta oaktat Nya testamentets budskap för nutida människor i stor utsträckning ter sig som något mytologiskt, så är orsaken den, att vi nalkas Nya testamentet med förutsättningar, som icke är dess egna och alltså missförstår budskapet. Om evangelium ter sig såsom något mytologiskt, så är detta ett bevis på att det blivit falskt förkunnat eller falskt förstått. Vi får icke låta oss nöja med en förkunnelse och utläggning av evangelium, som låter det framstå såsom — vad det icke är — en myt. Här måste ske en »avmytologisering» i stor stil. Det är R. Bultmanns förtjänst, att han sett detta problem och fört fram det med eftertryck. Men det är hans begränsning, att han sett det alltför mycket under upplysningstidens perspektiv, varigenom hela hans försök lätt väcker intryck av att tillhöra ett sedan länge förgånget tänkande. Avmytologiseringen får alltså icke ske på det sätt, som Bultmann tänker sig. Det är icke Nya testamentet, som skall avmytologiseras, utan vår moderna kristendomssyn, vilken gör att det kristna budskapet falskeligen ter sig mytologiskt. Det som sker, då man försöker att avmytologisera Nya testamentet, är i själva verket, att man omsätter evangeliets sanning och realitet i ett nutida mythos. I evangelium är det icke fråga om »Seinsverständnis» och »Selbstverständnis» och ett detta möjliggörande »Heilsgeschehen», utan det är fråga om en rent realistisk frälsning genom en Guds gärning i denna vår reala värld. Det som förhindrar oss från att uppfatta detta rent realistiskt och höra budskapet såsom budskapet om en realitet, vilken totalt förändrat vårt livs villkor, är vissa nutida tankevanor, som slagit så igenom, att de ter sig som självklara; man kunde med

skäl beteckna dem som nutidens mythos. Det finns något, som kan kallas »Mythos des 19. und 20. Jahrhunderts». Det verkliga »Mythus des 20. Jahrhunderts» har emellertid ingenting att göra med vad Alfred Rosenberg betecknade med detta namn. »Mythus des 20. Jahrhunderts» är det som synes självklart för vår tidsepok, de självklara förutsättningar, på vilka detta skede lever. I och för sig är dessa förutsättningar icke sakligt nödvändiga. Deras nödvändighet ligger i deras psykologiska nödgande och därav betingade relativa ofrånkomlighet. Varje tid kan blott se med sina ögon; den har inga andra att se med. Den vet icke själv om, vilka dess självklara förutsättningar är. Visste den det, skulle de icke längre vara självklara. Men dessa självklara förutsättningar, detta för tidsskedet karakteristiska mythos är det, som begränsar synvidden och gör att mycket i evangeliet blir oförståeligt för oss. Vad som behövde ske är icke, att evangeliet genom interpretation flyttas in i vårt mythos — det vore ju att göra begränsning till den måttstock, varmed evangeliet skall mätas. Helt ofrånkomligt sker en sådan evangeliets anpassning till den närvarande allmänna uppfattningen; men vi får aldrig glömma, att detta just betyder *begränsningen* i vårt förstående av evangelium. Framtida generationer kommer att förvåna sig över, på vilken mager andlig kost vi kunnat leva — liksom vi förvånar oss över upplysningstidens andliga torka, sedan väl dess självklara förutsättningar upphört att vara självklara för oss. De kommer att förvåna sig över, hur vi samtidigt med vårt behärskande av naturen låtit oss så trälbindas av den. De kommer att förvåna sig över primitiviteten hos våra kategorier, vilken tillät oss att subsumera evangeliets verklighet och myten under ett och samma begrepp. Den avmytologisering som behövde ske skulle i stället bestå i avlägsnandet av de tvivelaktiga förutsättningarna eller — låt oss säga det rent ut — de mytologiska elementen i den närvarande genomsnittsuppfattningen, som kommer evangeliets realitet att, tvärt emot dess uppenbara mening — te sig mytologiska.

En dylik avmytologisering av vårt nutida tänkande för att nå fram till evangeliets verklighet är emellertid en sak av allra största svårighet — just därför att vi alla helt omedvetet och ovillkorligt är bundna vid vår tids självklara förutsättningar. Därför kommer det alltid att finnas skrankor för vårt förstående av evangelium. Vi får bara icke göra dessa skrankor till hermeneutisk princip. I viss utsträckning är det dock möjligt att frigöra sig från tidens fördomar. Vi lever för närvarande i en andlig uppbrottstid, då många ting, som helt nyligen syntes självklara, har förlorat sin självklarhet.

För att blott anföra ett enda exempel kan vi stanna vid *individualismen*. Länge härskade den individualistiska människouppfattningen som absolut själv-

klar förutsättning; men den är det icke längre. I vårt närvarande sammanhang kan vi bortse från hållbarheten resp. ohållbarheten av de kollektivistiska eller mera organiska uppfattningar, som man sökt sätta i dess ställe. Huvudsaken är, att individualismen i människouppfattningen icke längre sitter i orubbat bo, icke längre gäller med det självklaras rätt.

När en representant för den individualistiska myten möter Paulus' ord om Adam och Kristus (Rom. 5), så måste han från sin utgångspunkt konsekvent fråga: Vad är detta för spekulationer? Vad är detta för underliga myter? Att en individ vid släktets begynnelse kunde handla med konsekvenser för alla andra individer! Eller att en annan individ vid släktets mitt kunde handla med motsatta konsekvenser för dem som tror på honom! I överensstämmelse härmed har man ju ofta i teologien talat om apostelns Adam-Kristus-spekulationer. Det vore alldeles riktigt resonerat — om individualismens förutsättning vore riktig och ofrånkomlig. Men nu är det just detta som är ställt under debatt. Vår generation har fått uppleva det ödesförbundna i mänsklighetens liv. Den kan icke längre behålla illusionen av den självhärliga, uteslutande på sig själv ställda individen. Den har fått uppleva »ockupationens» verklighet. Den har fått se, hur det finns objektiva tillstånd, utanför oss belägna makter, som sträcker sina verkningar ut i de yttersta förgreningarna av vårt liv och bestämmer det.

När man har sett detta, då har man kommit bort från individualismens mythos — och kommit i omedelbar närhet till Nya testamentets realiteter.

När individualisten möter talet om synden, så kan han däri enligt sina förutsättningar endast se ett individens suveräna ställningstagande, men däremot icke synden som en makt, som härskar över sina offer. När han möter talet om döden, ser han däri den konkreta tilldragelse, som sätter en gräns för det individuella livet; vad han däremot icke ser är, hur dödsödet vilar över hela det mänskliga livet och sätter sin prägel på detta, och icke blott på dess sista ögonblick.

Det är enkla realiteter i det mänskliga livet, som evangeliets budskap talar om. Det är ting, om vilka man måste säga: det *är* så. Den som icke tror på Gud må kalla dem med andra namn och giva dem en annan tolkning. Men realiteterna äro där, eftersom människolivet är sådant som det är. Ett ensidigt nutidsmythos har stannat vid människolivets yta. Nya testamentet vet också om dess djupdimension och dess realiteter. Först då har förkunnelsen fyllt sin uppgift, när den trängt igenom till dessa realiteter. Det är att överskatta nutidsmänniskans oförmåga att se andliga realiteter, om man menar, att hon icke skulle kunna förstå annat än ett efter hennes eget mythos omformat evangelium.

Om icke alla tecken bedrar, så har vi redan passerat bottenläget i fråga om andlig förståelse. Mycket tyder på att vi går mot en tid, som skall ha lättare att nå kontakt med evangeliet än vad den närmast föregående tiden har haft — icke i form av en kyrklig väckelse, utan mera i allmän öppenhet för evangeliets budskap. Kanske märker man än så länge minst av detta i vårt land, där man snarast får tala om en viss andlig eftersläpning — helt naturligt, eftersom vi till stor del fått leva vid sidan av det stora historiska skeende, som skakat vår värld. Allra minst finns det anledning att anpassa evangeliet till åskådningar, som i går föreföll självklara, men i dag har förlorat denna självklarhet. Om förkunnelsen blott klart visar på de realiteter, om vilka evangelium handlar, så skall det också för vår tid visa sig som Guds kraft till frälsning. Den värld, i vilken vi lever, är syndens och dödens värld. Men det är också den värld, till vilken Gud sänt honom, som »har gjort dödens makt om intet och fört liv och oförgänglighet fram i ljuset genom evangelium», och till dettas förkunnare har vi blivit satta (2 Tim. 1: 10 f.).

PROSTEN HANS FREDRIK CEDERGREN OCH MISSIONEN

AV TEOL. DOKTOR ALLAN ARVASTSON, ESLOV

Tillkomsten av Missionssällskapet i Lund år 1845 ger ett mycket påtagligt intryck av, att olika och varandra motsatta krafter och impulser voro verksamma. Att den krets, som kallats »rörelsepartiet», och som hade J. H. Thomander och P. Wieselgren som ledande män, spelat en avgörande roll, drivit på missionsintresset och med sin verksamhet inspirerat fram det nya sällskapet, ligger i öppen dag. Vidare är det otvivelaktigt, att P. Fjellstedts återkomst till fäderneslandet år 1843 och hans verksamhet i hemlandet för missionens sak gjort denna aktuell och på många håll, även i Lunds stift, åstadkommit en mäktig hänförelse för missionen.

Så mycket gåtfullare ter det sig då mot denna bakgrund, att prosten Hans Fredrik Cedergrens namn dyker upp, till synes både oväntat och omotiverat, i samband med förberedelserna för sällskapets bildande, för att sedan lika gåtfullt försvinna igen. Prosten Hans Fredrik Cedergren, kyrkoherde i S:t Peters Klosters och Nöbbelövs församlingar från år 1836 och till sin död, år 1863, var den ledande bland schartaulärjungarna i stiftet. Någon större motsättning inom prästerskapet i Lunds stift vid denna tid kan näppeligen framvisas än den, som rådde mellan Cedergren och sådana prominenta gestalter inom rörelsepartiet som Thomander, Wieselgren och P. G. Ahnfelt. Wieselgren präglade begreppet »cedergrenianism» i motsättning till »schartauanism» för att markera Cedergrens avstånd från vad han kallade »den äkta schartuanismen». Han karakteriserade rent av Cedergrens inställning så reaktionär i förhållande till Schartau, att han kallade den »en parodi på den äkta schartuanismen».¹ Det är då så mycket märkligare, att Cedergrens namn, låt vara i förbigående, nämnes i samband med förarbetena för att realisera en av rörelsepartiets älsklingstankar, åstadkommande av ett missionssällskap i Lund. Denna Cedergrens insats för missionssällskapet har tolkats som ett positivt belägg för,

¹ Enl. Ternströms uppgift i brev till Wieselgren år 1846. Se Newman, Gemenskaps- och frihetssträvanden i svenskt fromhetsliv 1809—1855, sid. 29, not 31.

att han i själva verket hade en missionsvänlig inställning, och att han i detta fall betydligt skilde sig från samtida schartaulärjungar i Göteborgs stift. Att en av Henric Schartau influerad läroåskådning lät sig väl förenas med ett aktivt missionsnit blev ju på ett övertygande sätt visat av Jakob Berndt Kallenberg i Tygelsjö, en av missionssällskapets stiftare och mest verksamma vänner. Men om man däremot utgår från, att Cedergren motvilligt och utan positivt intresse fick att göra med missionssaken, så är problemet, varför han överhuvud lät engagera sig för denna.² Cedergrens oomstridda kyrkliga ledarställning ger åt denna fråga en icke så ringa betydelse.

Samtida handlingar, i första hand några i Lunds universitetsbibliotek förvarade brev från Cedergren till Johan Henric Holmqvist, som under åren 1837—1847 var pastorsadjunkt i Göteborgs Kristine församling och från år 1853 kyrkoherde i Kville, ge en ganska klar bild av det riktiga sammanhanget. Ett sådant närmare studium av Cedergrens förhållande till Missionssällskapet i Lund ger även en ny och fullständigare belysning åt vissa punkter i sällskapets förhistoria.

Den omedelbara utgångspunkten för missionssällskapets bildande var, såsom bekant från många skildringar, Fjellstedts besök i Lund och hans missionspredikan i domkyrkan den 19 maj 1844. Besöket hade förberetts av Wieselgren, bland annat genom en insändare i Lunds Weckoblad den 9 maj. Fjellstedt hade under denna predikoresa i Skåne även besökt Wieselgren och hållit missionstal i hans pastorat. Han kom till Lund närmast från Allerum, där han hos den missionsvänlige kyrkoherden Sven Claesson Arrhén hade ett pålitligt stöd i verksamheten för missionen. I Lund väckte Fjellstedt livligt intresse för sina strävanden, och den krets, som enligt referatet i Lunds Weckoblad var samlad kring honom efter missionsbönen i domkyrkan, hade icke svårt att komma överens om att söka åstadkomma ett missionssällskap. Även biskop Faxe ansågs vara med om förslaget. Förgrundsgestalterna i dessa strävanden voro emellertid Thomander och Wieselgren. Det låg något symtomatiskt däri, att dessa båda utförde altartjänsten vid Fjellstedts missionsgudstjänst i domkyrkan. Denna var f. ö. den första gudstjänsten av detta slag i Lund.

Att med ledning av brevväxling spåra Wieselgrens stora intresse och initiativriktedom bakom händelseförloppet vid och närmast före missionssällskapets till-

² Jfr Anshelm, Peter Fjellstedt, 2, sid. 125; Lindeberg, Ett sekel i missionens tjänst, sid. 20, 36; Nelson, Den västsvenska kristendomstypen, 2, sid. 234, not 9. Om motiven för bildandet av Missionssällskapet i Lund, jfr även Rundblom, Svenska förbindelser med Leipzigmisionen åren 1853—1876, sid. 40; Sundkler, Svenska Missionssällskapet 1835—1876, sid. 177 ff.

komst är icke svårt. Emellertid var i själva verket Thomanders insats ännu mera konkret och påtaglig. Enligt Cedergrens uppgift hade han nämligen uppgjort förslag till stadgar för det tillämnade sällskapet.³ Detta sitt förslag inlämnade han till biskop Faxe, innan han på sommaren samma år, 1844, reste till riksdagen i Stockholm. Biskop Faxe hade blivit befriad från att delta i denna.

Faxe hade sålunda ett avgörande i sin hand, och detta torde ha förefallit honom ganska besvärligt. Å ena sidan var han nämligen lika litet intresserad av något missionssällskap som av någon annan motsvarande kyrklig sällskapsform. Sådana den nya tidens påfund förstod han helt enkelt inte. Hans ståndpunkt var på detta som på andra områden bestämd av en föregående epok och hörde det förra århundradet till. Han kunde icke tändas av samma nitälskans glöd för missionen som Fjellstedt och dennes vänner. Å andra sidan såg han klart, att det här gällde en fråga, som i så måtto redan var avgjord, att ett missionssällskap under alla förhållanden skulle komma till stånd i Lund. Om han lämnade saken ifrån sig, vilket många missionsvänner utan tvivel helst hade sett, och sålunda inskränkte sig till att skänka stadgeförslaget sitt biskopliga gillande, skulle följden för framtiden bli den, att rörelsepartiet skulle kunna dana sällskapet efter sina linjer och få en bas för sina strävanden med åtföljande ökat inflytande i stiftet. Framför allt skulle i så fall Thomanders inflytande bli mera markerat. Wieselgren lämnar i detta fall en intressant upplysning beträffande Faxes inställning till en angränsande fråga, som diskuterades redan före missionssällskapets tillkomst, nämligen frågan om inrättandet av ett missionsinstitut för utbildning av missionärer. I de stadgar, som antogs vid missionssällskapets grundande, nämndes som sällskapets allra första uppgift »att, så vitt möjligt är, stifta ett svenskt missionsinstitut». Wieselgren berättar, att biskopen till en början bestämt motsatt sig detta projekt, ända tills han fått veta, att de missionsintresserade prästerna i själva verket önskade sig ett sådant motstånd för att få anledning att realisera sina önsknings på annat sätt, nämligen att bilda ett missionssällskap biskopen förutan, med ärkebiskop af Wingård som ordförande och Thomander som vice ordförande. En sådan utveckling ville Faxe till varje pris undvika. Någon inblandning från ärkebiskopens sida i Lunds stifts angelägenheter ville han icke veta av, och Thomanders inflytande ville han i görligaste mån begränsa. Alltså gick han med på planen att inrätta ett missionsinstitut.⁴ Denna episod i samband med missionssällskapets grundande ger sin belysning åt Faxes hållning på sommaren

³ Cedergren till Holmqvist 9/2 1846.

⁴ Anteckning av Wieselgren å brev från Faxe till honom 4/4 1854. Göteborgs stadsbibliotek.

1844. I den situation, som han här blivit försatt i, fann han nu den bästa lösningen vara att låta prostens Hans Fredrik Cedergren få hand om de åtgärder, som måste föregå missionssällskapets grundande. Själv skulle biskopen stå som initiativtagaren, men utåt skulle Cedergren stå som det blivande sällskapets representant genom att svara för yttre arrangemang: anteckning av medlemmar och bidrag. På så sätt skulle Faxen vinna just, vad han ville. Det nya sällskapet skulle alltifrån första början så mycket som möjligt skilja sig från rörelsepartiet och dess kyrkligt-sociala strävanden, och företrädarna för denna riktning, framför allt Thomander, skulle se sitt inflytande i sällskapet reducerat.

Biskopen tillkallade därför Cedergren och tillsammans med honom dåvarande akademiadjunkten Ebbe Gustaf Bring. Den 19 juli 1844, alltså efter Thomanders avresa till Stockholm, sammanträdde dessa hos biskopen för att gemensamt organisera förberedelsearbetet till missionssällskapets stiftande. Om detta förberedande sammanträde föreligger en skildring av Cedergren i ett brev till Holmqvist.⁵ I den interimskommitté, som bildades, utsåg biskopen sig själv till ordförande, Bring till sekreterare och Cedergren till skattmästare. Det bestämdes, att en inbjudan skulle utgå till medlemskap av ett missionssällskap för Lunds stift. Till denna inbjudan skulle fogas en uppmaning angående ekonomiskt understöd. Därefter uppläste biskopen det förslag till stadgar för missionssällskapet, som Thomander inlämnat. För förståelsen av missionssällskapets uppkomsthistoria har det sin betydelse, att ett sådant förslag fanns redan nu, och att Thomander var dess upphovsman. Sammanträdet hos biskop Faxen saknade tydligen icke en viss liten dramatisk tillspetsning. Ty då biskopen vid läsningen kommit till en punkt, som handlade om, att regelbundna missionsböner borde hållas, protesterade Cedergren. Vad han i detta sammanhang enligt egen uppgift yttrade må här anföras:

»I ett sällskap, som har ett sådant stadgande, deltagar jag aldrig. Aldrig bevisar jag den gudstjänsten, än mindre förrättar den. All ensidig gudstjänst är en skev, en falsk gudstjänst, just därför att den är ensidig. Uppenbart är, att missionsbönen är en penningenot, eftersom därvid skall upptagas kollekt. För övrigt skall därvid meddelas underrättelser om missionssakens framgång. Dessa underrättelser hämtas från missionstidningars berättelser. Men missionstidningar äro icke mer tillförlitliga än nykterhets- eller politiska tidningar. Berättelserna äro uppenbarligen utstyrda, så att det överstiger människoförmåga att utleta enkla, nakna sanningen. Och sådana underrättelser skola meddelas från det rum, från vilket aldrig bör höras annat än den tillförlitligaste sanning».

⁵ Cedergren till Holmqvist 9/2 1846.

Varken Faxe eller Bring tycks ha invänt något mot denna Cedergrens förklaring, men den senare gav honom »stora ögon», liksom ville han motsäga påståendet om penningnoten och de falska underrättelserna. Allt enligt Cedergrens egen skildring.

Omedelbart efter detta sammanträde skrev Bring ett brev till Wieselgren och skildrade, vad som förekommit. Han uttalade sin tillfredsställelse med att saken »långt om länge» kommit så långt. Vidare förklarade han sig ha förstått, att meningarna om de i stadgeförslaget nämnda månatliga missionsbönerna nog skulle bli mycket delade. Han berättade dock icke, att det var Cedergren, som närmast representerat denna opposition. Själv sade sig Bring icke kunna vara med om motståndet mot denna gudstjänstform.⁶

Samtidigt hade Bring även författat ett upprop angående bildandet av ett missionssällskap. Uppropet undertecknades av biskop Faxe och infördes i det närmast utkommande numret av Lunds Weckoblad, den 24 juli. De för ett missionssällskap intresserade hänvisades här till Cedergren. Det konstituerande sammanträdet väntades bli hållet framemot hösten 1844. Bring uppgav i det nyssnämnda brevet till Wieselgren, att det troligen icke skulle bli något sammanträde på en månad eller mera. Då tillslutningen med anledning av annonsen emellertid blev synnerligen ringa, lät Faxe i september månad införa den än en gång i samma tidning jämte en anmaning till stiftets övriga tidningar att införa samma meddelande.⁷ Någon stor framgång för missions-saken följde emellertid icke. Det stora intresse, varom tillslutningen vid Fjellstedts missionspredikan i maj syntes varsla, och som Fjellstedt själv ansåg sig ha iakttagit, återspeglades i ingen mån på Cedergrens anteckningslista. I november 1844 upptog denna omkring 30 namn.⁸ I själva verket var Cedergrens eget namn en återhållande faktor för de aktivt intresserade missionsvännerna. Wieselgren, vars förhållande till Cedergren icke var präglat av någon hjärtlighet, ville hos biskop Faxe få visshet om, att det blivande sällskapet skulle inrättas efter Fjellstedts idéer, och biskopen lugnade honom med, att så skulle ske.⁹ Om möjligt ännu mera betänksam beträffande Faxes och Cedergrens åtgöranden i fråga om missionssällskapet var dock P. G. Ahnfelt. Med den nämnda förberedande kommittén i tankarna undrade han i ett brev till Wieselgren på våren 1845,

⁶ Bring till Wieselgren 19/7 1844. Göteborgs stadsbibliotek.

⁷ Lunds Weckoblad 18/9 1844. Se även ex. Malmö Nya Allehanda 28/9 1844 och Skånska Correspondenten samma dag, Lunds Domkapitels cirkulär nr 418 (14/9 1844) samt Faxes brev till Wieselgren 20/9 1844, Göteborgs stadsbibliotek.

⁸ Ahnfelts uppgift till Wieselgren. Se Lindeberg, Ett sekel i missionens tjänst, sid. 20.

⁹ Faxe till Wieselgren 10/8 1844. Göteborgs stadsbibliotek.

»vad våra interimsgubbar hittar på för att ännu längre fördröja och förmodligen alldeles förkväva våra missionsfunderingar».¹⁰

Cedergren mottog emellertid anmälningar till det blivande missionssällskapet utan att dock själv ha något egentligt intresse för saken, men däremot, som han skrev till J. H. Holmqvist, »många betänkligheter». Dessa betänkligheter togo till sist överhanden, och då omsider dagen var fastställd för sällskapets konstituering, erhöll han av domkapitlet den 18 juni på egen begäran tjänstledighet för en månad från och med den 25 i samma månad »för resa utom stiftet». Han överlämnade nu till Bring uppdraget att anteckna medlemmar och ta emot bidrag. Så kom det sig, att Cedergren icke var med, då Missionssällskapet i Lund bildades den 2 juli 1845. Han fanns överhuvud icke i Lund vid detta tillfälle utan anlände just den dagen till Stockholm.¹¹ Han hade så uppnått, vad han ville, nämligen att på lämpligaste sätt draga sig undan fortsatt samarbete med missionssällskapet. Med hänsyn till bland annat det uppdrag som skattmästare i interimskommittén, vilket biskop Faxe mot hans önskan hade pålagt honom, var han mindre benägen att vid sällskapets tillkomst deklarerera sitt öppna motstånd. Den episod, som gjort honom till medverkande vid missionssällskapets tillkomst, var slut.

Under den närmaste tiden härefter höll sig Cedergren avvaktande. Han förvånades över, att ingen sade något till honom rörande hans handlingssätt. Han visste vidare, att hans motstånd mot den punkt i Thomanders förslag till stadgar, som behandlade missionsböner, hade kommit till Thomanders öron. Denne överraskade ytterligare Cedergren genom att ingenting säga till honom härom. På våren 1846 förklarade Cedergren för Holmqvist, att han för egen del väntade sig öppen strid i missionsfrågan på så sätt, att Fjellstedt skulle vända sig till honom med anhållan att få hålla missionspredikan och ta upp offer i hans kyrkor. Cedergren var fast besluten att icke tillåta detta.¹²

Cedergrens hållning till missionsfrågan fick sin särskilda betydelse genom det inflytande och den auktoritet, som han hade i västsvenskt kyrkoliv. Av särskilt intresse är härvidlag hans förhållande till en av dessa schartaularjungar i Göteborgs stift, nämligen den nyssnämnde Johan Henric Holmqvist. Missionsintresset i Göteborg hade en samlingspunkt i det år 1836 grundade Göteborgs stifts missionssällskap. De två på varandra följande biskoparna C. F. af Wingård, missionssällskapets grundare och förste ordförande, och A. Bruhn voro båda aktivt intresserade missionsvänner. Regelbundna missionsböner hade hållits

¹⁰ Lindeberg, anf. arb., sid. 20.

¹¹ Cedergren till Holmqvist $\frac{9}{2}$ 1846. Lunds domkapitels prot. 18/6 1845.

¹² Cedergren till Holmqvist $\frac{9}{2}$ och $\frac{1}{5}$ 1846.

i domkyrkan eller i Kristine kyrka alltsedan sällskapet tillkomst.¹³ Biskop Bruhn hade å en bland prästerna i Göteborg cirkulerande lista låtit de präster anteckna sina namn, som voro villiga att hålla missionsbön, samt vilken missionsbön som vederbörande i så fall åtog sig att svara för. Holmqvist hade emellertid dragit sig undan. Vid varje tillfälle, då han anmodats, hade han svarat, att ämbetsgöromål hindrade honom. Biskop Bruhn infortrade nu av honom i februari 1846 en skriftlig förklaring rörande orsaken till, att han icke ville hålla missionsbön. Biskopen fann Holmqwists förklaring angående hindrande ämbetsgöromål vara så mycket mera anmärkningsvärd, som han själv åtagit sig att svara för missionsböernas förrättande, om någon präst, som lovat sin medverkan, sedan blivit förhindrad. Något skäl för Holmqvist att på grund av hindrande ämbetsgöromål icke teckna sitt namn fanns icke, menade han. Han ville därför veta, varför Holmqvist icke velat medverka.¹⁴

Holmqvist skrev med anledning härav omedelbart till Cedergren och bad om hans uttalande angående ett förslag till svar, som han tänkte lämna. Cedergren svarade lika omgående. Han förklarade det vara omöjligt att ge Holmqvist ett direkt råd, förrän han fått veta, hur frågan lydde, som biskop Bruhn riktat till honom. Han ansåg det emellertid tillräckligt att hänvisa till bristande tid och tillfälle att göra sig hemmastadd i missionsfrågan. Ville man, menade Cedergren, låta sig nöja med sådana lösa ursäkter, så vore »ingen nöd». Det var i detta sammanhang, som Cedergren sedan kom in på frågan om missionsällskapet i Lund och berättade om sin egen roll här, i enlighet med vad som nyss skildrats. Holmqvist följde Cedergrens råd och talade i sin svarskrivelse till biskop Bruhn om hindrande ämbetsgöromål och om bristande tillfälle att närmare studera missionsfrågan. En viss mångordighet utmärkte Holmqwists svar, och Cedergrens tal om »lösa ursäkter» var kanske icke alldeles obefogat. Svarsskrivelsen saknade dock icke sin udd. Motiven för sin uraktlåtenhet att hålla missionsbön angav Holmqvist så:

»Ifrån att å missionsbönelistor teckna mitt namn har jag funnit mig förhindrad av mina ämbetsgöromål, vilka, fortfarande hela året om ungefär lika, äro Stiftets högste styresman väl bekanta, utan att desamma behöva av mig här specificeras. Vad angår min åsikt utav missionsväsendet, dristar jag uti Herr Doktors och Biskopens sköte nedlägga såsom ett förtroende det uppriktiga vidgåendet, att jag, i anseende till det ovan mig i egenskap av svensk-

¹³ Sundkler, Svenska Missionssällskapet 1835—1876, sid. 118. Bengtson, En kyrklig missionsrörelse i Göteborg från 1830-talet, sid. 11.

¹⁴ Bruhn till Holmqvist 5/2 1846. Brevet finns bland breven till Holmqvist i Lunds universitetsbibliotek.

luthersk präst ålegat, och, varom det måste tillåtas mig att använda Herr Doktors och Biskopens uttryck, att det ligger prästerskapet så nära samt att hjärta och samvete därtill uppmana, varit urständsat att om missionsväsendet taga närmare kännedom, varföre jag på detta fält är alldeles en främling.

Jämte det jag tager mig friheten försäkra Herr Doktorn och Biskopen, det jag, så snart någon förändring i det sistnämnda avseendet inträffar, skall hava äran personligen därom underrätta, återstår för mig att förklara den djupa vördnad, varmed jag har äran framleva» etc.

En avskrift av detta svar skickade Holmqvist sedan till Cedergren tillsammans med biskop Bruhns skrivelse. Cedergren å sin sida var mycket intresserad av, hur frågan skulle avlöpa för Holmqwists del. Efter ett par månader skrev han till denne och undrade, om man ytterligare hade ansatt honom med krav på att hålla missionsbön. Samtidigt uppmanade han Holmqvist att iakttaga försiktighet och icke utan att vara därtill nödsakad uttala sig om missionen.¹⁵

Detta var endast förspelet till den bekanta striden kring missionsfrågan vid prästmötet i Göteborg i september samma år, 1846. Dessa förhandlingar, som rörde skarpa meningsskiljaktigheter, ha skildrats i flera framställningar.¹⁶ I en inlaga till prästmötet hade f. d. missionären, kyrkoherden Cornelius Rahmn i Kalv av Göteborgs stift, uppträtt som energisk förespråkare för en mera intensifierad verksamhet för missionen och föreslagit åtgärder för ingjutande av nytt liv i det egna stiftets missionssällskap. Biskop Bruhn underströk med några ord Rahmns synpunkter och framhöll det önskvärda i, att det nygrundade missionsinstitutet i Lund kunde få bidrag även från Göteborgs stift, och att stiftets eget missionssällskap måtte kunna upptaga självständig verksamhet såväl i hednaländer som bland lapparna. Bland dem, som yttrade sig i den följande diskussionen, voro dåvarande kyrkoherden i Uddevalla Gustaf Daniel Björck samt J. H. Holmqvist. Den förre ville, att missionen skulle vara en hela kyrkans sak och ställas under den gemensamma kyrkostyrelsen, i stället för att som nu bedrivs av enskilda sällskap. Holmqvist förklarade sig »i allo» in-

¹⁵ Cedergren till Holmqvist $\frac{1}{5}$ 1846. Samtidigt med detta brev sände Cedergren tillbaka Bruhns skrivelse och Holmqwists svar. Han uppmanade Holmqvist: »Låt icke locka ord av dig! Utan tig med vad du tänker, tills du blir tvungen att tala! Då tala som en man, med saktmodighet och bestämdhet!»

¹⁶ Handlingar ang. prestmötet i Göteborg år 1846, sid. 87 ff. Se även bl. a. Anshelm, Peter Fjellstedt, 2, sid. 246 ff., Lindeberg, Ett sekel i missionens tjänst, sid. 32 ff., Nelson, Den västsvenska kristendomstypen, 2, sid. 49 ff., Dens., Holmqvist och Björck (Julhälsningar till församlingarna från präster i Göteborgs stift 1930, sid. 96 ff.), Sundkler, Svenska Missionssällskapet 1835—1876, sid. 192 ff. Jfr referatet i Nordisk Kyrkotidning 1846, sid. 268 ff., med ett fritt återgivande av bl. a. Holmqwists uttalande!

stämma i Björcks yttrande. Därjämte ville han för egen del tillägga följande synpunkter:

»Missionsverksamheten, rätt förstådd och i rätt anda bedriven, är lika gammal som kristendomen själv. Det är således alldeles icke emot saken i sig själv, jag hyser några betänkligheter, ty det måste för var och en, som på allvar vill befrämja Kristi rike, vara en viktig angelägenhet, att även hedningar omvändas till tron på Guds Son. Däremot förekommer mig sättet, på vilket detta sker, eller genom missionsällskaper, ganska betänkligt. Uti ett sällskap för detta ändamål, som bland sina stadgar har även den, att första måndagen i varje månad skall förrättas så kallad missionsbön, för att därvid insamla penningar, deltagar jag icke, och det ur följande skäl: Då ändamålet med den så kallade missionsbönen är att få penningsammanskott, är denna bön en skev och ensidig gudstjänst samt således falsk, alldenstund varje gudstjänst just genom sin skevhet eller ensidighet är falsk. Dessutom skola, vid så kallat missionstillfälle, från predikstolen uppläsa berättelser om missionsakens framgång, vilka berättelser hämtas från missionstidningar. Men missionstidningar äro icke mer tillförlitliga än nykterhets- eller politiska tidningar, varföre dels osannfärdiga och dels osannolika berättelser komma att meddelas från det rum, från vilket aldrig bör höras annat än den tillförlitligaste sanning.»

Detta uttalande av Holmqvist har sin tydliga och odiskutabla bakgrund i den nyssnämnda kontroversen mellan honom och biskop Bruhn angående missionsbönerna. Av ännu större intresse är det emellertid att se, huru Holmqvist vid sitt avvisande av missionsböner direkt citerade Cedergrens uttalande till honom i samma sak. Det fogade sig sålunda så egendomligt, att samme man, som betrotts med sysslan som skattmästare vid förberedelsearbetet till bildandet av Missionssällskapet i Lund, och som av denna orsak har ansetts ha en mera positiv inställning till missionsfrågan än schartauanska ämbetsbröder i Göteborgs stift, i själva verket på en icke oväsentlig punkt ordagrant dikterade motståndet vid prästmötet i Göteborg 1846.¹⁷

Cedergrens liksom Holmqwists motstånd hade sålunda i första hand gällt missionsböner. På denna punkt var deras inställning klar och deciderad alltifrån början, och den förblev oförändrad genom åren. Tillkomsten av Missionssällskapet i Lund hade emellertid givit Cedergren anledning att närmare syssla

¹⁷ Holmqwists motstånd mot biskop Bruhn i fråga om missionsbönerna och hans skriftliga, avvisande svar till biskopen utgör även i sin mån en bakgrund till de stridigheter, vari Holmqvist invecklades i början av år 1847 och särskilt till den klart ogillande hållning, som biskopen i detta fall intog till honom. Jfr Nelson, Den västsvenska kristendomstypen, 2, sid. 58 ff., 69.

med själva missionsfrågan som sådan. Den hade blivit synnerligen aktuell för honom. En huvudkälla för kännedom om vad Cedergren verkligen menade om missionsarbetets berättigande har man just i de nämnda breven till Holmqvist. Här möter man klara och autentiska uttalanden av Cedergren. Detta är desto värdefullare, som han icke gärna uttalade sig offentligt i denna angelägenhet. Även samtiden tycks på grund av denna hans förtegenhet icke alltid ha haft en klar uppfattning av, vad Cedergren innerst inne ansåg om arbetet för missionen. Hans uppmaning till Holmqvist i det nyss citerade brevet av den $\frac{1}{5}$ 1846 att hålla inne med, vad han hade för åsikt om detta och icke i oträngt mål uttala sig därom, är belysande för Cedergren. Han praktiserade själv detta råd, och det i så hög grad, att han en gång trodde sig ha förnummit, att Lunds stifts prästerskap ansåg honom såsom en, som beträffande missionsfrågan icke visste, vad han ville, och icke var säker på sin sak.¹⁸ I själva verket följde Cedergren här som annars strikt och konsekvent sin lärofader Henric Schartaus råd att »icke låta förleda sig varken av andras mångtalighet eller av eget falskt nit att söka påtruga andra den övertygelse, han själv har» och att icke i onödan väcka strid.¹⁹ Medan Cedergren i efterlämnade predikoutkast endast mycket allmänt talar om, att en kristen människa »kan och bör medverka, det även andra, till deras salighet, komma till samma kännedom»,²⁰ så innehålla dessa brev direkta uttalanden om mission och missionssällskap. I det långa brev, som Cedergren sände Holmqvist den $\frac{19}{11}$ 1847, och som huvudsakligen behandlar missionsfrågan, har han sin inställning till denna i stort sett färdig.²¹ Brevet föranleddes av, att Björck skrivit till Holmqvist i denna angelägenhet, och att den sistnämnde i sin tur sänt brevet till Cedergren för att få veta hans mening. Denna brevväxling ägde sålunda rum omedelbart innan en annan västsvensk präst, nämligen prosten Justus Osterman i Romeled, i prästeståndet vid 1847—1848 års riksdag motionerade om två årliga kollektorer över hela riket till missionsverkets befrämjande. Med denna motion visade Osterman sin anslutning till Björcks mening om missionen som en hela svenska kyrkans gemensamma angelägenhet.²²

De av Cedergren i nyssnämnda brev framställda invändningarna mot missionsverksamheten voro många. Någon avgörande skillnad var det icke för

¹⁸ Cedergren till Holmqvist $\frac{31}{10}$ 1861.

¹⁹ Schartau, Predikningar, 1, Sthlm 1830, sid. 364 (i en predikan över ämnet: »Det är svårt för en kristen att hålla frid med alla människor, men det är både möjligt och för honom angeläget»).

²⁰ Predikoutkast av Cedergren, otryckt, 4 Bördagen 1862, i Lunds universitetsbibliotek.

²¹ Brevet refereras i Nelson, Den västsvenska kristendomstypen, 2, sid. 234 ff.

²² Sundkler, Svenska Missionssällskapet, sid. 202 ff.

honom, om, såsom Björck krävde, missionen bleve en angelägenhet icke för enskilda sällskap utan för hela svenska kyrkan. I båda fallen fanns det nämligen, menade Cedergren, ingen garanti för, att de för missionärskallet lämpligaste bleve utvalda, samt att de sedan i sin predikoverksamhet bland hedningarna verkligen lärde en ren och biblisk lära. Vidare anförde Cedergren såsom skäl mot missionsverksamhet svårigheter av praktiskt slag. Han menade, att den humanitära sidan av missionen, dess egenskap av ett medel att förhindra hedniska grymheter, var ganska betydelslös, då det i förhållande till hedendomens vidd ändå inte kunde vara mycket därav, som missionärer skulle kunna förhindra, och att man vidare borde söka bekämpa hednisk okunnighet och hedniska laster i det egna landet. Ett teologiskt huvudargument för Cedergren mot missionsverksamhet var vidare, att den utgjorde ett otillbörligt mänskligt ingripande i Guds planer med världens frälsning. Härvid citerade han Ef. 2 vers 10: »Ty hans verk äro vi, skapade i Kristus Jesus till goda gärningar, vilka Gud förut har berett, för att vi skola vandra i dem». (1917 års övers.) Cedergren ansåg kolonisation från kristna länder till hedniska områden vara en sådan väg, som Gud beredde för sitt rike i världen. Mission borde gå hand i hand med kolonisation. Att han här hade den svenska 1600-talsmissionen bland Nordamerikas indianer i tankarna som ett föredömligt exempel är säkert.

Under de närmaste åren innehålla breven till Holmqvist icke så mycket om missionen. Endast någon gång vidrördes frågan och då mera sporadiskt. I ett brev från år 1853 upprepade Cedergren sålunda de nyssnämnda synpunkterna från 1847:

»Så mycket blir mig ju mer och mer klart, att genom missionsväsendet, såsom det bedrives, utträttas ingenting till Guds rikets fördel, och att den, som vill gå till väga annorlunda än efter föreskrift, han hindras, lämnas hjälplös och göres overksam. Vad som skall göras, måste således gå alla missionssällskaper förutan, d. v. s. gå på vägar, som Gud själv utvisar. Eller hur synes dig?»²³

I slutet av år 1856 fick missionsfrågan ny aktualitet för Cedergren. Återigen var det han och Thomander, som stodo emot varandra. Den senare hade på sommaren samma år frågat Björck, huru denne och hans likasinnade ville, att missionsverksamheten skulle ordnas. I samband härmed nämnde han också frågan om bibelsällskapen. Han hade därvid förklarat sig vilja göra sitt bästa

²³ Cedergren till Holmqvist 2/3 1853. Om Cedergrens förbindelser vid denna tid med Anders Blomstrand, sedermera Lunds missionssällskaps missionär i Indien, och hans förmodade inverkan på denne och i viss mån hela sällskapet, »i kyrkligt hänseende», jfr Rundblom, Svenska förbindelser med Leipzigmisionen, sid. 129 f., not 34.

för att tillmötesgå deras önsknings. I själva verket hade Thomander i sina planer att söka göra missionen till en kyrkans gemensamma angelägenhet en säker bundsförvant hos Björck. Denne hade den 20 juni 1856 utnämnts till biskop över Göteborgs stift, 14 dagar efter det att Thomander fått sin utnämning till biskopsstolen i Lund. För att förstå förbindelserna mellan Thomander och Björck bör man även ha i minnet, att den förre före tillträddandet av biskopsämbetet i Lund var domprost i Göteborg.

Thomanders verksamhet vid riksdagen i slutet av år 1856 till förmån för en kyrklig mission understöddes av Björck. Denne fick härvid, enligt Cedergren, biskoparna vid riksdagen på sin sida. Vid ett sammanträde hos ärkebiskop Reuterdahl utvecklade Björck vidare sina åsikter och uppställde vissa riktlinjer för en kyrklig missions- och bibelverksamhet. Frågan om yttre och inre mission togs följaktligen upp i ett sammanhang. Bland annat föreslogs, att missionärsutbildningen skulle knytas till ett kyrkligt missionsinstitut i Stockholm. På Thomanders inrådan sände Björck detta förslag till sådana präster, som han räknade som meningsfränder. Han började därvid med Cedergren och förklarade sig för honom sedan vara betänkt på att väcka motion härom.

Den 18 november 1856 fick Cedergren Björcks brev, och hans svar är daterat redan den 21 november. Detta svarsbrev har av någon anledning hamnat bland Holmqwists papper, tydligen sänt till honom från Björck, och finns nu bland de andra breven från Cedergren i Lunds universitetsbibliotek. Det har tidigare ansetts vara ett brev till Holmqvist, men vid närmare undersökning visar det sig vara ställt till Björck. Cedergren uttalade här sitt bestämda ogillande av planen på ett kyrkligt missionsinstitut.²⁴ Hans uttalande härvidlag lämnar ingen tvekan övrig rörande hans inställning:

»Ett missionsinstitut vill jag icke främja med ett ord eller ett öre. Det är en rent av fåfänglig institution. Där bildas varken präster eller missionärer.»

Den enda form av mission, som Cedergren sade sig kunna vara med om, var sådan, som utgick från kolonier. Att skicka ut missionärer utan sådana stödjepunkter var enligt Cedergren ett hopplöst företag, »ungefär detsamma som att kasta honom i havet, och vad som sammanskjutes och uppoffras för att sålunda kasta honom, det är likaså riktigt kastat i havet».

Den, som skulle sändas ut från moderlandet till någon koloni för att verka som missionär i trakten däromkring, borde ha tagit pastoralexamen hemma och sedan ha tjänstgjort i hemkyrkan fem eller sex år, icke blott som adjunkt,

²⁴ Jfr citatet av detta brev i Nelson, Den västsvenska kristendomstypen, 2, sid. 238 ff. Om flyttningen år 1855 av Lunds missionsinstitut till Stockholm, se Lindeberg, Ett sekel i missionens tjänst, sid. 90 ff.

utan även, »åtminstone ett eller annat år», i självständig tjänst. All gängse missionsverksamhet var suspekt för Cedergren redan av den anledningen, att det mest var sektrörelser, som omhuldat missionen. Han fruktade, att en evangelisk-luthersk missionär, som han uttryckte sig, icke skulle kunna hålla stånd mot påtryckningar från separatistiska rörelser:

»Huru det avlöper, då en ung man, genast efter det han blivit prästvigd, utsändes, sedan han i missionsinstitutet blivit fanatiserad och vilseledd, det är mer än tillräckligen försökt. Är han i grunden redlig och går åstad i enfald och välmening, så finner han snart, att han är bedragen, och att han med gott samvete icke kan fortfara att vara missionär. Är han åter i grunden en lycksockare, såsom jag befarar förhållandet är med det stora flertalet av sekternas missionärer, så fraterniserar han med dem och bereder sig sålunda goda dagar och ett makligt liv, med försakande av sin plikt både som missionär och som luthersk präst, då det förnämsta missionsarbetet består i att hopsätta och hemsända lögnaktiga missionsberättelser, varmed menigheten till ersättning för sina gåvor och sammanskott undfägnas vid missionssammankomster och missionspredikningar, vilka sistnämnda äro något av den art, att den, som har värdsnad för det första och andra budet i Guds lag, blott och bart för dessas skull icke kan deltaga i någon missionsverksamhet, så länge de fortsättas.»²⁵

Fem dagar senare skrev Cedergren till Holmqvist och skickade då även Björcks brev till honom. Cedergren underströk i detta brev ytterligare sin mening, att sådan mission, som utgick från kolonier, vore den enda riktiga. Han ville höra Holmqwists mening om såväl Björcks förslag som om det svar, han lämnat härpå.

Den 3 december 1856 väckte Thomander sin bekanta motion angående närmare utredning av åtgärder för bibelspridning, spridning av renläriga uppbyggelseskrifter samt missionsväsendet. Motionen resulterade omsider i prästeståndets skrivelse till Kungl. Maj:t den 1 mars 1858 med anhållan om stadfästelse å »Stadgar för svenska kyrkans anstalt för spridning av biblar och uppbyggelseskrifter samt för missionsverksamheten». Kungl. Maj:t inhämtade yttranden från rikets konsistorier. Dessa uttalanden gingo icke oreserverat i den av motionen angivna riktningen. Kungl. Maj:t ansåg sig därför i skrivelse

²⁵ Cedergrens påpekande av brevmottagarens kännedom om missionshistorien i äldre och senare tid liksom hans i slutet av brevet anförda önskan, att han hade haft mottagarens »mjuka penna», i det han fruktade, att han uttryckt sig väl hårt och bryskt vid avvisandet av missionsprojektet, passar väl samman med, att Björck, icke Holmqvist, var mottagaren. Brevet vittnar sålunda om en motsättning beträffande missionsfrågan mellan Cedergren och Björck, icke mellan Cedergren och Holmqvist. Jfr Nelson, Den västsvenska kristendoms-typen, 2, sid. 239.

till prästeståndet den 9 oktober 1860 icke kunna meddela den begärda stadfästelsen å den föreslagna missionsverksamheten, men hoppades på prästerskapets fortsatta nit på de berörda verksamhetsområdena.²⁶

Detta var bakgrunden till, att Thomander tog upp missionsfrågan bland de ärenden, som diskuterades vid Lunds stifts prästsällskaps sammanträde den 29 augusti 1861. Efter det att han läst upp Kungl. Maj:ts nyssnämnda skrivelse av den 9 oktober 1860 och angivit dess innebörd vara den, att missionen därigenom gjorts till en hela kyrkans gemensamma angelägenhet, vände han sig till Cedergren och bad honom uttala sin mening om missionsverksamheten.²⁷ Denne förklarade sig icke vara beredd att så oförtänt uttala sig härom, men invändningen godtogs icke av Thomander. Cedergren sade då, att han icke kunde gilla det sätt, på vilket man hade gått till väga. Missionärer hade väl blivit utsända, men resultatet hade blivit klent. Kanske berodde detta på, att man gått Herren i förväg och icke väntat, »tills Han berett hednafälten». Thomander genmälte härtill, att man numera icke kunde vänta sig något utomordentligt under, varigenom tiden för hedningarnas omvändelse bleve angiven, samt att predikoämbetet ju icke kunde nedläggas, för att det icke överallt bar frukt. Cedergren replikerade, att man kunde tänka sig en annan form av mission än den, som vanligen åsyftades. Utvandrare till hedniska länder kunde nämligen bilda nybyggen och kristna församlingar, från vilka sedermera kristen missionsverksamhet kunde utgå. Som en parallell anförde han judendomens utbredning genom judar i försakingringen. Detta gav Thomander anledning att framhålla, att det vid Sveriges kristnande inte fanns någon sådan koloni, till vilken Ansgar kunde knyta sin verksamhet. Detta meningsutbyte inledde en livlig diskussion. Cedergren ansåg, att de många inlägg, som här gjordes till förmån för mission i ordets vanliga mening, i grunden voro ett slags till honom riktade omvändelsepredikningar. I denna sin uppfattning styrktes han ytterligare därigenom, att diskussionen snart tog slut, sedan han avlägsnat sig.²⁸ Det bör här nämnas, att ännu en av de närvarande, nämligen professor Vilhelm Flensburg, fick Thomanders uppmaning att deklarerera sin ståndpunkt till missionen, samt att denne ville, att den skulle bli en hela kyrkans angelägenhet och såsom sådan bli mera centraliserad. Det var långt

²⁶ Prästest. prot. 1856—1858, bd 1 sid. 530, bd 6 sid. 368 ff., bd 8 sid. 465, bd 9 sid. 173, 479. Lagavd. bet. nr 4, 9, 15. Se Algård, Johan Henrik Thomander, sid. 435 ff.

²⁷ Bilaga till Lunds Domkapitels cirkulär nr 574, sid. 3 ff. Se även Malmberg, Lunds stift och missionen, sid. 46 ff. Året förut hade Thomander i »De kyrkliga frågorna» (sid. 99) beklagat schartauanernas passivitet beträffande missionen.

²⁸ Cedergren till Holmqvist 4/10 1861.

ifrån någon tillfällighet, att Thomander ville höra just Cedergrens och Flensburgs mening. De representerade två riktningar med stort inflytande och med från de lågkyrkliga missionsvännerna divergerande synpunkter: schartaulärjungarna och de högkyrkliga.

I brev till Holmqwist några dagar efter detta sammanträde förklarade Cedergren, att han icke kunde tänka på det »utan ledsnad och harm». Dels var han missnöjd med, att han överhuvud måst göra ett offentligt uttalande i frågan, dels med att han icke hade uttryckt sitt bestämda ogillande av särskilda missionsgudstjänster.

Efter prästsällskapsmötet uppmanades Cedergren att skriftligen uttala sig om missionen, förslagsvis i Svensk Kyrkotidning eller i Snällposten. Med anledning härav bad han få höra Holmqwists mening. Han ville veta, huruvida Holmqwist ansåg, att all missionsverksamhet, i vad form den än uppträdde, borde nedläggas, eller huruvida den i någon form kunde försvaras. I sistnämnda hänseende har Cedergren tydligen i tankarna den av honom själv förordade kolonialmissionen. Frågan är karakteristisk i så måtto, att den klart ger vid handen, att Cedergren icke räknade med, att Holmqwist skulle ha en mer positiv inställning än han själv till missionsverksamheten. Det, som frågan gällde, var, huruvida Holmqwist skulle vara benägen att ge samma lilla medgivande som han själv, d. v. s. skänka sitt gillande åt mission, som utgick ifrån kolonier, och som utfördes av präster i svenska kyrkan med prästerlig tjänstgöring i hemlandet bakom sig.

Något sådant offentligt uttalande från Cedergren i missionsfrågan, som detta brev synes varsla om, kom emellertid aldrig. I följande brev till Holmqwist, icke många veckor senare, förklarade han, att han under närvarande omständigheter icke ämnade offentligt deklarerera sin inställning härvidlag. Ej heller ville han ytterligare diskutera missionens vara eller icke vara vid något sammanträde, där Thomander satt som ordförande.²⁹

Det är sålunda intet tvivel om, att Cedergrens inställning till missionsverksamheten i dess gängse form var direkt avvisande och negativ. Denna inställning stod i direkt samband med hans teologiska åskådning, framför allt med det drag av kiliasm, som där ingick, och det starka betonandet av Guds eget omedelbara ingripande i historien, varvid människan icke borde försöka ingripa i Guds rådslut om världens frälsning. Vidare bestämdes hans ställningstagande av hans betoning av ämbetet samt hans motsatsförhållande till herrnhutism och till sekrörelser överhuvud, där han ansåg, att missionstanken hade

²⁹ Cedergren till Holmqwist 4/9 och 31/10 1861.

sin egentliga hemvist. Denna hans avvisande hållning påverkades icke av förslagen att göra missionen till en hela svenska kyrkans gemensamma angelägenhet. Detta sistnämnda moment är den betydelsefulla och avgörande skillnaden mellan Cedergrens och Björcks inställning. De stodo i denna fråga på helt olika linjer.

Men å andra sidan är det uppenbart, att missionsfrågan efter episoden på sommaren år 1844 aldrig upphörde att intressera Cedergren. Ibland får man ett intryck av, att den i viss mån också irriterade honom. I sitt bestämda avvisande av särskilda missionsgudstjänster var han emellertid konsekvent och orubblig. Vad han i denna fråga uttalade inför biskop Faxe den 19 juli 1844, vek han aldrig ifrån.

Här, liksom i så många andra fall, är överensstämmelsen mellan Cedergrens och Holmqwists inställning påtaglig. Även den senare gillade aldrig speciella gudstjänster för missionen med kollekt för detta ändamål. Vad Holmqwist angående denna gudstjänstform uttalade vid diskussionen i kyrkomötet den 29 september 1873, är en direkt genklang och på ett par punkter t. o. m. ett ordagrant upprepande av, vad Cedergren skrivit till honom 27 år tidigare.³⁰

³⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll 1873, sid. 367.

MARTYR

ORDET OCH SAKEN

EN FORSKNINGSÖVERSIKT

AV PASTOR KRISTER STENDAHL, UPPSALA

När den svenska bibelöversättningen återger det grekiska *mártys* med »vittne» förefaller detta oss helt naturligt, samtidigt som varje bibelläsare utan att känna eller tänka på den grekiska grundtexten lätt associerar N. T:s ord om vittnen och vittnesbörd med martyrens vittnande med livet som insats. Redan frågan i vad mån denna association är berättigad eller allmängiltig får oss att inse, att begreppet *mártys* rymmer en betydande och betydelsefull problematik. Det kan därför inte förvåna att 1900-talets exegetiska forskning fört en omfattande debatt i denna fråga, en debatt som icke kan sägas vara slutförd, men som det just därför kan vara nyttigt att försöka överblicka.

I. *Det dubbla problemet.*

Problemet är här egentligen ett dubbelt, det gäller dels *ordet*, termen *mártys*, dels »*saken*», föreställningen om martyrdöden som integrerande del i lärjungaideologien. Redan ett allmänt övervägande säger oss att martyriets idé- och tankevärld icke alltid behöver eller kan möta oss i utsagor där ordet *mártys* står som teknisk term och klart begrepp; och samtidigt måste just termen själv bli föremål för undersökning oavsett martyrideologiens eventuella helhetssyn. Att detta tillvägagångssätt just i vårt fall är av nöden framgår inte minst av den iakttagelsen, att en av bollandisterna, martyr- och helgonteologiens professionella, *Hippolyte Delehaye*,¹ som utifrån sin katolska renlärighet skulle väntas betona samband och stilla utveckling, ser sig tvungen att hävda: termen *mártys*, som från början icke hade någon lidandesaspekt, har under omständigheters tryck så helt bytt innehåll, att ordet martyr i sin tekniska innebörd icke längre har kvar ens någon nyans av betydelsen »vittne». Frågan om detta är riktigt

¹ Sanctus, Brüssel 1927, *Subsidia Hagiographica* 17. 265 s., särsk. s. 95—108.

må belysas av den följande framställningen, men vi se här något av problematikens art och vikten av att hålla isär »ordet» och »saken», — utan att dock kunna skilja dem åt.

Vad *ordet mártys* beträffar, var det F. Kattenbusch² som 1903 på allvar ställde frågan: Hur har *mártys*, som egentligen endast betyder vittne, fått den markant avgränsade betydelse av blodsvittne, dödsvittne, som vi ha i begreppet martyr? K. själv säger sig inte kunna komma med någon säker lösning, han är icke helt tillfreds med den tolkning, som han dock anser ha mest sannolikhet för sig, nämligen att *mártys*-begreppet i specifik mening utgör konsekvensen av Kristi efterföljelse och efterlikning, så att lärjungen vittnar genom att bli Kristi *eikón*. Kattenbusch lämnar frågan öppen för vidare överläggningar. Och dessa ha som sagt icke uteblivit.

Vad åter *saken*, martyrtanken, beträffar finna vi problemställningen belyst hos A. Schlatter³ (vars framställning främst riktar sig mot K. Holls uppfattning, se nedan). Här avvisas bestämt tydningen av *mártys* i riktning av ögonvittne, och betonas sambandet med gammaltestamentlig profetism och senjudisk martyrerfarenhet. Profeter måste lida, och eftersom motsättningen mellan Guds vilja och Världen uppfattas som en rättsstrid, är detta lidandet ett verkligt vittnande. Det är i detta profetiska uppdrag apostlarna inträda, som Ordets vittnen. Det är i denna ideologi *mártys*-begreppet får sitt innehåll.

II. Typiska lösningsförsök.

Såsom sådana skola vi först helt kort beröra tre, alla resultat av den genom Kattenbusch frambesvurna debatten.⁴ Därefter behandla vi två utförligare arbeten av senare datum. I intet av dessa kan den ovan skisserade skiljelinjen mellan ord och sak dragas, samtidigt som behovet av densamma gör sig starkt påmint.

1. *Det hellenistiska lösningsförsöket*. Den först av J. Geffcken⁵ energiskt framförda uppfattningen, att icke blott martyrlitteraturens form (martyrakter och -legender) utan att även själva martyrföreställningen var ett arv från hellenismen, från dess syn på filosofen som ett sanningens vittne, upptogs, utveck-

² Der Märtyrertitel. Z. N. W. 4, 1903, s. 111—127.

³ Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 19: 3, 1915. 86 s.

⁴ Ang. denna debatt t. o. m. hösten 1916 se H. Strathmann, Der Märtyrer. Ein Bericht über neue Untersuchungen zur Geschichte des Wortes und der Anschauung. Theologisches Literatur-Blatt 37, 1916. s. 337—343, 353—357.

⁵ Die christlichen Martyrien. Hermes 45, 1910. s. 481—505.

lades och modifierades av R. Reitzenstein.⁶ Temperamentsfullt som alltid, avlevererar han sina synpunkter. Han finner två helt skilda *mártys*-föreställningar redan inom N. T:s pärmar, bägge redan där fixerade till termini technici. Den ena betydelsen har sin förhistoria på judiskt område och innebär att den som blir ställd inför domstol därvid är ett Guds resp. Kristi vittne. Så förhåller det sig nästan överallt inom N. T. Men i pastoralbreven, 1. Tim. 6: 11 ff., 2. Tim. 1: 8, finner R. en helt annan innebörd hos *martyrion* och *martyreîn*, en innebörd som innesluter lidandet och förutsätter en fast identitet med *apothaneîn*. Detta språkbruk har sin bakgrund i den av Geffcken framförda filosofiska martyrideologien, sammanfattad i den från Epiktetos hämtade termen »*érgō martyreîn*». Den fortsatta och tillspetsade utvecklingen av det kristna martyrbegreppet förutsätter dock enl. R. ytterligare en komponent, imitatio Christi.

2. *Det juridiska lösningsförsöket*, som sålunda finns redan hos Reitzenstein och som naturligt nog återkommer inbyggt och modifierat i många framställningar, särskilt hos Schippers, se nedan, finna vi renodlat endast hos P. Corsen,⁷ som i sin framställning lägger huvudvikten vid att martyren ställes inför rätta, den juridiska situationen förklarar både begrepps- och språkutvecklingen, så mycket mer som enligt antik praxis slaven kunde ställas inför rätta i sin anklagade herres ställe.

3. »*Ögonvittne till uppståndelsen*» är lösenordet för Karl Holls⁸ tolkning av *mártys*. Hans lösningsförsök, framfört med stark övertygelse, förtjänar onekligen att räknas till de typiska, i synnerhet som det torde mer än något annat ha givit liv åt debatten, inspirerat den till ett entusiastiskt pro et contra. Holl tog sin utgångspunkt i 1. Kor. 15: 14 f., om uppståndelsens vittnesbörd, och drev som sin huvudtes, att martyren med fog kunde kallas vittne i eminent mening, eftersom han och blott han enligt urkristen föreställning i dödsögonblicket fick nåden att skåda Herren och den himmelska härligheten. Så förknippas martyrdöd och ögonvittne och i detta martyrernas hänryckta skådande äger apologeternas kyrka den enda resten av den levande Andens manifestation.

⁶ Bemerkungen zur Martyrienliteratur. 1. Die Bezeichnung Märtyrer. Nachrichten d. Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften z. Göttingen, phil.-hist. Kl. 1916, 3. s. 417—467. Se även Historia monachorum, 1916. s. 85 ff.

⁷ Begriff und Wesen des Märtyrers in der alten Kirche. Neue Jahrbücher f. d. klassische Altertum 35, 1915. s. 481—501.

⁸ Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Neue Jahrbücher f. d. klassische Altertum 34, 1914. s. 521—526. Även i Gesammelte Aufsätze z. Kirchengeschichte II, Der Osten, s. 68—102. Se vidare inlägg där, s. 103—109 och 110—114.

4. *Det bibelteologiska* lösningsförsöket med starkt betonande av sambandet mellan G. och N. T. Till denna typ kan i viss mån det redan anförda arbetet av Schlatter räknas,⁹ men som representativt och epokgörande arbete efter dessa linjer framstår Ernst Lohmeyers artikel *Die Idee des Martyriums im Judentum und Urchristentum*,¹⁰ ursprungligen en föreläsning vid Loisy-kongressen i Paris 1927. Härmed synes en ny period ha inletts i *mártys*-forskningen, en period som kännetecknas av en mindre atomistisk, mer bibelteologisk metod. Sambandet med Israel och judendomen avfärdas inte längre som misstänkt biblicism. Uppenbarelsboken framstår alltmer som problemets brännpunkt.

Lohmeyer finner i *mártys*-begreppet två tankar sammanflätade, lidandets religiösa mening och värde samt »die zeitliche Notwendigkeit des Bekennens». Det är denna dubbelhet som uttryckes i Jes. 43: 9 f., där Herrens tjänare, Israel, också är Herrens vittne. Hela Israels historia förknippar utkorelsen till vittne med lidande. Grunden härtill är den metafysiska spänningen mellan Gud och Värld. »In solcher Voraussetzung wird es notwendig, dass Prinzip und Tatsache dieser Existenz des Volkes im Zeugentume beschlossen ist, dass mit ihm sich die Tatsache des geschichtlichen Leidens immer neu verknüpft und dass beides in unlöslicher Korrelation für die Gesamtheit aller Völker von beispielhafter Bedeutung wird.» (S. 235). Den grundsynen intensifieras genom mackabéerkampen, samtidigt som denna tidlösa gudomliga ordning måste bevaras och försvaras genom »die eigentümliche Funktion der Sonderung», så att vittnesmålet inte längre endast riktas mot hedningar utan också mot judar, och så blir det än mer för Jesu lärjungar, det sanna Israel. Vittnesbördets offentliga karaktär är inte heller enbart historisk utan också en teologiskt meningsfylld naturnödvändighet.

I martyrtanken ser Lohmeyer förfluten, närvarande och tillkommande tid stämma möte, så att den *eskatologiska* segern på andra sidan om nöden därigenom realiserar och påskyndas, martyriet kommer *samtiden* till godo, och Jesu ord om de fordom dräpta profeterna äro ord, »die nicht von einer geschichtlichen Tatsache des Leidens, sondern von einer religiösen Forderung getragen sind.» (S. 242).¹¹

⁹ Så även F. Dornseiffs, *Der Märtyrer: Name und Bewertung*. A. R. W. 22, 1923/24. s. 133—153, där två synpunkter äro av intresse med hänsyn till den fortsatta forskningen. D. ser *mártys*-begreppet mot bakgrund av Jes. 43: 12, 44: 8. Den tekniska termen *mártys* är de lukanska skrifternas skapelse utifrån Stefanushistorien. Till större delen är uppsatsen eljest en brett upplagd religionshistorisk materialsamling till temat: *Der Leidenstot der Kultgestalt*. Jfr not 22.

¹⁰ *Zeitschrift für Systematische Theologie* 5, 1927/28. s. 232—249. Även separat och i Loisy-kongressens handlingar.

¹¹ Att detta måste vara riktigt bestyrkes av H. J. Schoeps', *Die jüdischen Propheten-*

I senjudendomen hade man funnit grunden till vittnenas lidande i folkets skuld, som Gud av nåd lät det sona genom martyrerne redan nu, för att sedan frikänna det i domen. Icke så hos Jesus. Vittnesbördet *måste* enligt Guds plan avgivas och lidandet *måste* följa det. »Alle diese Worte und Gedanken gründen sich nirgends auf bestimmte geschichtliche Erfahrungen einer Gemeinde, sondern auf das Wissen um einen bleidenden Gegensatz zwischen Glauben und Geschichte, Gott und Welt, sie sprechen nicht von historischen Fakten, sondern von einem nach geschichtlicher Verwirklichung drängenden religiösen Prinzip, dass die Notwendigkeit des Martyriums als seiner einzigen und beispielhaften Darstellung in sich schliesst und in alten jüdischen Gedanken vorbereitet ist.» (S. 244 f.). Det är denna historiesyn som motiverar att Stefanus' stora tal intar en så skrymmande och central plats i Apostlagärningarna. Samma syn återfinnes framför allt i Filipperbrevet samt i Uppenbarelsboken där martyriet förvandlar det eskatologiska slutskeendet till ett här och nu.

Förutom det originella och eleganta grepp som alltid är Lohmeyers kännetecken — vad är, om vi tränga bakom hans kraftladdade historiefilosofiska terminologi, egentligen det nya här? Spänningen Gud—Värld, tänkt som en rättsstrid fann vi hos Schlatter, hänvisningar till G. T. och dess profeter, särskilt Jes. 43, innebar icke heller något nytt. Men vad som historikern sett som händelser blir för L. bärare av teologiska verklighetssammanhang. Detta vittnande gäller »offentligheten», vittnets offentliga framträdande, vilket icke är »en yttre omständighet» utan uttryck för martyriets idé, så som den realiserar i »historien». Detta gäller än mer martyren själv, han är inte den tappre heroen, som vittnar för sin Gud. Kyrkan, och det är här detsamma som martyren, är *den tredje faktorn i det kosmiska dramat*. Om martyren heter det: »So entbrennen in ihm und an ihm die drei Mächte zu offenem Kampfe, die den Sinn alles Geschehens und Daseins bedingen, Gott, Gemeinde und Welt.» (S. 248). Frågan är om man inte därmed närmat sig urkyrkans konkreta och segervissa självmedvetande.¹²

morde. *Symbolae Biblicae Upsalienses* 2, 1943. 22 s. S. uppvisar här hur, rent historiskt sett, Jesu förebräelse mot judarna, att de dräpa profeterna, Matt. 23: 31 f. m. par., har ett mycket klent underlag. Det gäller enligt de kanoniska skrifterna endast Sakarja, 2 Krön. 24: 20 f. och Uria, Jer. 26: 23. Jesus tycks här gripa tillbaka på en inom senjudendomen — eller kanske snarare inom vissa kretsar av densamma — gängse föreställning.

¹² O. Michel, *Prophet und Märtyrer*, (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 37: 2, 1932. 75 s.) tar liksom Lohmeyer sin utgångspunkt i den gammaltestamentligt, deuterojesajanskt förankrade motsättningen Gud—Värld, konkretiserad i en rättsstrid, samtidigt som M. är mån om att tolka denna så litet juridiskt som möjligt. I denna motsättning har profeten sitt *raison d'être*. Redan profeten äger mycket av den ställföreträdare- och lidandes-

5. *Det dogmatiskt-kyrkohistoriska lösningsförsöket.* Om Lohmeyer sett som sin uppgift att skärpa blicken för G. T:s och judendomens betydelse för martyrbegreppet, så att vi däri skola finna långt mer än »en bakgrund», så är Hans Freiherr von Campenhausens¹³ intentioner de rakt motsatta. Hans huvudintresse ligger i den dogmatiskt-kyrkohistoriska framställningen om förhållandet mellan kristologi och martyртеologi fram till Augustinus. Därmed vare ingalunda sagt att det nytestamentliga materialet försummas. Men redan på de första sidorna avfärdas ytterst snabbt och kategoriskt varje egentligt samband med icke blott grekiskt-filosofiska utan även judiska martyrföreställningar.¹⁴ Troheten mot Lagen, heter det, kunde väl leda till martyrium, men icke till ett principiellt sådant. Ty israeliten saknade ett konkret historiskt uppdrag till världen, så som den kristne ägde det, han saknade Någon, att vittna om.

Vid sitt sökande efter martyrföreställningens källor i N. T. tar von C. som sin första slagruta frågan om lidandets och dödens värdering eller eventuella egenvärde. Hos synoptikerna finnes intet bejakande av lidandet som rening eller fostran, martyriet i efterföljdens förlängning står ej i särklass. Icke heller hos Paulus finns något riktigt martyrideal enl. von C., hans apostoliska lidanden ha ingen allmängiltighet, och framför allt är det för honom viktigare och riktigare att stanna kvar i sin jordiska kallelse och icke gå in i det slutgiltiga martyriet, Fil. 1: 23. Dopet som ett döende med Kristus, Rom. 6, förknippas icke med tanken på förföljelselidanden. Här har inte förföljelsen ännu blivit

karaktär, som helt och fullt realiseras hos Jesus. Därför finner M. i denna profetföreställning den enda tänkbara förutsättningen för det genom hela N. T. uppenbara sambandet mellan att vittna och att lida. En förtjänst hos Michel är hans uppmärksammande av Hebr., som *mártys*-teologisk källa av rang, något som är förvånansvärt litet beaktat. I Hebr. ha vi t. ex. den senare martyртеologiens älsklingsstanke om *parraesia* i martyrologiskt sammanhang, 3: 6, 10: 19, 35. Intressant är M:s påpekande att Ignatius i sin martyртеologi ej anknuter till johanneskrifterna — vilka ju enligt forskningens consensus komma närmast det martyrologiska *mártys*-begreppet — utan till Paulus, ty »Der johanneische Prophet war kein Märtyrer», s. 55. Genom den martyrologiska synen på profeterna blir M:s intresse för *mártys* i Upp. starkt reducerat.

¹³ Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche, Göttingen 1936. 186 s.

¹⁴ Detta i stark motsats till H. W. Surkau (Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit. Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T.:s, N. F. 36, 1938. 148 s.) Enl. S. saknar visserligen senjudendomen liksom LXX ordet *mártys* i betydelsen blodsvittne, men därvidlag är ju till största delen N. T. lika illa ställt. Fastmer uppvisar skrifter som 2. och 4. Mack. och Martyrium Jesajae en martyrföreställning som är både den naturligaste och oundgängliga förutsättningen för N. T., där å andra sidan nya motiv har spelat in, främst Jesu eget lidande och död. S. betonar också det rent formlitterära sambandet, även det kompletterat med inverkan från passionshistorien, vilket tydligast framgår av Stefanusberättelsen.

»die dauernde Situation» och livet för Kristus har icke i värde överträffats av döden för honom.

Varifrån har då det martyrologiska vittnesbegreppet kommit, det blir von C:s nästa fråga. Han varnar för att förtränga en sådan undersökning till själva ordet *mártys* och ger en analyserande och klassificerande redogörelse för övriga former av denna ordstam. Han särskiljer de som uttrycka själva handlingen (*martyría, martyreín*) från dem som uttrycka innehållet i handlingen (*martyrion, martyresthai, diam.*) Gränsen dem emellan uppehålls nästan helt i N. T., dock så att den första gruppen stundom kan vikariera för den andra, men aldrig den andra för den första. Vid ytterligare en genomgång av materialet finner von C. varken hos Markus — Matteus eller hos Lukas något martyrologiskt vittnesbegrepp, Stefanus' martyrskap är icke principiellt tänkt, hans liksom (i Apg.) Paulus' vittnesvärdighet har sin grund i att de sett den uppståndne. Mot Holl hävdar dock von C. att detta är en rent lukansk tanke, och att intet av densamma föreligger i Paulus' egna ord 1. Kor. 2: 14 f., där »vittna» är helt synonymt med »förkunna». — von C. betonar att själva vittnesbegreppet ingalunda är ett rent objektivt, juridiskt eller historiskt begrepp, vad det gäller är ett starkt positivt laddat, bekännelseengagerat och -engagerande vittnesbörd. Det är detta gammalsemitiska vittnesbegrepp, som lätt lånar sig till martyrföreställningens fortsatta utveckling.¹⁵

Det är särskilt i de lukanska skrifterna vi finna de konkretiserande termerna *martyrion, martyresthai*, under det att de johanneiska skrifterna föredraga de verbala begreppen, *martyría, martyreín*. Detta sammanhänger med att vittnandet hos Joh. icke är fixerat till uppståndelsen, utan gäller hela Kristusverkligheten, främst att Jesus, Guds Son är kommen i köttet. Huvudordet *mártys* förekommer i de johanneiska skrifterna endast i Uppenbarelseboken, och där 5 gånger, (1: 5, 2: 13, 3: 14, 11: 3, 17: 6),¹⁶ därav 2 gånger om Jesus själv. Det användes icke om var och en som vittnar, så använder författaren det t. ex. ej om sig själv. Titeln *mártys* förbehålles blodsvittnena, de som följt »Lammet»

¹⁵ Det är närmast dessa och andra överväganden hos von C. som äro avgörande för framställningen i art. *mártys* i Theologisches Wörterb. z. N. T. (IV, 1942. s. 477—520), skriven av H. Strathmann med stor utförlighet och detaljrikedom. Den redan i utombiblisk grekiska förefintliga spjälkningen i ett vittnande om fakta och ett om sanning och övertygelse ger dispositionen även för det nytestamentliga materialet, där två faktorer tillkomma, mission och förföljelse. Hos Lukas har sålunda främst missionsmotivet framtingat en kombination av »Tatsachenzeuge und Zeuge im Sinn des werbenden Bekenntnisses» (s. 495) och om *mártys* i Uppenbarelseboken heter det försiktigt nog: »Der Begriff beginnt sich martyrologisch zu verfahren.» (S. 507).

¹⁶ Till tolkningen av Upp. 11: 3 se senast Joh. Munck, Peter og Paulus i Johannes' Aabenbaring. Ny Kyrklig Tidskrift 1949: 2. s. 33—51.

till änden och övervunnit sin anklagare Satan slutgiltigt. Vi finna sålunda här det klart martyrologiska vittnesbegrepp, som sedan utvecklats vidare. »Die Vorstellung des Blutzeugen entsteht also dadurch, dass der Gedanke des Zeugnisses, das die Christen nicht anders wie Christus selbst in der Welt vertreten, zusammenrifft mit dem Gedanken an die ewige und endgültige Vollendung durch den Tod.» (S. 46).

Så stannar von C. »bei dem geheimnisvollen Namen 'Johannes'» när det gäller att finna roten till martyrföreställningen. Och han tillägger: »Die nächstliegende Auslegung des Märtyrerbegriffs, die jedem Laien zunächst einfach selbstverständlich erscheint, ist nicht falsch: der Märtyrer wird deshalb Blutzeuge genannt, weil er für Christus stirbt und dessen Wahrheit so in der denkbar schwersten und ernstesten Form 'bezeugt' hat.» (S. 55). *Men* — och det är det stora men som leder över till den fortsatta utvecklingen — denna konkret tänkta syn blev mycket snart oförståelig för kyrkan själv. Ty redan 100-talet skapar en kristologi som bryter sönder sambandet mellan Jesus och Vittnesbördet, mellan Jesu öde och lärjungarnas. Och därmed tvingas man bort från den bibliska synen på martyriet.

Vad denna nya kristologiska situation innebar för martyriet framgår av von C:s sammanfattande omdöme om Ignatius. »Sein Martyrium ist nicht 'Nachfolge' im Bekenntnis des Namens Jesu, der in einer unzerreissbaren Kette des Auftrags und des Geistes weiter getragen, den zeitlichen und persönlichen Abstand zwischen ihm und seinem Herren überbrückt, sondern eine mit betonter Selbständigkeit und 'Freiwilligkeit' erfolgende freie Wiederholung der blutigen Leiden, wie sie Jesus früher erlitt. Pathos und Mimesis, Leiden und Nachahmung, sind darum die Grundbegriffe der ignatianischen Martyrologie.» (S. 74). Martyren likställes alltmör med Kristus, det är icke för honom han lider, utan vid Kristi sida för Gud. Kristus kommer till honom som en solidarisk broder och tar bort hans smärta. Hos Origenes blir det endast en gradskillnad mellan Jesu och martyrernas offer. Detta offer som i Österns kyrkor främst var ett soningens medel, blev i Västerlandets kyrkor oftast starkt etiskt och martialiskt uttytt.

Inom den nya kristologien finnes heller inte längre någon plats för en riktig vittnestanke. Om Ignatius, Polykarpus och martyrerna i Lyon heter det, »dass sie das Martyrium nicht mehr im Sinne seiner ursprünglichen Wortbedeutung als ein Blutzeugnis und Bekenntnis, sondern als ein physisches Ereignis verstehen, ein Leiden und Sterben, das Gottes willen erlitten wird und dadurch seinen religiösen Sinn in sich selber trägt» (S. 107). Redan hos dessa som hör till kyrkans första martyrer, är sålunda den martyртеologi färdigbildad, som för von Campenhausen framstår som den obibliska utvecklingens slutpunkt.

Denna martyriets emancipation öppnade på allvar möjligheten för tillbedjan av martyrer, något som teologiskt var uteslutet i N. T:s nära sammanhållande och sammanskådande av Jesus och hans vittne. När denna syntes brister hjälper det icke att aldrig så mycket betona all martyrens förtjänst som ett verk av Guds nåd. Martyriet blir mänsklig gärning.

Vad det innebär utreder von C. i ett kapitel, där martyriets historia följes in i askesen,¹⁷ under det att framställningen betonar att de olika både gnostiska, montanistiska och allmänkyrkliga korrektiv till en vulgär martyruppfattning, som kyrkohistorien uppvisar, icke ha möjlighet att leda tillbaka till N. T:s syn. Ty, som sagt, kristologien ha förändrats, ja, i viss mån ha de två bytt plats. I ett slutkapitel redogöres för hur synen på motståndarna, förföljarna har utvecklats. N. T:s syn har ej varit så entydigt kampglad, som man lätt föreställer sig,

Ur en viss synpunkt komma sålunda von Campenhausen och Lohmeyer till diametralt motsatta resultat. Mot Lohmeyers framhävande av kyrka och martyr som den tredje eviga och kosmiska faktorn i den stora uppgörelsen, är för von Campenhausen »die betonte Selbständigkeit» själva nerven i förfallsprocessen. Det är inte svårt att se var denna förkastelsedom har sin dogmatiska hemort, svårare att bli övertygad om att den bibliska kristendomen i sin konkreta utformning uppfattade det som avsteg från tron och majestätsbrott mot sin Herre och Konung, när martyriet blev ett eget motiv, icke helt inbyggt i efterföljdens vardagliga genomsnittlighet. Det måste prövas som en möjlighet, att den bibliska martyrföreställningen ger martyren en viss självständighet, utan att därmed brytas loss ur Kristussammanhanget. Utan denna självständighet skulle man väl kunna räkna med martyrtankar men icke med martyrer som en historisk och teologisk verklighet.

III. *De nyaste bidragen.*

1. Bägge de föregående författarna hade som föremål och även titel för sina undersökningar satt »Die Idee des Martyriums». Pfarrer G. Günther har i sitt arbete ΜΑΡΤΥΣ. Die Geschichte eines Wortes,¹⁸ envist bitit sig fast vid frågan om själva ordets historia, utan att lockas ut på idéernas allmänning. Det gör

¹⁷ Denna sedvanliga historiska framställning av martyriets övergång i askes och munkfromhet varierar på ett uppfriskande sätt av E. Stauffer (Zeitschrift f. Kirchengeschichte 52, 1933, s. 545—598) i en artikel »Martyrertheologie und Täuferbewegung,» där linjen i stället föres vidare till kättar- och vederdöpmartyrernas teologiska självvittnesbörd. Artikeln får oss även att uppmärksamma hur förbisedd Johannes Döparen och hans öde varit i hela den här refererade *mártys*-litteraturen.

¹⁸ Gütersloh 1941. VII + 160 s.

hans verk ytterst välkommet efter vad som ovan inledningsvis anförts om mártys-problemets dubbla karaktär. Det är sålunda två skilda ting, föreställningen och termen, och bägge kunna existera varandra förutan. Men var möttes de första gången? G. vet bestämt besked. I Smyrna på 150-talet. Då G:s arbete mig veterligt ej är tillgängligt på något svenskt bibliotek,¹⁹ kan det vara befogat med en redogörelse för hur detta exakta resultat vindicerats. Det sker med stor kraft, sällan har någon vetenskaplig skrift tryckts med så många utropstecken inströdda bland fakta.

G. ger först en värdefull översikt av tidigare litteratur, oftast utförlig och efter vad jag kan förstå rättvis. Så ställes den egentliga frågan: Varför begränsas termen *mártys* fr. o. m. Martyrium Polykarpi till att beteckna blott blodsvittnen? Därtill den ordgeografiska frågan: Varför möter denna term oss sålunda just i Smyrna 156 e. Kr. som färdig och efterlängtd terminus technicus?

Därefter redogör G. för den språkpsykologiska metod, som han avser att tillämpa, »neologismen», enligt vilken språkets utveckling icke behöver vara logisk, men väl psykologisk. För att bättre göra denna senare aspekt rättvisa, analyseras ordets huvudbetydelse, bibetydelse, och känslvärde i olika texter. Denna metod genomföres visserligen konsekvent, men fråga är om den ger stort mer än nya namn på självklara iakttagelser.

Enligt den goda regeln att från det kända söka sig mot det okända eller osäkra börjar G. (liksom Reitzenstein) sin undersökning på den punkt där *mártys* för första gången står i så säker martyrologisk betydelse, att denna av ingen kan eller har ifrågasatts, nämligen hos Polykarpus.²⁰ När martyren kallas *mártys tou Christou* så är detta varken obj. (Reitzenstein) eller subj. (Holl.) genitiv utan en »allmänt karakteriserande genitiv». I den kristna martyrlitteraturen kallas Jesus själv aldrig *mártys*, utom i direkt citat från Apk. — att *mártys* här är ett fast begrepp framgår även av att det i latin ej översattes »testis», utan blir ett lånord, »martyr». — I vissa texter enl. G. särskilt brevet om martyrerne i Lyon²¹ (177 e. Kr.) dröjer ännu betydelsen »vittne» kvar, den

¹⁹ Det Kgl. Bibliotek i Köpenhamn är lycklig ägare till den svåråtkomliga boken.

²⁰ T. ex. i Polykarpus' bön inför martyriet, 14: 2, »Jag prisar dig att du bevärdigat mig denna dag och stund, då jag räknas till martyrernas skara och får del av din Kristus' kalk, det eviga livets uppståndelse till kropp och själ och den Helige Andes oförgänglighet.» Jfr Mart. Polycarpi 17: 3: »Martyrerne visa vi tillbördig kärlek såsom Herrens lärjungar och efterliknare (*mimátés*).»

²¹ I Eusebius hist. V: 2: 2—3, »De voro i så hög grad ivrare för Kristus och efterföljare till honom som var i Guds skepnad men icke räknade jämlikheten med Gud såsom ett byte' att de, ehuru de befunno sig i en så stor ära och icke en eller två gånger utan många gånger avgivit vittnesbörd och från vilddjuren blivit återförda till fängelse och hade brännsår och blodstrim-

undantränges dock, samt förbindes med, ja uppgår i den martyrologiska betydelsen. Origenes, den förste som hänvisat till Jes. 43:e och 44:e kapitel i detta sammanhang, har bidragit till denna syntes, men i kampen mot den gnostiska, antimartyrologiska synen²² blir »vittnes»-tanken misskrediterad. Vad åter beträffar titeln *homologaetáes, confessor*, bekännare, så är denna av litterärt ursprung, och dess mot *mártys* avgränsade betydelse: ett vittne, som icke dömts till döden, finna vi enl. G. klart utvecklad först hos Clemens Alexandrinus, icke som vanligen anges i Lyonbrevet.

Från den cyniska populärfilosofiens, liksom överhuvudtaget från hellenistisk föreställningsvärld, finner G. inga linjer över till det martyrologiska *mártys*, icke heller från den gammaltestamentliga profetismen. Deuterotesaja kan icke komma ifråga, de ställen där vittnen där omtalas ha inget samband med sångerna om Herrens lidande tjänare, denne kallas aldrig *éd*, »vittne». Annorlunda ligger det till med den apokalyptiska judiska litteraturen, då särskilt Jubiléerboken och Henokslitteraturen, där stora likheter förefinnas: Den utvalde, den både himmelska och jordiska gestalten, den forensiska situationen av kosmiska mått, en viss litteraturart, »ein Ringen um das Recht göttlicher Offenbarungswerte.» (S. 85 f.) Dock är aldrig *martyrôn* identisk med *apothanôn*. När det gäller denna litteratur, måste man på allvar fråga sig: Analogi eller genetiskt sammanhang? Den senjudiska martyrlitteraturen åter (särskilt 4. Mack.) innehåller enl. G. icke annat än ett tillämpande av det filosofiska martyrbegreppet på troheten mot Lagen.

Så följer »Versuch einer Lösung». Holl har funnit den rätta utgångspunkten i 1. Kor. 15: 14 f., »ögonvittnet till uppståndelsen». Det är detta begrepp som förskjutes i forensisk riktning. Lukasskrifternas och Uppenbarelseboken bära utvecklingen. Lukas kompletterar med tanken på Andens bistånd. Men döds-motivet finns ej här. Stefanus är ej *mártys* genom sin död, han dör blott som

mor och sår överallt på sin kropp, de icke utgävo sig själva för martyrer, icke heller tilläto oss att tilltala dem med detta namn; utan om någon av oss i brev eller muntligt kallade dem martyrer, tillrättavisdade de oss skarpt. Ty gärna avstodo de namnet martyr (*tón tás martyriás prosagorían*) åt Kristus, den trogne och sanne martyren (Upp. 3: 14). . . . De erinrade om de martyrer som redan gått ur livet och sade: 'Dessa äro martyrer, som Kristus vid deras bekännelse ansett värdiga att upptagas och vilkas martyrskap han beseglat genom deras utträde ur livet, men vi äro blott medelmåttiga och ringa bekännare . . .' Heikels övers. s. 249.

²² H. Schlier (Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, Beiheft z. Z. N. W., 8, 1929 särskilt s. 152 ff.) har närmare utfört hur Ignatius, gentemot gnosticisms mysterieupplevelse av lidandet med guden, betonar det historiska, verkliga martyriet, samtidigt som terminologi och föreställningar om förhållandet mellan martyren, kultförsamlingen och frälsargestalten förete stora likheter. Såsom G. P. Wetter uppvisat (Altchristl. Liturgien I, Das christl. Mysterium. Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T:s, N. F. 17, 1921).

vittne. Jesu ord i utsändningstalet . . . εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, (Matt. 10: 18), är en semitism som Lukas ändrar under trycket av förföljelsens och farans situation till ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον, Luk. 21: 13. Att redan här finna en martyrologisk innebörd hos *mártys* är omöjligt, hur skulle då denna term kunna saknas hos Hermas och Ignatius? Icke heller i 1 Klem., dess utsagor om Petrus och Paulus,²³ vill G. finna denna betydelse hos ordet. Där finns ingenting utöver »vittne».

Om de vittnen som nämnas Apk. 11 heter det: »Hier haben wir das vollendete Märtyrerbild, und wir haben hier auch zum ersten Male die Anwendung des Namens 'μάρτυς' auf diesen 'apokalyptischen' Märtyrer, allerdings ohne dass 'μάρτυς' nun etwa den späteren Wortsinn von 'Märtyrer' hätte . . . Allein, es ist hier der Boden für eine späteren Entwicklung bereitet!» (S. 130). Och när Jesus kallas ὁ μάρτυς ὁ πιστός Apk. 1: 5, säger G. därom, att vi här ha alla konstitutiva moment för det apokalyptiska vittnet: den utvalde, den jordiskt-himmelske, men hans forum är här begränsat, det är icke världen, utan församlingen. Det är vidare väsentligt för G., att i dessa apokalyptiska vittneskategorier ingår *icke* lidande och död.

Johannesevangeliets vittnesbegrepp, som icke har något med den juridiska föreställningsvärlden att skaffa, är enligt G. ett kombinerat begrepp, huvudsakligen grundat i apokalyptiken, detta begrepp stödes med alla medel och många associationer för att betyga inkarnationens faktum. Icke heller här spelar döden någon avgörande roll. Vi möta ett vanligt vittnesbörd i det vanliga språkbrukets mening.

Innan G. arbetar sig fram till »neologismen», *martyrôn* synonymt med *apothanôn* uppvisar han hur man i martyrlitteraturen före Polykarpus bevisligen haft behov av en terminus technicus för martyriet. Ersättningsuttryck äro, hos Ignatius²⁴ *mathaētēs* och *mimētēs* samt det punktuella *epitychánein*, hos

²³ 1. Klem. 5: 1 ff. . . låt oss övergå till dem som nyligen varit stridsmän (*athletás*). Låt oss taga vår egen generations tappra förebilder. 2. På grund av avund och illvilja blevo de största och rättfärdigaste stöttepelarna förföljda, och de kämpade till döden. 3. Låt oss ställa fram inför våra ögon de goda apostlarna. 4. Petrus, vilken för orättfärdig avunds skull utstod lidande icke en eller två utan många gånger, och som efter att på så sätt ha avlagt vittnesbörd (*hoútō martyriásas*), gick till den härlighetens ort som anstod honom. 5. På grund av avund och stridslustnad visade Paulus vägen till uthållighetens segerlön. 6. Sju gånger var han i bojor, han blev utstött, han blev stenad, han var en härold i öst och väst, och så skördade han ädel berömmelse av sin tro. 7. Ty han har lärt hela världen rättfärdighet och han kom till ytterst i väster och han vittnade (*martyriásas*) inför de maktägande. Så togs han ur världen och upptogs till den heliga orten såsom ett storartat exempel på tålmod (*hypomoné*).

²⁴ Med tanke på martyriet som väntar säger I. ad Rom. IV: 2, »Då skall jag verkligen vara en Jesu Kristi lärjunge», och (V: 3) »Nu börjar jag vara en lärjunge».

Hermas finna vi skillnaden martyr-confessor uttryckt med *pathóntes* — *thlibéntes*.

Sedan Johannesskrifterna och särskilt Uppenbarelsboken hjälpt *mártys*-föreställningen över från betydelsen »ögonvittne» till det apokalyptiska »mottagare av uppenbarelse», hade man ett ord lämpat för vidare utveckling. Behov av ett nytt ord förelåg. Under förföljelsesituationens tryck och i kampen mot gnostisk doketism sammansmältes så den apokalyptiska vittnesföreställningen med tanken på Jesu död. Att denna kombination låg nära tillhands, inte minst i den kamp mot gnostiska tankar som särskilt var aktuell i Mindre Asien, därom vittnar uttrycket i Polykarpus' brev till Filippi: τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ.²⁵

Till Polykarpus i Smyrna och hans martyrdöd, 155 e. Kr. knyter så G. den exakta dateringen av martyrbegreppets uppkomst, och därifrån har det spritt sig och anammats som välkommet över hela kristenheten. 165 möta vi det i Rom, 177 i Sydgalien, 200 i Nordafrika.

Man måste vara G. tacksam för hans hänsynslösa koncentrationsförmåga när det gäller att avgränsa ordet *mártys* i dess pregnanta betydelse. Att han därvid går hårt fram och för klarheten offrar nyanserna är ju närmast en truism att påpeka. Hans tränade västerländska logik utestänger honom från att vilja arbeta med semitiskt glidande och komplexa begrepp. Och ett sådant torde väl ändå även *ordet mártys* vara och bära få förbli. Dock inbjuder »semitisk psykologi» till mycken till humbug gränsande tankelättja, där allt kan betyda allt — och därmed intet. — Därför har G:s arbete ett stort värde, inte minst som materialkälla. Att sammanhanget med gnosticismen och Mindre Asien betonas — berört även av von Campenhausen — måste även noteras med tacksamhet.

2. R. Schippers²⁶ utgår liksom Lohmeyer från den deuterotesajanska föreställningskretsen men hävdar en segt, kvardröjande juridisk innebörd hos *mártys*-begreppet, och detta i betydelsen av *anklagande* vittne, samt framhåller energiskt som sin främsta tes, att ordet i N. T. aldrig förekommer i betydelsen av blodsvittne.

Om detta arbete ligger i linje med Lohmeyers grundkonception dels genom sin utgångspunkt i den kosmiska och historiska rättsstriden, dels genom sitt betonande av den teologiskt rätlinjiga utvecklingen — med ett, kanske biblicistiskt, förbigående av senjudendomen — så kan²⁷

²⁵ ad. Phil. 7: 1, »Ty var och en som icke bekänner Jesus Kristus kommen i köttet, han är en antikrist, och den som icke bekänner korsets (martyr-)vittnesbörd, han är av djävulen.»

²⁶ Getuigen van Jezus Christus in het Nieuwe Testament. Diss. Amsterdam 1938. 218 s.

²⁷ En utförlig komplettering på denna punkt i E. Stauffers rec. i Theologisches Literatur-

3. E. Petersons arbete »Zeuge der Wahrheit»²⁸ sägas ha fullföljt och överbjudit Lohmeyers intentioner även på andra punkter. P:s skrift som riktar sig till en vidare läsekrets än fackteologernas och som tyvärr har en för konvertiten tydliggen alltför frestande antiprotestantisk tendens, erbjuder, efter vad jag kan förstå, många nya och friska grepp på ämnet.

Utgångspunkten är här Jesu tal till lärjungarna, Matt. 10. Det är inte till en objektivt prövande och positivt förväntansfull mänsklighet lärjungarna sändas, de äro de få lammen bland de många vargarna. Man befinner sig i den eskatologiskt laddade och splittrade slutfasen av denna tidsålder, där lärjungarna äga lidandes- och ödesgemenskap med Herren. Här har martyrbegreppet sina rötter. Efterföljdsorden vidgas så till att gälla icke bara de tolv. »Das Martyrium ist also ein Charisma und nicht notwendig an ein Amt gebunden» (S. 18) lyder den första av de teser P. hämtar ur utsändningstalet. Därför äro martyrerna alltid en självständig kategori vid sidan av apostlarna. Alla Jesu efterföljare äro icke martyrer. Men sådana måste finnas om icke Kyrkan skall förborgerligas.

»Das Zweite was man den Worten Jesu entnehmen kann, ist, dass der Märtyrer notwendig zum Begriff der Kirche gehört». Jesu ord visar, »dass nicht ein menschliches Missverständnis sondern eine göttliche Notwendigkeit Märtyrerschaft . . . nicht einmal menschliches Glaubenseifer machen Märtyrer, sondern Christus selber ist es, der zum Martyrium beruft, und der damit das Martyrium zu einer besonderen Gnade macht.» (S. 20 f.).

»Das Dritte was man den Worten Jesu entnehmen kann, bezieht sich darauf, dass der Märtyrer den Öffentlichkeitsanspruch der Kirche Jesu Christi kundmacht.» (S. 22). Han som en gång skall komma åter till offentlig härlighet, göres redan nu uppenbar inför offentlig myndighet.

Den fjärde och sista tesen betonar »dass der Märtyrer als ein Glied des Mystischen Leibes Christi mit Christus leidet». (S. 24). Icke blott ett »för

Zeitung 65, 1940, sp. 16—18. Se även Stauffers förträffliga översikt med ställhänvisningar »Hauptelemente der altbiblischen Märtyrertheologie» i hans Die Theologie des N. T:s, 1941, s. 164 ff. Av intresse är här också ett av de senaste bidragen till *mártys*-diskussionen, H. A. Fischel, Martyr and Prophet (Jewish Quarterly Review 37, 1946/47, s. 265—280, 363—386.) som erbjuder ett betydande parallellmaterial från senjudisk och rabbinisk litteratur. Framställningen utmynnar i en utmärkt tablå över 24 martyrmotiv i judiska och kristna martyrier med angivande av när hellenistiska paralleller föreligga. Trots att så oftast är fallet vill F. icke räkna med mer än viss påverkan från detta håll. Det för judiska och kristna martyrier typiska identifierandet av profet och martyr äger nämligen icke någon fast motsvarighet på hellenistiskt område, icke heller den kombination av martyrakt i protokollstil och martyrligend, som likaså är typisk i judiska och kristna martyrier.

²⁸ Leipzig 1937. 94 s.

Kristus» utan framför allt »med Kristus». Här har dopet sin betydelse. »Aber das gilt es festzuhalten, dass die Möglichkeit zum Martyrium, die für uns alle besteht, in derselben Realität der Todestaufe Jesu wurzelt, in die wir in der Wassertaufe hineingetauft worden sind.» (S. 25.) — Jesu ord om att ta sitt kors på sig, gälla icke blott martyriet utan all askes, allt detta dödande av det egna, som måste höra till det kristna livet. Men den som kritiserar helgonkulten skiljer ordet om dödandet från talet om uppståndelsen och löftet om Ande, seger och kraft, säger P.

I det följande kapitlet framställs hur martyrens uppgift är att i det eskatologiska slutskedet tvinga Satan och Antikrist fram i offentlighetens ljus, för att också Kristi tillkommande härlighet, den som Stefanus skådade som martyr, skall aktualiseras inför världen och dess genombrott påskyndas. Uppenbarelsens bok handlar om *denna* uppenbarelse, detta frälsningshistoriska avslöjande, denna »offentlighet». Ondskans makter tvingas ta gestalt. Stridande filosofer har det alltid funnits, men heretiker i verklig mening är ett slutuppgörelsens fenomen, Antikrists anhang. Här råder också ett samband mellan politik och teologi. Lejonet av Juda, det segerrika, en politisk gestalt, är den ende som kan öppna bokrullen, Upp. 5: 5. Men Antikrist i den politiska sfären motsvaras av och är överordnad Den falske profeten i den intellektuella. Och denna »Öffentlichkeit» kommer kampen att hårdna.

Det tredje och sista kapitlet behandlar »Der Märtyrer und das priesterliche Königtum Christi». Redan vid Jesu födelse avslöjas Kristi kungavälde. Herodes, monarkiens representant fruktar att mista sitt välde. Missförståndet upprepas när folket (»demokratien») vill göra Jesus till konung, Joh. 6. Även Pilatus, imperiets representant, gör samma misstag genom att fria den jordiska rebellen Barabbas och fälla Konungen, vars rike icke är av denna världen. Joh. 18: 36 —40. Jesu vittnesbörd avlägges inför högsta tänkbara offentliga myndighet, det är väsentligt för vittnandets religiösa och kosmiska innebörd. Så nämnes icke Pontius Pilatus i Apostolicum, och Nicenum, jfr 1. Kor. 2: 8, 1. Tim. 6: 13, »um eine historische Erinnerung festzuhalten, sondern um für alle Zeit einen geschichtssymbolischen Vorgang für die zu fixieren, die sich durch ihre Taufe öffentlich zu Christus bekennen, diesen Vorgang nähmlich, dass das Zeugnis von dem Königtum, das nicht aus dieser Welt ist, von den politischen Gewalten dieses Aons verworfen worden ist . . .». (S. 62).

Att Kristus är en prästerlig konung innebär att hos honom och hos dem som leva med honom förenas offer och herradöme, lidande och seger. Det innebär också att caesarismens och romarrikets religiösa anspråk förklaras ogiltiga.

Detta sista framgår framför allt av symboliken i Uppenbarelsens bok, en klar

kampsymbolik med direkt udd mot kejsarkulten och burens av tanken på striden för det eskatologiska imperiet. Egentligen var Kristus konung, icke imperator, men då den starkaste fienden var imperiet blir även Kristus en imperator och hans martyrer bli soldater, liksom också nattvarden icke blir endast mysterium utan även segermåltiden.

IV. Sammanfattande synpunkter.

Kanske har man rätt att till denna forskningens fortlöpande diskussion i dess nuvarande läge knyta följande i någon mån sammanfattande reflexioner.

1. Frågan om *mártys* och dess eventuella förekomst i martyrologisk betydelse inom N. T. kan och måste frikopplas från den bibelteologiska frågan om N. T:s martyroteologi. Den förra är icke av avgörande betydelse för den senare. Det framgår icke minst därav, att Ignatius och Hermas förete medveten martyroteologi utan att känna ett martyrologiskt *mártys*.

Hållas de två frågorna tillräckligt isär, bör efter vad jag kan förstå den av von Campenhausen ställda frågan om lidandets och dödens systematiska ort i lärjungaideologien kunna upptagas till förnyad och fördjupad prövning. Ty det är nog icke bara *mártys* som »beginnt sich martyrologisch zu verfärben», uttryck som: lärjunge, efterföljare (*mimaetáes*), följa (*érchomai opísō, akouloutheîn*), ta sitt kors på sig; samtliga t. ex. i omedelbar anslutning till lidandesförutsägelse, Mark. 8: 34 m. par., se även Joh. 21: 22, äga uppenbarligen martyr-tendens. Hos Ignatius har denna tendens utvecklats till att bli ordens primärbetydelser. Liknande iakttagelser kunna göras även beträffande andra termer, t. ex. »tjänare» (*diákonos*) Joh. 12: 26 f., även här i samband med Jesu tal om sitt lidande, löftet till tjänaren att få vara där Jesus är och att bliva ärad av Fadern. — Uppenbarelsbokens hegemoni inom *mártys*-forskningen, betingad av koncentrationen på ordet *mártys*, skulle sålunda brytas till förmån även för Paulus' och Hebréerbrevets martyrtänkande. Och samtidigt skulle problemet icke blott belysas utan även tillspetsas i frågan om själva ordets innebörd och historia.

2. von Campenhausens energiska protester till trots och i medvetande om risken för intellektuell dimbildning och överdriven vilja att förklara — vad kan inte en teolog förklara — synes den av Origenes upptrampade vägen till Jesajas 43:e och 44:e kapitel, rättsstriden och lidandesvittnet, vara värd att vandra vidare på. Detta så mycket mer som sambandet mellan »Jesaja-kretsen» och »Jesus-kretsen» blivit alltmer uppenbart.²⁹

²⁹ Senast genom H. W. Wolff, Jesaja 53 im Urchristentum. Diss. Halle 1942.

3. Utforskandet av martyртеologiens motiv särskilt med parallellmaterial från senjudendomen kan ytterligare skärpa vår blick för sammanhang — och nytestamentliga särdrag. Till de senare hör främst »ögonvittne till uppståndelsen», till de förra det komplexa förhållandet med Anden, i senjudendomen martyrens speciella tillskyndare, i kristendomen Hjälparen, advokaten när rättsstriden konkretiseras till rättegång mot Jesu lärjungar. Jfr även 1. Petr. 4: 14 »Saliga ären I, om I för Kristi namns skull bliven smädade, ty härlighetens Ande, Guds Ande, vilar då över eder», med föreställningen om Anden och martyrerna i den senjudiska litteraturen, t. ex. Martyrium Jesajae 5: 14.

4. Den enhälliga consensus, som finner den nytestamentliga martyртеologiens brännpunkt i Uppenbarelseboken får stöd och vinner i djup genom Lohmeyers och främst Petersons tolkning av »offentligheten» som ett teologiskt betydelsefullt motiv, den eskatologiska situationens signatur.³⁰ Den politiska aspekten blir icke enbart eller ens främst historisk utan *frälsnings*historisk.

5. Kattenbuschs i begynnelsen av denna debatt tveksamt framställda hypotes om *mártys* som *eikón* möter oss i ny gestalt. Martyren är Jesu efterföljare icke blott i underordnad lydnad, icke blott genom imitatio utan även genom att *gestalta* den av Jesus skärpta tidlösa motsättningen Gud-Värld i offentlighetens ljus.

³⁰ Jfr E. Peterson, *Der Monotheismus. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum.* Leipzig 1935. 158 s.

NYHETER PÅ DET GAMMALTESTAMENTLIGA OMRÅDET

Charles Virolleaud, vars namn från början var intimt förknippat med de berömda Ras Schamra-fynden och som gjort mer än de flesta för utgivandet och bearbetningen av de funna texterna, har i en liten lätthanterlig volym samlat ett antal babyloniska och fenicisk-kananeiska texter med mytologiskt och episkt innehåll.¹ D. v. s. vi få icke texterna själva vare sig i original eller direkt översättning, utan i relativt utförliga referat och sammanfattningar. Fördelen är lättillgänglighet och överskådlighet, nackdelen är naturligtvis en viss subjektivism. Men en sådan vidlåder givetvis också varje översättning, där det är fråga om ett så svårtytt textbestånd. Bland materialet märkes den babyloniska skapelsemyten, Gilgamesch-epoet, Adapa- och Etana-myterna, Ischtars Hadesfärd och från det feniciska området historierna om Danel och Keret, myterna kring Baal, Anat och Mot samt Adonis-myten. Kommentarer i egentlig mening förekomma icke, men däremot en del allmänt orienterande inledningar. Arbetet är i främsta rummet avsett för lekmän på detta område. Just därför är det beklagligt att vissa av Virolleauds teorier, vilka, såsom det förefaller, för länge sedan vederlagts, ändå ha framförts här utan reservation. Så t. ex. den geografiska lokaliseringen av vissa Ortsbestämningar i de feniciska texterna. Den lilla boken, som också försetts med en del illustrationer, har utgivits som nr 1 i en serie som skall belysa den forntida orientens historia och kultur med titeln »L'orient ancien illustré».

Ett arbete av betydligt större räckvidd, behandlande den fornorientiska religionen, är nyligen utgivet av Theodor Gaster, berömd för sina talrika studier till Ras Schamra-texterna.² Redan bokens huvudtitel »Thespis» antyder att Gasters huvudärende här är att ge en bild av det fornorientiska kulturdramat och därmed ock ett bidrag till vår kunskap om dramats uppkomst överhuvud. För att belysa detta kulturdrama, som spelade en så central roll i de främreasiatiska religionerna och i Egypten, begagnar Gaster ej blott de orientalska texterna själva, utan därjämte ett rikt folkloristiskt och religionshistoriskt material hopsamlat från världens alla hörn. Detta arbete är ett viktigt bidrag till den nu så aktuella »pattern»-forskningen. Syftet är att söka få fram huvud dragen i ett forntida kulturdrama, som med något olika gestaltning framfördes vid helgedomarna, särskilt vid den stora nyårsfesten, vidare att uppspåra vilka

¹ Ch. Virolleaud, *Légendes de Babylone et de Canaan*. 124 sid. Librairie A. Maisonneuve, Paris 1949.

² Theodor Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*. XV + 498 sid. Henry Schuman, New York 1950.

efterverkningar detta kultdrama med sina riter och myter såsom ett »mönster», mer eller mindre fragmentariskt, haft i litteraturerna. Dramat framgick enligt Gaster ur två komponenter: myten och riten. Dess mening var att trygga livet i ett samhälle i alla livets former, icke blott det vegetativa och animala livet i naturen, utan också det mänskliga samhällets bestånd och lycka. För att beteckna naturliv och samhällsvälfärd i organisk förening på en viss plats har Gaster skapat termen »topokosmos». Folk och land på en viss plats bildade ett slags kosmos i geografisk begränsning, och uppehållandet av dess existens ålåg samfundet i och genom utförandet av den årliga livsförnyelsekulten, varigenom liv och lycka garanterades. Myten, kretsande kring vegetationsgudomligheternas öden och oskiljaktig från riten, berättade om kampen mellan livets och dödens makter och livets seger över döden i gudarnas värld, det »durativa planet» i motsats till det jordisk-timliga planet, det »punktuella planet». Från skilda håll sammanför nu Gaster de olika beståndsdelarna i kultdramat från fastan och gråten till segerjublet och gudens uppståndelse och livets seger.

Gaster ger oss en hel del av de hithörande texterna i referat eller översättningar: kananeiska, hettitiska, egyptiska och gammaltestamentliga texter. Man skulle önskat mer av det utomordentligt viktiga babyloniska materialet. När det gäller de litterära efterverkningarna, hänvisar Gaster till Homeros, de grekiska tragödnerna och den gammaltestamentliga Psaltaren. I en särskild exkurs behandlas Joels bok såsom »an excellent picture of the typical seasonal pattern». För den gammaltestamentlige forskaren har det ett särskilt intresse att se hur Gaster i detta sammanhang insätter den israelitiska nyårsfesten med dess förberedelse i den stora försoningsdagen. Den livligt debatterade frågan om det sakrala konungadömet och »the divine king» ser Gaster på ett säreget sätt. Han vill ej tala om konungen som en inkarnation av gudomen. Konungen är i främsta rummet en representant för sitt folk, resp. för vad Gaster kallar »topokosmos», och en parallell på det timliga planet till gudomen på det övertidliga. Fullt klar är Gasters ståndpunkt icke. Att på sina håll i den gamla orienten konungen verkligen betraktades såsom ett gudomligt väsen torde vara ofrånkomligt. På ett ställe uttrycker sig Gaster själv så här: »As the representative of the immediate topocosm, he (konungen) is the god in his present, as distinct from his durative, aspect, and such divinity as he possesses is innate rather than conferred» (sid. 33). På ett annat ställe säges det återigen att mytens gud »is, of course, nothing but a durative projection of the king» (sid. 50).

Många av grundtankarna i Gasters arbete gå igen i Mowinckels nyss utgivna bok om religionen och kulten³ — en f. ö. ganska egendomligt komponerad bok. Den vill behandla kultens betydelse i religionen, men koncentrerar sig på Israel, och den vill ge en bild av Israels religion, men ger en rikt fasetterad exposé över hela religionshistorien från viktiga synpunkter. Den räcker icke som allmän religionshistoria, icke heller som en framställning av Israels religion. Och dock kan man icke säga annat, än att man här får en mycket livfull bild av både religionen som sådan och Israels religion från en mycket

³ Sigmund Mowinckel, Religion og Kultus. 146 sid. Land og Kirke, Oslo 1950.

väsentlig synpunkt. Allt vad som säges kretsar kring det stora kultdramat. I Israel var det förlagt till nyårsfesten, som tillika var Jahves tronbestigningsfest. Många drag hade denna fest gemensamma med det främreasiatiska »kultmönstret». Men i två hänseenden var den självständig: Jahve kunde icke tänkas som död (såsom Baal, Tammuz och de andra vegetationsgudarna), och förbundets förnyelse trädde i förgrunden framför naturlivets förnyelse såsom kultdramats väsentliga effekt. Detta sammanhänge med att Jahve, Israels Gud, var »den levande guden», och att Jahve var historiens Gud. Med rätta betonar Mowinckel vikten av att i all religionshistorisk forskning låta varje religion behålla sin egendomliga struktur. Många goda ting sägas om Israels halvnomadiska kulturståndpunkt före invandringen i Kanaan, om manatro och totemism, magi och religion, det sakrala kungadömet (som icke göres mycket väsen av), begreppet *beräkū*, välsignelsen, såsom den i kulten verksamma kraftens främsta gåva till land och folk. Det heliga är, som Mowinckel framhåller, givetvis något centralt i all religion. Men man kan väl knappast säga att var och en har religion för vilken något är heligt. Jag skulle hellre säga att religion är upplevelse av någon som är helig. I religionen blir det alltid fråga om ett jag och ett du, som Mowinckel också mycket riktigt säger längre fram. Boken är friskt skriven och aldrig tröttande, även om den är full av utvickningar till höger och vänster, så att man ibland tror att man skall tappa tråden. Den kan rekommenderas åt envar som vill lära känna religionen som sådan, eller Israels religion speciellt, från väsentliga, om också icke alla synpunkter.

Det kultiska problemet beröres i viss mån också i en Basel-dissertation av Martin Schmidt.⁴ Behandlingen här är dock himmelsvitt skild från den som kännetecknar de föregående arbetena. Här ses hela frågan från en speciell »teologisk» synpunkt. Det märks redan på arbetets titel. Det skulle handla om profeternas syn på templet i Jerusalem, men alltsammans pressas in under en enda synpunkt: spänningen mellan »Gottesnähe» och »Gottesferne» i den gammaltestamentliga religionen. Templet är tecknet på Guds närhet hos sitt folk, och denna närhet yttrar sig dels som nåd, dels som dom. Allehanda riktiga iakttagelser göras, men tyvärr överhöljas dessa av ett moln av termer och begrepp hämtade från en modern dogmatik (»Existenz», »Entscheidung», »Krise» o. s. v.), så att man med knapp nöd kan få fatt i det som är värdefullt och riktigt. På grund av den ensidigt valda synvinkeln blir mycket utelämnat som borde ha dragits in i undersökningen. Hela huvudsynpunkten »Gottesnähe» och »Gottesferne» synes mig, ehuru det ofta påstås att så är fallet, vara föga ägnad att kasta ljus över speciellt gammaltestamentlig religion. Denna antites är oskiljaktig från *all* religion. Som vanligt i förstlingsarbeten fördunklas resultaten av undersökningen genom att för mycket tas med som är skäligen självklart och allmänt erkänt. Vi få här faktiskt en hel, och ofta onödig, profetteologi. Av exegetisk och litterär analys få vi däremot mycket litet. Jag måste säga att jag har föga förståelse för detta slag av dogmatisk exegetik. Vad skall man

⁴ Martin Schmidt, Prophet und Tempel. Eine Studie zum Problem der Gottesnähe im Alten Testament. 276 sid. Evangelischer Verlag AG, Zollikon-Zürich 1948.

t. ex. säga om ett påstående sådant som detta att förhållandet mellan det salomoniska templet och det som Hesekiel siar om i sin tempelvision blir klart först i ljuset av budskapet om Jesu död och uppståndelse? På teologisk-dogmatiska grunder deduceras fram att »Herrens tjänare» hos Deuterocesaja *måste* vara en historisk person, och i det sammanhanget blåses liv i den som man trodde stendöda, en gång av Sellin framställda hypotesen att Ebed Jahve skulle vara kung Jojakin. Trots all djupsinnighet ger denna avhandling — tragiskt nog skulle man vara frestad att säga — ett visst intryck av ytlighet.

Ordet *terūū* återges i den svenska bibeln med »jubel», »jubelrop», »härskri», »larm» och »klang» i sammansättningarna »larmbasun», »basunklang», »larmtrumpeter» (på kultiska högtidsdagar). En monografi över denna term av Neuchâtel-professorn P. Humbert visar ett mönster av akribi och kritisk metodik.⁵ Undersökningen ger vid handen att termen egentligen är av rituell natur och hör samman med kultiska akter, något som även gäller härskriet i striden, vilken ju likaledes innehåller ett religiöst moment. Någon gång förekommer uttrycket i allmän betydelse, men ett sådant språkbruk är överflyttat och sekundärt. Bakom *terūū* står alltid ett kollektivum, och — något som är en överraskande iakttagelse — termen betyder alltid ett ropande ur människostrupar. När uttrycket är förbundet med ett instrument, så är föreställningen den att ropandet är beledsagat av instrumentsignaler, eller att tecken till ropandet ges genom signaler av basuner eller trumpeter. *Terūū* hör till Jahvereligionen och gäller i första rummet Jahve som konung och den israelitiska konungen som Jahves representant. En undersökning av ordets förekomst under olika tider och i olika källor ger intressanta resultat. Det militära bruket försvinner helt och hållet under senare tider, medan den kultiska användningen florerar i efterexilisk tid. Jesaja och Deuteronomium omtalar ej *terūū*-riten; den har tyckts oförenlig med jahvismens anda i profetisk tolkning. Hos Jahvisten och Elohisten undertryckes den i likhet med tronbestigningsfesten. Så kan en omsorgsfull undersökning även av en relativt obetydlig rit ge inblickar i viktiga religionshistoriska sammanhang.

På två viktiga arbeten i Israels historia har jag att fästa uppmärksamheten. Det ena är av den utomordentligt produktive prof. H. H. Rowley i Manchester,⁶ det andra av Bonn-professorn Martin Noth.⁷ Rowley koncentrerar sig på grundläggningstiden, uttåget ur Egypten och de händelser som stodo i samband därmed. Noth behandlar i handboksform hela Israels historia från patriarktiden fram till romarnas nedslående av Bar-Kochbas uppror 135 e. Kr. Det är av stort intresse att se på hur många punkter de båda forskarna, efter noggrant vägande av det förefintliga materialet, komma till samstämmiga

⁵ Paul Humbert, La »Terou'a». Analyse d'un rite biblique. 48 sid. Université de Neuchâtel. Recueil de travaux publié par la faculté des lettres. 23^e fascicule. Secrétariat de l'université, Neuchâtel 1946.

⁶ H. H. Rowley, From Joseph to Joshua. Biblical Traditions in the Light of Archaeology. The Schweich Lectures of the British Academy 1948. XII + 200 sid. Oxford University Press, London 1950.

⁷ Martin Noth, Geschichte Israels. VIII + 395 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1950.

resultat. Enligt båda har endast en del av de folkelement som sedermera kommo att utgöra »Israel» vistats i Egypten. Rowley tänker på Josefsstammarna med inslag av andra stammar, särskilt Levi och kanske Simeon; Noth uttrycker sig här mera försiktigt. En grundtanke hos Noth är ju att tolvstammarssystemet konstituerades först efter bosättningen i Kanaan. Stammarna bildade där en »amfiktyoni» med centralhelgedomen som föreningspunkt. Tolvtalet sammanhängde med månadernas tal, i det var stam skulle under en kalendermånad svara för kultutövningen i helgedomen. Därför måste Noth nöja sig med att säga att »Israel i Egypten» bestod av element som sedermera ingingo i de kommande »stammarna» utan åtskillnad. Släktskapen mellan den grupp som kom från Egypten och de grupper som tidigare, kanske i olika etapper, invaderat Kanaan betonas starkt av både Rowley och Noth. Sedermera har uttågshistorien berättats så som om den hade gällt hela Israel och alla stammarna samfällt.

Vad beträffar tiden för befrielsen ur Egypten och den därpå följande invandringen i Kanaan, varom ej minst på arkeologiska grunder (Jerikos förstöring!) mycken strid stått under senare tid, äro båda forskarna ense om att »förtryckets farao» var Ramses II. Uttåget och invandringen i Kanaan har alltså skett under 1200-talet f. Kr. Betydelsen av inskriften på den berömda Merneptah-stelen diskuteras ingående av Rowley, varvid flera möjligheter hållas öppna. Noth inlåter sig ej närmare på denna fråga. Han anser hän-syftningen osäker. Vad beträffar Jerikos fall som hållpunkt för dateringen av intåget, har enligt min mening dess betydelse i allmänhet överdrivits. Åsynen av Jerikos ruiner kan mycket väl senare ha gett upphov åt berättelsen i Josua bok, även om katastrofen ej inträffat just vid det tillfället.

Den tidigare invandringen av hebréer i Kanaan har enligt Rowley och Noth skett under Amarna-tiden (1300-talet). »Chabiru» i Amarna-breven är enligt båda icke en etnografisk term, utan en beteckning för i kulturländerna i olika syften invandrande främlingar från ökentrakterna. Rowley är benägen att sätta Amarna-brevens »chabiru» i samband med den första »israelitiska» invasionen i Kanaan. Noth anser att vi ej ha tillräckliga skäl för en sådan identifikation. I fråga om Josef och Mose är Rowley starkt positiv, Noth mera svävande. Vad beträffar patriarkerna, ha de båda forskarna en mycket positiv inställning. Noth ser dem i ljuset av den av A. Alt i »Der Gott der Väter» (1929) skildrade typ av religiösa personligheter, som gävo upphov åt dyrkan av θεοὶ πατρῶοι, stamfädersgudar, och som sådana bevarades i minne och ära av de efterkommande. De voro till sin sociala typ småboskapsskötande nomader. Rowley behandlade patriarkproblemen på ett mycket ingående sätt i sin för ett par år sedan utkomna skrift *Recent Discovery and the Patriarchal Age* (i Bulletin of the John Rylands Library, vol. 32, 1949), där han utnyttjade allt tillgängligt arkeologiskt inskriftsmaterial för fixerande av patriarkernas kulturella och sociala bakgrund. Här i det senaste arbetet diskuteras ytterligare frågan om Abrahams tidsålder särskilt med hänsyn till den senare dateringen av Hammurabis regeringstid (Mari-fyndet!). Han har återkommit till samma frågor i sin nyss utkomna *The Biblical Doctrine of Election* (London 1950), som

jag för tillfället blott kan omnämna. Ingendera av de båda forskarna har tyvärr begagnat sig av den analogi som de syro-arabiska ökenbeduinernas storscheikberättelser erbjuda för de bibliska patriarkberättelsernas rätta förstående.

När det gäller berättelserna om Kanaans erövring och de olika stammarnas roll därvid, känner man igen Noths tidigare analyser av de i bibeln bevarade traditionerna. I sådana ting är Noth hittills ööverträffad. Man följer med verkligt vetenskapligt välbehag hans framställningar, i vilka han aldrig tar ett steg utöver givna fakta och alltid gör halt, när han ej har fakta att bygga på. I fortsättningen når hans framställning en höjdpunkt i skildringen av Sauls och Davids historia. När det gäller Josias reformation och Deuteronomium, delar han den vanliga uppfattningen, men lämnar frågan om Deuteronomiums ursprung öppen. Esra verkade under Artaxerxes I, men om arten av hans verksamhet och hans förhållande till Nehemja yttrar han sig med största återhållsamhet. Noths arbete torde med framgång kunna användas vid universitetsstudiet. Skada blott att författaren ej velat eller ej lyckats att inarbeta mer av Israels religionshistoria i sin f. ö. så utmärkta och väldokumenterade framställning.

Rowleys arbete är ett arbete för specialisterna. Han leder oss in i en snårskog av dokument, data och hypoteser, outröttligt diskuterande och vägande på våg. Man blir bokstavligen andfådd, när man söker följa med, men vid slutet av vandringen har man fått det intrycket att man om sakerna fått veta allt som är värt att veta. Att man ibland i tysthet drar andra konklusioner av materialet skulle Rowley vara den förste att glädja sig åt.

Rowley har under sistförlutna år ytterligare givit oss en »Inledning» till G. T.⁸ Arbetet är icke en gammaltestamentlig litteraturhistoria eller »isagogik i hävdvunnen stil, det har närmast karaktären av en lärdomshistorisk framställning, i det att författaren på viktiga punkter söker göra oss förtrogna med forskningens aktuella läge i nuvarande stund. Det betyder icke att författaren håller tillbaka sin egen uppfattning, men han avser inte att komma med några egentliga primärundersökningar, ännu mindre är han angelägen att presentera några nya hypoteser eller särmeningar. Det är forskningens standardläge han vill lägga fram, och just fördenskull kan boken bli en utmärkt vägledning för envar som söker efter en mer allmän och på samma gång absolut vederhäftig orientering. Värdet för sådant ändamål förhöjes ytterligare genom framställningens stora klarhet, livlighet och, jag ville tillägga, knapphet, som gör att man ej riskerar att drunkna i detaljer, utan kan få stadigt fotfäste på väsentliga punkter. Ibland framlägger författaren de traditionella åsikter, som ännu icke motbevisats, under kort refererande av moderna särmeningar, ibland inlåter han sig i mer eller mindre ingående diskussioner, när det gäller allmänt kontroversa problem. I överensstämmelse med arbetets syfte lämnas ofta svårlösta frågor öppna. Som vanligt tar Rowley mycken hänsyn till nutida skandinavisk forskning.

I fråga om Pentateuk-kritiken ställer sig Rowley principiellt på den

⁸ H. H. Rowley, *The Growth of the Old Testament*. 192 sid. Hutchinson's University Library, London 1950.

Graf-Wellhausenska ståndpunkten, ehuru han inte försvar sig till källteoriens alla detaljer. Hans kloka och slående ord på denna punkt förtjäna att återges in extenso. Han skriver: »Det har uppstått en anseilig mängd av olika teorier under de senaste åren, och man har stundom påstått att den Graf-Wellhausenska teorien är allmänt misskrediterad och övergiven. Att den av många övergivits helt och hållet eller delvis är utan tvivel sant, men det finns ingen teori att sätta i stället, som inte skulle vara av ännu flera och med eftertryck förkastad. Somliga av de konkurrerande teorierna ha inte vunnit några anhängare alls, medan Graf-Wellhausen har en anseilig skara efterföljare. Innan källteorien har avförts från dagordningen, måste en teori, lika fulländad och allomfattande, som tar hänsyn till alla fakta och gör rätt åt det historiska förloppet, framläggas. Att bara hålla sig till av alla erkända svårigheter i den Graf-Wellhausenska källteorien, och sedan till vissa enstaka punkter som kunna tyckas ge stöd åt en annan teori, går icke an. Ty ingen av de konkurrerande åsikterna kan tillgodose så många av de föreliggande fakta som den teori som den söker ersätta eller lösa flera svårigheter än den. Men när detta en gång har blivit sagt, så må villigt erkännas att den Graf-Wellhausenska teorien endast är en arbetshypotes, vilken man med glädje kan överge, när en gång en mer tillfredsställande teori har blivit funnen, men vilken inte med fördel kan lämnas å sido, förrän detta skett.»

I Eissfeldts »Handbuch zum Alten Testament» har Jeremia-volymen utkommit, utarbetad av prof. Wilhelm Rudolph.⁹ Det behöver icke sägas att vi här fått i våra händer ett grundligt arbete och ett oundgängligt hjälpmedel för var och en som vill förstå profeten Jeremia och överhuvud profetiskt psyke och profetisk förkunnelse. Det kan här givetvis ej bli fråga om annat än att peka på några viktiga punkter, som särskilt ha varit föremål för debatt. Rudolph urskiljer tre huvudbeståndsdelar i Jeremias bok: Jeremias ursprungliga profetiska utsagor, vanligen formade enligt de vanliga litterära genrerna, biografiska berättelser om Jeremia, härrörande från Baruk, samt tal av Jeremia i deuteronomisk bearbetning (kap. 7, 11 delvis, 16 delvis o. s. v.). Härtill kommer en rad stycken som enligt Rudolph icke kunna vara av Jeremia, t. ex. det stora oraklet om Babel i kap. 50—51. Vad beträffar framtidsprofetiorna i kap. 30—31, är Rudolph av den åsikten att de till sin grundstomme handlat om Nordisrael, men blivit omarbetade med syftning på Juda. På denna punkt kommer motsägelse säkert ej att utebli. Vad Jeremias person beträffar, så anser Rudolph att han, ehuru prästson, icke själv varit präst. Hans polemik mot offren och förnekelse av att någon lagstiftning om offer förekommit vid uttåget ur Egypten (kap. 7) skall tagas på fullt allvar. Jeremia erkände blott Sinaiförbundet med dess ursprungligen rent etiskt religiösa lagstiftning (dekalogen) utan offerthora. Det är denna mosaiska lagstiftning som Jeremia gjorde propaganda för enligt berättelsen i kap. 11. Mot Josias reformation har Jeremia från början känt sig sympatiskt stämd, men gentemot Deuteronomiums lagar med deras starka betonande av kulten har han ställt sig avvisande. Deuterono-

⁹ Wilhelm Rudolph, Jeremia. XXI + 282 sid. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1947.

mium jämte andra kodifierade lagar hörde till de »förfalskningar» av den äkta mosaiska thora från Sinai, som talas om i kap. 8: 8. I textkritiskt hänseende intar Rudolph en jämförelsevis försiktig ståndpunkt. Beträffande Septuagintans värde som textkritiskt hjälpmedel delar han den nyare forskningens skepsis.

I samma serie har Rudolph också behandlat Esras och Nehemjas böcker.¹⁰ Det må genast sägas att vi här ha framför oss ett imponerande arbete, som under ständig hänsyn till tidigare arbeten och med många självständiga synpunkter ger en vederhäftig vägledning genom den labyrint av problem som dessa böcker erbjuda forskaren. Jag måste här nöja mig med att i korthet referera Rudolphs resultat på sådana punkter där forskarna ha varit som mest oense. Man har alltid haft klart för sig att ordningen mellan händelserna i den nuvarande Esra-Nehemjaboken icke kan vara den ursprungliga. På historiska och textuella grunder rekonstruerar Rudolph förloppet på följande sätt. Nehemjas första resa till Jerusalem ägde rum 445. Efter tolv år återvände han till Persien. Därefter kom Esra till Jerusalem, där han vistades något mer än ett år. Detta skedde under Artaxerxes I:s regeringstid (464—424), alltså icke under Artaxerxes II (404—359), som många mena. Tiden för det kronistiska historieverkets författande omkr. 400 lägger hinder i vägen för en sådan sen datering. Något senare, omkring 430, kom Nehemja till Jerusalem för andra gången, varvid det reformatoriska verket bragtes till avslutning.

Nehemja hade i Jerusalem ställning som ståthållare. Hans uppgift var närmast av politisk natur. Uppförandet av stadens murar var hans första gärning. Under det andra besöket grep han sig an också med religiösa och kultiska uppgifter och lät folket förplikta sig till efterlevnad av Mose lag. Därmed avslutade han Esras huvudgärning: den mosaiska lagens promulgation i den nya judiska församlingen. »Lagen» var enligt Rudolph Pentateuken, i den mån som den hade blivit färdig under exilen. Esras andra åtgärd, upplösandet av de blandade äktenskapen, hade till stor del misslyckats under Esras regi. Nehemja sökte under sitt andra besök reglera dessa förhållanden delvis genom eftergifter, delvis genom stränghet.

Rudolph har i många stycken påverkats av H. H. Schaeders bekanta arbete »Esra der Schreiber», t. ex. i tolkningen av *söfer*-titeln: Esra minister för judiska religionsärenden vid det persiska hovet.

Av den nya Göttingen-kommentaren, »Das Alte Testament Deutsch», utg. av Vandenhoeck & Ruprecht, ha nya volymer utkommit: Psaltaren i ny upplaga (den tredje, Ps. 1—60), Genesis (kap. 1—12: 9) samt småprofeterna.¹¹

Den första upplagan av Weisers psalmkommentar anmälde jag i årg. 12, 1936, av denna tidskrift. Den nya upplagan är i flera avseenden en alldeles ny bok. Weiser har här rikligt utnyttjat resultaten av den nyaste psalmforskningen, ej minst den skandinaviska. Psaltaren betraktas helt och hållet som en

¹⁰ Wilhelm Rudolph, Esra und Nehemia samt 3. Esra. XXXII + 220 sid. Samma förlag, Tübingen 1949.

¹¹ Artur Weiser, Die Psalmen, 1—60. 287 sid. 1950. — Dens., Die Propheten: Hosea, Joel, Amos Obadja, Jona, Micha. 261 sid. 1949. — Karl Elliger, Die Propheten: Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi. 206 sid. 1950. — Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose. Kap. 1—12, 9. 136 sid. 1949.

kultbok, en bok med kultiska dokument. Författaren betonar släktskapen med den främreasiatiska kultdiktningen, men är angelägen att tillvarataga den specifikt israelitiska egenarten. Psalmerna äro starkt bundna vid tradition och stilmönster. I huvudsak äro de från konungatiden. Endast i fråga om ett mindre antal psalmer kan bindande bevis anföras för ett efterexiliskt ursprung. Psaltaren har i stor utsträckning samband med den stora israelitiska höstfesten, som tillika var nyårsfest, och där den äkta jahvistiska traditionen hölls vid liv av den det sakrala stamförbundet representerande kultmenigheten. Kärnan i denna kult var kultdramat, som i ord och handling gjorde Jahves handlande i historien och skapelsen levande och ständigt förnyat. Till kultfirandet hörde ock det högtidliga kungörandet av Jahves heliga fordringar på sitt folk, likaså av dom och välsignelse. Allt behärskades av idén om Jahves konungadöme och hans teofani i makt och härlighet. Den israelitiske konungen som en Jahves representant på jorden spelade i kulten en central roll. Därför innehåller Psaltaren talrika »konungapsalmer». Idén om konungens »gudomlighet» saknas, likaväl som död- och uppståndelsemotivet, förbundet med gudomen eller konungen. Gunkels indelning av psalmerna i olika genrer upptages och tillämpas i detalj. Psalmerna äro anonyma. Överskriften *ledavid* betyder ursprungligen att en psalm var ämnad för konungen vid hans uppträdande i kultiska funktioner.

Inledningen är ypperlig. Mindre tillfredsställd är jag med själva utläggningen, där den språkliga behandlingen är reducerad till ett minimum och en tydlig strävan genomgående förmärkes att så mycket som möjligt närma psalmernas innehåll till kristet trossätt. Jag finner ingen som helst fördel med detta sammanblandande. Det gammaltestamentliga bör få vara gammaltestamentligt och det nytestamentliga nytestamentligt. Hela denna idé om en särskild »teologisk» utläggning leder ofta till oklarhet och för gärna vilse. Man kan ha stor nytta av Weisers psaltarkommentar, men helst i förbindelse med en kommentar av rent historisk och filologisk typ.

I profetkommentaren visar sig Weiser likaledes stå på en fullt modern ståndpunkt, och det förefaller som om de »teologiska» utvecklingarna här skulle vara mindre iögonenfallande än i psaltarkommentaren. Profetböckerna äro sammansatta av relativt små enheter, som från början i regel föredragits muntligt. Profeternas lärjungar bära ansvaret för redigeringen och uppteckningen. Varje profetbok har sin egen tillblivelsehistoria. Textförbättringar skys icke och det räknas på allvar med sekundära tillsatser. Hoseas äktenskapshistoria är verklig historia, icke symbolism. I kap. 3 berättas hur profeten för andra gången äktade Gomer. För mig är det naturligare att här tänka på en parallellberättelse till berättelsen i kap. 1 (med strykande av *'ōd*). Joel dateras till tiden omkring 400 f. Kr. Gräshopphärjningen är en historisk händelse, men fattas som ett förebud till Jahves dag. Amos var en vanlig herde från Tekoa; han tillhörde icke något profetskrå och hade icke något samband med kulten, men fick kallelse att träda upp som profet vid helgedomen i Betel. Synerna, som hade inträffat före Betel-episoden, ha från början varit samlade i en särskild liten skrift, »Visionsskrift», som senare sammanfogats med övriga utsagor av Amos.

Av sekundärt ursprung äro domsorden mot Tyrus, Edom och Juda, doxologierna samt den avslutande frälsningsprofetian om Davids fallna hydda. Även Mika bok är starkt överarbetad, men Messias-oraklet i kap. 5 försvaras som äkta.

Elligers behandling av småprofeterna Nahum till och med Malaki är mycket givande och intresseväckande. Nahums bok är en profetia om Nineves fall kort före 612. Habackuks bok är från sista årtiondet före Jerusalems erövring av babylonierna 598. Första delen 1:2—2:4 har formen av en liturgi, inledd av ett stycke som är bildat efter typen »den enskildes klagodikt». Svaret på klagan ger ett orakel 1:5 ff., som skildrar babyloniernas framfart, i viss mån tänkta som Israels befriare ur ett nödläge, i viss mån uppfattade som ett folk gripet av hybris och utmanande Guds dom. Denna egendomliga dubbelhet beror på en viss förskjutning i profetens eget sätt att se på den babyloniska världsmakten. Situationen i den inledande klagodikten måste uppfattas som politisk. Elliger tänker på egyptiernas övergrepp under Josias sista tid. Möjligen har ock minnet av den assyriska tidens svårigheter påverkat skildringen. Den s. k. Habackukpsalmen är en »eskatologisk hymn» och anses vara ursprunglig. I Sefanjakommentaren lägger man märke till att Elliger räknar med talrika tillägg, som förvandla domen över Juda till en världsdom i universell eskatologisk mening. Även i Protosakarja sker starka ingrepp i texten. Synerna äro åtföljda av utsagor, som vid första anblicken intet ha med dem att göra. Elliger menar att de äro senare tillfogade. Utanför de egentliga visionernas rad faller även stycket om översteprästen Josuas rening. Hela boken bär spår av att en redaktor varit i verksamhet, som velat lösgöra Sakarjas messianska förkunnelse från dess starka tidshistoriska bundenhet och göra den till en messiansk framtidsprofetia, höjd över den konkreta historien. Skada att Elliger icke kunnat få del av d:r Gösta Rignells studier till Sakarja, som ge oss en alldeles ny syn på dessa problem (Lund 1950).

Det »teologiska» intresset i detta kommentarverk tar sig även här ibland underliga uttryck. T. ex. när det på tal om visionerna hos Sakarja frågas om de äro rent historiska eller också bero på en omedelbar inverkan av Gud på profetens ande. Den frågan är åtminstone icke vetenskaplig. När det gäller det berömda stället Hab. 2:4 erkänner förf. att det paulinska begreppet »tro utan gärningar» icke föreligger här, »rättfärdigheten» är folkets rättfärdighet, och »liv» är politisk existens, men det är dock fråga om fasthållandet vid Gud och hans ord. Till stycket Sak. 3:1—7 (om översteprästens rening) knyter förf. den uppbyggliga reflektionen att det pekar framåt mot Jesus Kristus, som såsom överstepräst har tillträde till Gud. Genom korset visade sig Gud i djupaste mening såsom den som Sakarja uppfattade honom. Detta är givetvis icke exegetik, men tjänar måhända för mången detta kommentarverks syfte att tillika skänka uppbyggelse.

I von Rads Genesis-kommentar mötas vi av stora och nya grepp. På samma gång rör sig förf. i stor utsträckning på de av H. Gunkel utstakade vägarna. Grundstommen i Hexateuken är enligt von Rad det gammalisraelitiska *credo*, som från början har innehållit en kort rekapitulation av Israels historia under Guds ledning i form av en trosbekännelse, reciterad vid helge-

domarna i samband med kulten (typiska exempel 5 Mos. 26: 5—9, 5 Mos. 6: 20—24, Jos. 24: 2—13). Hexateukens berättelse från skapelsen till och med Kanaans erövring är en väldig utvidgning av detta *credo* med inarbetande av det rikhaltigaste stoff, hämtat från de bland de gammalraelitiska stammarna levande traditionerna, dock i väsentlig grad bevarande samma religiösa tendens som kom till uttryck i den kultiska trosbekännelsen. Det var ett viktigt steg i utvecklingen, när de gamla, ursprungligen med helgedomarna förbundna kult-traditionerna började frigöra sig från sambandet med kulten. Det skedde i och genom den stora omvandlingen av det gammalraelitiska samhällslivet, som inträdde med statsbildningen och konungadömet införande. Nu samlades de mångskiftande och olikartade folktraditionerna och blev till litteratur. Detta skedde först genom »Jahvisten», vars datum av von Rad förlägges till tiden omkring 950. Nya samlingar åstadkommas i det verk som vi kalla »Elohisten», ett å två århundraden senare, och slutligen i Prästkodex från tiden 538—450. Von Rad fasthåller alltså det wellhausenska schemat, men lägger mycken vikt vid det förlitterära muntliga traditionsstadiet. Mot den hävdvunna metoden för den litterärkritiska analysen gör han med rätta gällande att oegentligheter i framställningen ofta bero på skiftningar redan i det muntliga traditionsstoffet, varför ock analysen tekniskt sett måste få en något annan karaktär än under litterärkritikens glansdagar. Som mål för utläggningen ställer han att ej blott de enskilda momenten i berättelsen atomistiskt förklaras, utan att de tolkas i ljuset av det större sammanhang vari de blivit insatta av de stora samlarpersonligheterna. Även denna kommentar inskränker i överensstämmelse med sitt syfte de språkliga analyserna till det minsta möjliga. Författaren anbefaller därför själv bruket av utförligare, vetenskapliga kommentarer vid sidan om denna »teologiska», på väsentligheter inställda utläggning.

Då 1 och 2 Mackabéerböckerna översattes till svenska för 1917 års bibel var Grimms kommentar ett av de viktigaste hjälpmedlen. Det var ett verk från 1800-talets mitt. Översättarna hade skattat sig lyckliga, om de haft till sitt förfogande det stora kommentarverk till dessa böcker, som nyligen sett dagen i Frankrike i den katolska serien *Études bibliques*, författat av dominikanerpatern Abel, tidigare känd genom åtskilliga arbeten rörande judendomen i hellenistisk tid samt för sin Palestinas geografi.¹² Mackabéerböckerna räknas som bekant som kanoniska i den romerska kyrkobibeln. Deras kanonicitet fastslogs genom en bulla av påven Eugenius IV 1442 och sedan av tridentinska mötet, detta i motsats till den protestantiska uppfattningen, enligt vilken kanon begränsades till de palestinensiska judarnas heliga skrifter, varför Mackabéerböckerna t. ex. av Luther, och sedan i vår svenska bibel, räknades till apokryferna. Mackabéerböckerna innehålla dogmatiskt stöd för vissa av den romerska kyrkans läror och bruk. De hävda värdet av martyrernas lidanden, av förbönen för döda, helgonens medling o. s. v. Både därför och för sina martyrhistorier och underberättelser äro de högt skattade av katolska kristna.

Abels kommentar lägger, som fallet alltid är i katolska kommentarer, stor

¹² Le P. F.-M. Abel, *Les livres des Maccabées*. LXIV + 491 sid. Librairie Lecoffre, Paris 1949.

vikt vid kyrkofädernas vittnesbörd och även vid den kyrkliga traditionen i övrigt. Bland alla intressanta exkurser som man finner utströdda här och där fäster man sig t. ex. vid exk. VI till 2 Mack. 7, berättelsen om de sju brödernas martyrdöd. Vi få veta vilka namn som givits åt dessa i legenden. Enligt vissa kyrkofäder och martyriologier förlades martyriet till Antiokia, icke till Jerusalem. Där har funnits en basilika helgad åt de sju martyrerna. Men man har också visat deras gravar i Emmaus i Judeen. Kyrkor byggdes till deras minne i Rom, Lyon, Wien o. s. v. Man erinrar sig i detta sammanhang att relikier påstås förvaras i Kölnerdomen. Sådant kan ju ha ett visst dogm- och kulturhistoriskt värde. Vida viktigare är dock den språkliga utläggningen med dess rikliga utnyttjande av grekiska papyrer och inskrifter. I en utförlig inledning diskuteras text och översättningar, författare, källor, historicitet, tendens, förhållandet till Josefus samt dateringsfrågor. Man fäster sig vid att Abel daterar 2 Mack. till året 124, medan han förlägger 1 Mack. till tiden omkr. 100 f. Kr. Detta går emot den vanliga uppfattningen bland protestantiska forskare, enligt vilken ordningen mellan de båda böckerna är den omvända. Kautzsch's samlingsverk: 1 Mack. från början av 1 årh. f. Kr., 2 Mack. från tiden omkr. början av vår tideräkning. Charles' samlingsverk: 1 Mack. från sista fjärdedelen av 2 årh., 2 Mack. från första hälften av 1 årh. Eissfeldt i hans Inledning: 1 Mack. icke före 100, 2 Mack. från mitten av 1 årh. Abels datering torde vara svår att upprätthålla, särskilt med tanke på 2 Mackabéerbokens allmänna karaktär.

En stor exkurs nr VII behandlar chanukka-festen. Skada att Abel ej kunnat utnyttja Julian Morgensterns djuplodande undersökningar över denna fest i Hebrew Union College Annual 1947 f. (Cincinnati).

I en av professor Harris Birkeland utgiven serie »Religionens stormenn» har Sigmund Mowinckel givit ut en liten populär bok om profeten Jesaja.¹³ Den är skriven med livfull stil och vetenskaplig vederhäftighet. Jesajas kallelse tecknas fantasifullt mot bakgrunden av nyårsfesten med dess kultiska ceremonier. Om Jesaja förut tillhört tempelprofeterna eller icke är för Mowinckel en öppen fråga; han lutar dock uppenbarligen mot det förra alternativet. Efter kallelsen har Jesaja i varje fall gått sina egna vägar och blivit en oppositionsman mot den faktiska utgestaltningen av kulten i Jerusalem. Domen över folket och »restens» omvändelse blevo sedan de båda brännpunkterna i hans förkunnelse. Allt är hos denne profet »dagsaktuellt»; om någon »eskatologi» hos Jesaja vill Mowinckel ej höra talas. Hela frågan om »eskatologien» i Gamla testamentet bör, synes det mig, tas under förnyad omprövning. Det har drivits mycket ofog med denna mångtydiga term. Mowinckel hör till de forskare som kunde hjälpa oss till större klarhet på denna punkt. Genom tanken på »resten» har Jesaja blivit en nyskapare för kommande tider. När det gäller den personlige Messias i kap. 9 och 11 är Mowinckel snarast böjd för att se en insats av Jesajas lärjungar, »disipelkretsen», som Mowinckel alltid har lagt så stor vikt vid. Immanuelspofetian åter syftar på det nu väntade

¹³ Sigmund Mowinckel, Jesaja. 161 sid. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1949.

konungabarnet. »Den unga kvinnan» är drottningen. I en kortfattad framställning som denna kan det ej undgås att man då och då blir ställd inför outredda frågor. Stycket om »profeter» och »siare» hade kunnat göras mera distinkt, och det viktiga kap. 7 med Immanuelsprofetian blir, även efter Mowinckels framställning, för en vanlig bibelläsare skäligen obegripligt. För svenska läsare är Mowinckels vana att omskriva *a* i hebreiskan med *å* mycket vilseledande, då hos oss *å* alltid uttalas med *o*-ljud.

I årg. 23, 1947, av denna tidskrift anmälde jag fil. d:r Hilma Granqvists bok »Birth and Childhood among the Arabs» (1947). Detta arbete har nu fått en fortsättning, behandlande nya frågor förbundna med barnets liv bland Palestinas arabiska befolkning.¹⁴ Författarinnan har fortfarande koncentrerat sig på en enda liten by, Artas, i närheten av Betlehem, där hon i årtal i minsta detalj studerat de sociala förhållandena, och detta med en ytterst noggrann metod, i det att hon aldrig stöder sig på något annat än sina egna förstahandsiakttagelser och direkta berättelser av byinvånarna själva.

Viktigt är vad hon meddelar t. ex. angående namngivningen. Rätten att ge namn är här icke bunden vid någon bestämd person, men namnet är alltid av vikt och betydelse för bäraren av detsamma. Det kan innebära en religiös förpliktelse eller förmån, det kan uttrycka en önskvärd egenskap eller ett lyckosamt förhållande vid själva födelsen. Det kan slutligen bringa en anförvant, levande eller död, i åminnelse. Man använder dock ej gärna namnen på ännu levande föräldrar av fruktan för att i så fall »förkorta deras liv». Lantbefolkningen begagnar i regel icke familjenamn, vilket däremot under västerländskt inflytande ofta sker i städerna. En egendomlighet för det arabiska namnskicket är som bekant att fadern ofta tar namn efter den äldste sonen. Därav dessa många namn med *Abu* som första led. Om ett namn tros åtföljas av olycka, kan det bytas. Likaså byter man under uppväxttiden namn för att lura de onda andarna och avvärja deras skadliga inflytelser.

Författarinnan lägger stor vikt vid att det inte är de många barnen i och för sig som är idealet, utan de värdefulla barnen. Detta anser hon också gälla GT. Vi få här vidare höra intressanta ting angående barnens hälsovård och skyddsåtgärder mot det onda ögat, Medelhavsländernas stora skräck. Barn som äro särskilt efterlängtade och utbedda som nåd förbindas ofta med ett löfte, t. ex. att de skola höra gudomen till. Man kan få se barn utstyrda som små franciskanermunkar eller barn med håret avrakat som offer. Barn som gå klädda i trasor eller gossar som se ut som flickor äro ofta sådana »bönhörelse-barn», som man är särskilt rädd om, och som därför gå omkring med extra förklädnad för att undgå illasinnade makter. Jag har anført allt detta som exempel på vad denna bok av den flitiga finländska författarinnan har att ge, icke blott etnografer, folklorister och sociologer, utan även bibelforskaren av facket.

En viktig observation av allmän räckvidd är att teori och praxis icke alltid

¹⁴ Hilma Granqvist, *Child Problems among the Arabs. Studies in a Muhammadan Village in Palestine.* 236 sid. Söderström & C:o, Helsingfors, och Ejnar Munksgaard, Copenhagen, tryckt i Ekenäs 1950.

överensstämma i det samhälleliga livet, ett memento för alla samhällsforskare. För språkmannen är det intressant att höra att mer patetiska uttalanden vid t. ex. födelse och dödsfall ofta inte betjäna sig av det vanliga vardagsspråket, utan av ålderdomliga ord och språkformer.

Boken, som framträder i en utmärkt typografisk utstyrelse, avslutas med rikhaltiga litteraturhänvisningar, statistiska tabeller och — vilket är ytterst värdefullt — en utförlig förteckning på bibliska paralleller. En realindex till båda arbetena om barnet avslutar verket.

JOH. LINDBLÖM.

Festschrift für Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden, herausgegeben durch Walter Baumgartner, Otto Eissfeldt, Karl Elliger, Leonhard Rost. VIII + 578 sid. J. C. B. Mohr, Tübingen 1950. Pris DM. 58: —; inb. DM. 62: —.

Det är givetvis omöjligt att i en anmälan ge mer än några glimtar av denna såväl kvalitativt som kvantitativt imponerande volym, som med sina 40 artiklar spänner över ett mycket stort register. De allra flesta bidragen behandla gammaltestamentliga problem — filologi, textkritik, interpretation, religionshistoria, bibelteologi. Bland lingvistiskt orienterade artiklar kunna nämnas J. Bewers textkritiska anmärkningar till en rad omtvistade gammaltestamentliga ställen, G. R. Drivers filologiska noter till Höga Visan och Klagovisorna samt P. Humberts analys av ordet qānā. Dit hör också P. Kahles uppsats om samaritanernas uttal av hebreiskan, där författaren delvis rekapitulerar synpunkter som han framlagt i sitt 1947 i London publicerade stora arbete *The Cairo Geniza*. Kahle påpekar, att samaritanernas uttal av hebreiskan i åtskilliga avseenden avviker från det av massoreterna fastställda. Sålunda uttala samaritanerna inga gutturaler, när de läsa hebreiska eller arameiska. Vidare utelämnas de vissa slutvokaler, som massoreterna noggrant angiva. Samaritanerna iakttaga slutligen inte det av massoreterna strikt genomförda dubbla uttalet av litterae BGDKFT. Kahle menar, att samaritanernas uttal har mycket gamla anor och väsentligen motsvarar det bland judarna i förmassoretisk tid gängse uttalet, medan den massoretiska läsningen är resultatet av en lärd rekonstruktion av hebreiskan, gjord delvis i analogi med övriga semitiska språk. Ett stöd för denna uppfattning finner Kahle med rätta däri, att den nyupptäckta förmassoretiska jesajahandskriften genom åtskilliga ortografiska avvikelser från den massoretiska texten förutsätter ett uttal, som stämmer överens med samaritanernas.

Två studier ha ägnats den hebreiska poesins form. Th. H. Robinson skriver tänkvärt och intressant om den gammaltestamentliga poesins väsen. Hebreisk vers är till sin struktur mindre bestämd av fonetiska än av innehållsliga hänsyn. I stället för metriska enheter är det betydelseenheter som konstituerar den hebreiska poesien. Den enda hållbara grunden för den hebreiska versläran är därför alltså den som lades av Lowth med hans upptäckt av parallellismen.

En helt annan tilltro till vad man skulle kunna kalla hebreisk metrik präglar

S. Mowinckels uppsats, som behandlar egentliga formproblem och framför allt den hebreiska klagosångens struktur. Mowinckel vill uppfatta qinā-versen som en rad på 4 + 3 versfötter i stället för de gängse 3 + 2. Som en konsekvens härav förkastar Mowinckel den traditionella 3 + 3 versen som den hebreiska poesiens grundform. Denna versform uppfattar han i stället som en 4 + 4 period och ger den namnet maschalmeter, därför att den begagnas i hela vishetslitteraturen.

Många av bidragen behandla tolkningen av gammaltestamentliga ställen. A. Allgeier skriver om Ps. 94, 20, A. Alt om Jes. 8, 23—9, 6, K. Elliger om Sef. 3, 3 och Hab. 1, 8, K. Gallig om Deut. 23, Th. C. Vriezen om Ex. 3, 14 och E. Würthwein om Ps. 73. Jobsbokens struktur behandlas av H. W. Hertzberg, Ps. 104 och dess relationer till vissa egyptiska texter av G. Nagel. W. Rudolph ger en litterärkritisk analys av berättelsen om Atalja i 2 Kon. 11 och W. Zimmerli undersöker bildförbudet i Dekalogen.

Aage Bentzen gör ett försök att på traditionshistorisk väg tolka martyrllegenden i Dan. 6 som en förklädnad för uppståndelsemotivet. Den kristet-religiösa symboliska tolkningen av denna berättelse som en utsaga om uppståndelsen skulle, om Bentzen hade rätt, ha en egendomlig motsvarighet i själva stoffets ursprungliga samband med de gammalorientaliska föreställningarna om den sakrala kungens räddning ur underjorden. Den viktigaste relikten i Dan. 6 av dessa föreställningar är enligt Bentzen lejongropen, aram. gōb, egentligen »brunn», »cistern», »grav» och — »dödsrike». Lejonen skulle ursprungligen vara demoner, kaosvidunder. Bentzen sätter vidare martyrllegenden i samband med lidandes- resp. tackpsalmerna. Den situation som tecknas i martyrllegenden är identisk med den som förutsättes i dessa psalmer.

Leonhard Rost ger en ytterst instruktiv teckning av den religiösa bakgrunden till Hos. 4, 13 f. Då Hosea anklagar döttrarna och sonhustrurna i Israel för otukt, syftar han enligt Rost på en sexuell initiationsrit av samma slag som den Herodotus berättar om från Babylonien. Avsikten med denna rit var att förläna fruktsamhet. Frågan vem denna kult gällde ger Rost anledning att göra en viktig distinktion mellan Amos' och Hoseas religiösa uppfattning. Medan Amos i sin polemik mot kulten aldrig antyder, att denna kult gällt någon annan gud än Jahve, betonar Hosea eftertryckligt, att det är Baal och inte Jahve som är fruktbarhetskultens gud. Denna olikhet i uppfattning har enligt Rost sin grund däri att Hoseas teologi är bestämd av Sinaiförbundet, Amos' däremot av Davidsförbundet. För israeliten Hosea var ökentidens traditioner den måttstock, efter vilken han bedömde de kultiska institutionerna. För Amos däremot, som stammade från Sydriktet, hade de för ökentiden främmande bruken redan hemorts rätt i tempelkulten. Denna tempelkult kan han visserligen i likhet med Jesaja avböja som ett utslag av mänsklig självhävdelse gentemot Jahve, men det är honom främmande att angripa enstaka inrättningar och bruk såsom baalsdyrkan, så som Hosea gör.

Syftet med och den historiska bakgrunden till två mycket omdiskuterade kapitler i Gamla testamentet, nämligen Gen. 14 och Ps. 110, klarlägges på ett intressant och övertygande sätt i H. H. Rowleys studie över Melkisedek och

Sadok. Långt ifrån att vara en sen midrasch är Gen. 14 enligt Rowley en aitiologisk berättelse från Davids tid. I Jerusalem var Sadok präst vid den förisraelitiska, jebusitiska helgedomen och fick behålla sin prästerliga ställning även efter Davids erövring av staden. Genom att låta Abraham frambära tionde åt den jerusalemitiske Melkisedek och därigenom erkänna honom som präst vill Genesisberättelsen legitimera hans efterföljare Sadok. Liksom Abraham erkänner Melkisedeks prästadöme, erkänner David Sadoks. Med denna berättelse hänger Ps. 110 nära samman till såväl tid som syfte. Denna psalm, som har en rent kasuell karaktär, var avsedd för det tillfälle då David erkändes som kung i Jerusalem. De många reminiscenser av kanaaneisk fruktbarhetskult som finns i psalmen bli i denna situation förklarliga: David har behandlat jebusiterna med mildhet och erkänt deras prästadöme.

Att det i uttågsberättelsen två gånger omnämnda ortnamnet Baal-Sefon, Ex. 14,2, 9, ursprungligen är ett gudanamn, identiskt med Zeus Casius, uppvisades redan 1932 av Otto Eissfeldt och W. F. Albright, som oberoende av varandra kommo till samma resultat. Albright redovisar i denna festskrift för nytt material som ytterligare bestyrker denna indentifiering och gör samtidigt troligt, att Exodusberättelsens Baal-Sefon bör lokaliseras till Tahpanhes i norra Deltalandet.

Walter Baumgartner ger en intressant tolkning av ett mycket omdiskuterat ställe i Salomos Oden, nämligen 28, 4, där den fromme sångaren talar om sin gemenskap med Gud: »Intet svärd skiljer mig från honom, och heller ingen sabel». De flesta uttolkare ha påpekat, att orden erinra om Rom. 8, 35, även om man i allmänhet inte uttalat sig om sambandet mellan de båda ställena. Baumgartner framdrager nu en stor mängd folkloristiskt material från olika delar av världen, som visar, att »det skiljande svärdet» har sin plats bland de många skyddsmedlen mot de farliga demoner som hota brudgum och brud. Med demontrons avtagande blev det skiljande svärdet helt enkelt en kyskhetsymbol. Här finner Baumgartner ursprunget till bilden i Sal. Od. 28, 4: intet skiljande svärd står i vägen för psalmistens fulla gemenskap med Gud.

Enno Littmann skriver om Abessinisches zum Alten Testament. Framför allt hos de halvnomadiska tigre-stammarna i Eritrea fortleva än i dag många seder och bruk som kunna kasta ljus över gammaltestamentliga föreställningar. Littmann sysslar huvudsakligen med dessa stammars sorge- och begravningsseder, som äro nästan desamma som dem vi möta i Gamla testamentet.

Ett ytterst värdefullt och viktigt bidrag i Bertholetfestskriften ger Joh. Lindblom, den ende svenske medarbetaren, i sin fina studie över några grundproblem i den gammaltestamentliga vetenskapen. Denna på samma gång centrala och aktuella översikt tar upp tre huvudpunkter i våra dagars Vetusforskning. Den första gäller det psykologiska underlaget för profeternas framträdande och förkunnelse, ett ämne med vilket Lindblom tack vare sina forskningar äger en eminent förtrogenhet. Särskilt beträffande extasens väsen gör Lindblom många principiellt viktiga och nyttiga påpekanden. Klokhet och gott omdöme präglar Lindbloms analys av den moderna »pattern-forskningen», även där hans analys formar sig till en tämligen skarp vidräkning med denna forsknings oarter och överdrifter. Som det tredje grundproblemet i modern Vetusforskning tar Lind-

blom upp texthistorien och textkritiken. Här behandlas frågor som muntlig eller skriftlig tradering, den massoretiska textens karaktär och betydelse, textus receptus och vulgärtext, Septuagintas textkritiska värde etc.

O. Eissfeldt analyserar texterna om den ugaritiska kungen Niqmdads tribut till den hetitiska storkonungen Schuppiluliuma. Innebörden av domarens ämbete i Israel utredes av M. Noth, och O. Grether lägger pedagogiska synpunkter på studiet av hebreiska.

Bland de bibelteologiska bidragen må nämnas Gerhard von Rads analys av begreppen »rättfärdighet» och »liv» i Psaltarens klago- och tackpsalmer. Rättfärdigheten är den elementära förutsättningen för deltagande i kulten och skildras alltid som något absolut, utan några som helst graderingar. Det liv som är rättfärdighetens lön har inom vissa kretsar, som von Rad vill beteckna som »levitiska spiritualister», sublimerats och fått en eskatologisk innebörd. Det gamla löftet till leviterna, att Jahve skulle vara deras del, har från att ha varit rent materiellt menat — monopol på andel i offren — fått en spiritualiserande tolkning och kommit att innebära en speciell livsgemenskap med Gud. Som uttryck för denna levitiska livsmystik nämner von Rad ps. 16 och 73, i vilka den som har Jahve till sin arvedel är ryckt undan döden och mättas med liv inför Guds ansikte.

Bibelteologiska problem behandlas också av Joh. Hempel, som skriver om Wort Gottes und Schicksal, och C. Steuernagel, som tecknar konturerna av den judiska eskatologiens utveckling. Missions- och utkorelsetanken i det gamla Israel behandlas av F. M. Th. de Liagre-Böhl. Till samma grupp kan man också räkna W. B. Stevensons artikel om 'Olah och Zebach-offren och A. Weisers om teofanier i Psaltaren.

Boken avslutas med en Bertholetbibliografi upptagande skrifter från mer än ett halvsekel eller från 1896 till 1949.

GILLIS GERLEMAN.

KARL GEORG KUIHN: *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 1. 51 sid. Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1950. Pris DM. 6: 80.

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament heter en ny serie, som utgives av J. Jeremias och O. Michel. Dess första del har nu utkommit och utgöres av »Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim».

Titelns två »och» äro adekvata, ty även om förf:s tes och huvudintresse kretsar kring frågan om rimmet är hans jämförelse mellan de två bönerna också av mer allmän och innehållslig art.

Den judiska »aderton-bönen» (Shemone 'æsre, Svensk översättning i Erevna IV, 1947 s. 157 ff.) med sina 18 bönepunkter avslutade med en doxologi hörde till den fromme israelitens dagliga och enskilda andakt, och K. bestämmer Fader-vårs Sitz im Leben på enahanda sätt: »das tägliche Gebet des Einzelnen», s. 40. Både »18-bönen» och »7-bönen» (Fader-vår) har visserligen »vi» och

»oss», men det betyder endast att den enskilde också i sin ensamhet visste sig vara en medlem av det gamla respektive nya gudsfolket!

K. börjar emellertid med en undersökning av rimmets förekomst i synagogans liturgi med dess två element. *Stambönerna* och de s. k. *Piutim*. Dessa senare dikter äro frukter av en tuknad konst, som går tillbaka till 500-talet e. Kr. och hade sin blomstring först under högmedeltiden. De ha såväl meter som slutrim. *Stambönerna* däremot äro av enklare och mycket ålderdomligare typ. Nu brukar man (med Elbogen, *Die jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 1931³) anse att ett medvetet bruk av rim i hebreiskan inte finns före piutdiktingen. Häremot hävdar K. att rimmet möter redan i grundstommen till synagogans liturgi, i de gamla *stambönerna*. De rim som där finnas kunna icke strykas som senare inskott. Vi komma så tillbaka åtminstone till början av 100-talet e. Kr. och när K. sedan tolkar 18-bönen som medvetet rimmad så veta vi att denna gavs en relativ fixering genom synedriets i Jamnia försorg mot slutet av första årh. e. Kr. Materialet självt var ren gammalt då.

Nu är diskussionen om rim i semitiska texter av denna art svår att bedöma. Mycket hänger på ordet »medveten» (s. 3, 5, 51 o. a.). W. Meyer (*Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik*, 1905 s. 118) antog att rimmet kommit in i den grekisk-latinska diktkonsten med den accentuerade metern från semiternas poesi. Särskilt avser han G. T:s poesi och räknar med kyrkans förmedling som det avgörande. Svagheten i Meyers teori, säger K. med stilla humor, är att han härleder rimmet från en litteratur där han samtidigt påstår att det saknas (nästan) helt. Därför hävdade E. Norden (*Die antike Kunstprosa II*, 1909, s. 810—908) att rimkonsten utvecklats helt ur den antika retoriken, särskilt ur »de lika slutens» konstform (homoioteleuton). Också detta anser K. otroligt då fornkyrkans böner och sånger skapades av »enkla människor» oberoende av höglitterära stilideal — ett resonemang som knappast kan vara avgörande. I stället är det alltså K:s tes: »Der Reim ist aus der jüdischen Synagoge in die Kirche der jungen Christenheit herübergenommen worden», s. 27. Till stöd härför andrages även att det så lätt blev rim i hebreiskan, resp. arameiskan genom objektsuffixen och övriga böjningselement (s. 30¹: »in der sich Reime besonders leicht und selbstverständlich ergeben» — s. 51: »wo die Reime in lithurgischen Reihenbildungen infolge der dem Semitischen eigentümlichen Verwendung von Suffixen sich von selbst ergeben.»).

Men hur skall man då utröna vad som här är medvetet och vad som är tillfälliga assonanser, vilka icke uppfattats som bindande? På denna avgörande punkt brister K:s undersökning rent metodiskt. Samlar man de strödda notiserna i frågan så talar för K:s uppfattning främst iakttagelsen att just i de böner som visas vara övertagna och kristet bearbetade judiska böner förekommer i grekiskan rim i större utsträckning än i andra fornkyrkliga liturgier. (Det skulle ju dock kunna bero på de semitiska texternas allmänt stereotypa art.)

Men *mot* tolkningen av 18-bönen och liknande texter som medvetet rimmad talar, dels att rimflätningen är ganska godtycklig, dels att mycket snarare är tankerim och parallellismens membrorum. Vidare påpekar K. själv, att rimmet

här alltid inskränker sig till själva ändelsen under det att t. ex. i den arabiska poesin fordras att även den sista konsonanten i stammen ingår i rimstavelsen.

Mer avgörande är det att samtiden tydligen inte uppmärksammat och i varje fall inte respekterat dessa rim. K. bygger nämligen sin undersökning på att de ursprungliga rimmen förstörts genom senare bearbetningar och varianterna till 18-bönen visar sig icke ha öra för rim av detta slag (s. 9 och 11, jfr s. 17 där varianten *ännu* säges känna rimmet. Varför skulle denna känsla avtrubbats?).

Om man sålunda kan vara skeptisk mot K:s teser om rimmen i dessa texter — och han menar att Fader vår står under samma lag i sin arameiska urform (så redan Burney i *The Poetry of Our Lord*, 1925, s. 161) — så finns det emellertid mycket annat att hämta ur hans arbete. Ty han värderar inte sin tes till den grad att han emenderar för rimmens skull. Så sker endast hypotetiskt och på ett intressant sätt vid behandlingen av 7:e bönen i Fader-vår. De senare bönerna synes ha haft cesur- och slutrimmat *-na*, varför den 7:e kan ha haft *šaṭana'* i st. f. det allmänt antagna *bisba'*, ett ytterligare stöd för den personliga tolkningen: »den Onde».

Till *cruce interpretum* *ἐπιούσιος* anföres som ny möjlighet den aram. texten *lachmana' lejma' hab lana'* så att *lejoma'* får »sväva» mellan *lachmana'* och *hab lana'*. När betydelsen var dels »vårt bröd, så mycket som behövs i dag», dels »giv oss det för i dag», uttryckte översättaren detta med såväl *ἐπιούσιος* som *σήμερον*.

I sin rekonstruktion av det aramiska Fader vår följer K. närmast Dalman. Så även när *θελημα* återges med *re'uta'*, ett uttryck där parallellen med *raṣon* = *εὐδοκαία* dock ger en starkare frälsningshistorisk nyans än K:s översättning »was dir gefällt, was Du beabsichtigst» s. 33.

I sin helhetsuppfattning av Fader vår ansluter sig K. nära till Lohmeyers sista arbete (rec. i Sv. T. Kv. 24, 1948 s. 150—52). På tal om förhållandet Lk—Mt hävdas att man inte kan få fram en gemensam urtext, s. 39, och att Matteusformen inte kan tillskrivas en författares verksamhet. »Bei einem von Haus aus liturgischen Text wie dem Vaterunser ist es von vornherein wenig wahrscheinlich, dass der Evangelist von sich aus sprachlich (oder gar sachlich) umgestaltend eingegriffen hat», s. 34. »Ansvaret» faller på olika traditioner. Lohmeyers tolkning av dessas inbördes förhållande vilar dock på en missuppfattning av de olika rekonstruktionerna, enligt vad K. uppvisar, s. 31.

Jämförelsen mellan den judiska 18-bönen och den kristna 7-bönen belyser både likt och olik. Ur traditions-historisk synpunkt är det av intresse, att den ovan nämnda fixeringen av 18-bönen på sätt och vis var relativ ». . . dass der Wortlaut nicht unbedingt feststand und verpflichtend war, dass es sogar in gewissen Situationen genügte, wenn man nur einen inhaltlichen Auszug des Gebetes sprach. Aber diese Freiheit ging — von Ausnahmesituationen abgesehen — doch nicht so weit, dass jeder den Text selbständig formulieren konnte» (s. 11, samtliga omdömen belagda med Talmudställen). — En sådan frihet för den muntliga utgestaltningen gäller för Fader vår särskilt den avslutande doxologin, såsom J. Jeremias uppvisat (enl. K. endast muntligt till förf., nu även J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, 1948 s. 30).

Särskilt dispositionen av de två bönerna är lärorik, (K. har en uppställning härtill s. 25). I bägge fallen ha vi två avdelningar, en om nuets villkor i världen och en eskatologisk. I den judiska bönen komma de i tidsföljd, såsom naturligt är: först nuet, så messiastiden. I Fader vår är det tvärtom. (Man skulle kunna göra ett känt Jesusord till dess överskrift: Söken först Guds rike . . .) Bägge bönerna ha sin medelpunkt i brödbönen, men också här går den radikala skillnaden i dagen. I den judiska bönen gäller det snarast »vårt årliga bröd», skörden, under det att den kristne är pressad av det korta perspektivet, som den fattige, som inte vet på morgonen varifrån han skall få mat för dagen. Också de övriga bönerna ha sina motsvarigheter i den judiska bönen.

Därför är den jämförande undersökning K. har givit oss belysande och värdefull. Det är att önska att K. låter oss utnyttja sin gränsöverskridande kunskap till flera studier på samma områden. Hade inte tesen om rimmets varit överordnad hade säkerligen en annan text ur synagogans liturgi behandlats, där parallellerna med Fader vår är än mer slående, den s. k. *Kaddish* (där dateringen dock är ännu osäkrare än för 18-bönen, se Elbogen, op. cit., s. 92 ff.). Där läsa vi t. ex.: Lovat och helgat vare ditt namn, himmelske Fader, i hela världsalltet. Tillkomme ditt rike, sanningens och fridens rike, på det att alla människobarn må uppfyllas av din heliga vilja . . . Ja, helgat vare ditt namn. Må alla hjärtan erkänna, huru högt upphöjd du är . . .» (sv. öv. Bönbok för Stockholms Synagoga, 1930, s. 97 o. a.).

KRISTER STENDAHL.

Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. Bibliothèque théologique. XVI + 280 sid. Delachaux & Niestlé. Neuchâtel—Paris 1950.

Maurice Goguel torde icke behöva någon presentation i denna tidskrift. Han erövrade sig hastigt ett namn och en ställning inom den nytestamentliga forskningen. Blott 26-årig blev han år 1906 som lärare knuten till den fria protestantiska fakulteten i Paris och har under ett långt åttioårigt oavbruten forskning vikt liv publicerat en lång rad större och mindre verk, alla präglade av kritiskt sinne och självständig uppfattning. Bland hans tidigare verk kan man nämna *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, 1910. I debatten om Jesu historicitet ingrep han med ett tungt vägande inlägg, *Jésus de Nazareth — mythe ou histoire?* 1925. Vidare har han skrivit ett av de största och grundligaste inledningsverk, som över huvud taget existerar, *Introduction au Nouveau Testament*, 5 delar, 1922—26. Det snart därefter utgivna arbetet, *Au seuil de l'Évangile. Jean-Baptiste*, 1928, kan betraktas som en inledning till hans huvudverk, ett stort opus tripartitum, i vilket Goguel givit oss en omfattande, i många hänseenden självständig totalsyn på kristendomens uppkomsthistoria, *La vie de Jésus*, 1932, *La naissance du Christianisme*, 1943, *L'Église primitive*, 1947 (*Les premiers temps de l'Église*, 1949 är en mera populär sammanfattning av dessa arbeten). Härtill kommer en mängd uppsatser och mindre arbeten, publi-

cerade i *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses* och andra kända tidskrifter (jfr H. Riesenfeld, *Bibliographia Gogueliana, Conjectanea Neotestamentica* X, 1946). År 1927 blev Goguel Loisy's efterträdare som professor vid *École des Hautes-études* i Paris och blev i denna ställning till 1948.

Förra året fyllde Goguel 70 år och hyllades med en stor festskrift under titeln »Aux sources de la tradition chrétienne», en titel, som kan stå som motto både för Goguels författarskap och för den till honom överlämnade festskriften.

Festskrifter äro som regel intressanta att läsa och besvärliga att recensera. De äro intressanta att läsa, därför att de ofta ge en levande inblick i det aktuella forskningsarbetet. Då man hyllar en känd kollega och forskare vill man ju gärna bjuda på något nytt, antingen man nu drar fram en liten förbisedd detalj eller eftersträvar att ställa ett gammalt problem i ett nytt ljus.

Men festskrifter äro också svåra att recensera. De bjuda på en rad disparata ämnen, som behandlas på ett fåtal sidor i en ofta mycket koncentrerad form. Någon verklig recension kan det därför icke bli tal om, endast en rad omnämmanden.

I det här föreliggande fallet äro bidragen till antalet 27 och deras genomsnittliga omfattning 10 sidor — hela festskriften omfattar 278 s.

Som det anstår i en festskrift till en nytestamentlig forskare, stå de rent nytestamentliga problemen i förgrunden. Men Goguel själv har aldrig isolerat N. T., utan städse betraktat det i dess sammanhang med judendom och hellenism och med den gamla kyrkan. Därför är det rimligt att också undersökningar på dessa områden fått plats i festskriften.

Endast en av festskriftens uppsatser avhandlar dock ett rent hellenistiskt problem, nämligen den som till författare har dominikanern och professorn i hellenistisk religion vid *École des Hautes-études* A. J. Festugière: »Cadre de la mystique hellénistique». Som titeln anger är det fråga om en översikt — något som ju icke är så vanligt i festskrifter. I själva verket har också uppsatsen från början avsetts för ett helt annat sammanhang, nämligen *Reallexikon für Antike und Christentum*, där Festugières artikel skulle ingå under titeln »Hellenistische Mystik». Men den tyska översättningen brann upp under kriget och med den noterna, som endast funnos i den tyska upplagan. Endast det franska originalet utan noter fanns kvar, och det är detta som nu på fleras begäran offentliggöres. Även i sitt stympade skick är artikeln av betydande intresse med sin omsorgsfulla sovring av materialet och dess uppdelning på skilda typer.

Också till senjudendomen finns endast ett bidrag, författat av Joachim Jeremias, som åter tar till orda i frågan om den lidande Messias: »Zum Problem der Deutung von Jes. 53 im palästinischen Spätjudentum». Med utgångspunkt från det egendomliga förhållandet, att Targum Pseudo-Jonathan tolkar Jes. 53 messianskt men borttolkar alla lidandesutsagor, kommer Jeremias till det resultatet, att den messianska tolkningen av Jes. 53 har förkristna anor men att den senare av apologetiska skäl trängts undan. Ty det är »vollständig ausgeschlossen, dass die Juden mit der messianischen Deutung von Jes. 53 zu einer Zeit begonnen haben sollten, in der die Christen dieses Kapitel als den entscheidenden christologischen Schriftbeweis benutzten» (s. 118).

I fortsättningen är det inte alldeles lätt att uppdelna de olika uppsatserna efter ämnesområden, då några röra sig inom flera gebit. Den följande uppdelningen tar därför endast sikte på de ifrågavarande uppsatsernas huvudärende.

Till Synopsen kan man räkna 5 bidrag, författade av R. Eppel, J. Héring, W. G. Kümmel, Fr. Leenhardt och K. L. Schmidt. Robert Eppel — professor i Strasbourg — skriver i en uppsats med titeln »L'interprétation de Matthieu 16. 18 b» om Dödsrikets portar, som icke bli Kyrkan övermäktiga. Denna sats har man spekulerat en hel del över, då man av portar väl väntar sig motståndskraft men ingen aktivitet. Eppel föreslår att ändra vokaliseringen i en tänkt hebreisk förlaga, så att den ursprungliga texten skulle tala om »Dödsrikets väktare». Men är man hjälpt med det? Utan tvivel till en del, ty därmed får man ett personligt subjekt till »överväldiga». Men också av dörrväktare väntar man ju endast ståndaktigt försvar, icke anfall.

J. Héring — också professor i Strasbourg — vill införa ett nytt argument i debatten om barndopet: »Un texte oublié: Matthieu 18. 10. A propos des controverses récentes sur le pédobaptisme». Denna text talar om »de smås» »änglar» i himmelen. Héring menar, att »de små» här betyder verkliga barn. Så långt kan man väl vara med, även om det inte är alldeles säkert. Men hur skall man, även om så är fallet, här finna något bevis för barndopet?

Werner Georg Kümmel — professor i Zürich — analyserar »Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mark. 12. 1—9)» och kommer till resultatet, att denna liknelse icke kan förstås ur Jesu egen historiska situation utan är »ein wertvolles Zeugnis für die Geschichtsanschauung der Urkirche» (s. 131).

En liknelse-tolkning av helt annan art finner man i ett bidrag av Genève-professorn Frantz J. Leenhardt: »La parabole du Samaritain (Schéma d'une exégèse existentialiste)». Här är allt koncentrerat på liknelsens sakliga innehåll, och i stället för en historiskt-kritisk analys få vi en »existentialistisk». Särskilt stannar förf. inför liknelsens förra del, den som talar om prästen och leviten. Vilket var deras fel? Att de egentligen aldrig mötte den sårade, det kom aldrig till något möte: de voro som döda för varandra. Och även Gud var död för dem: han hade talat en gång för länge sedan i sina bud, var icke en levande, i det aktuella sig uppenbarande Gud . . . Emellanåt kan man kanske finna dessa utredningar väl spetsfundiga, men de äro mycket fångslande och träffa väsentliga ting, som ofta både den historiskt-kritiska och den homiletiska utläggningen tappa bort.

Annu ett bidrag behandlar ett synoptiskt problem, fastän med ett starkt betonande av dess idéhistoriska sammanhang. K. L. Schmidt — professor i Basel — kallar sitt bidrag »Ἰησοῦς Χριστός κολαφιζόμενος und die 'colaphisation' der Juden» och fäster uppmärksamheten på att det grekiska verbet från Mark. 14: 65 på några håll levat kvar som beteckning för en sed att vid påsken örfila en jude som vedergällning för den behandling Jesus utsattes för.

Johanneiska problem behandlas av Braun, Cullmann och Spicq. I festskriftens längsta uppsats behandlar professorn i Fribourg, dominikanern F. M. Braun en variantläsart till Joh. 1: 13, som icke finns i några grekiska, nytestamentliga handskrifter men varit ganska spridd både i syriska och latinska texter, varför

också uppsatsen fått en latinsk titel: »Qui ex Deo natus (Jean 1, 13)». Medan den vanliga texten talar om Guds barn såsom »födda icke av kött's vilja, ej heller av mans vilja utan av Gud» hänför varianten denna sats till Kristus: det är han som är »född av Gud» — en variant alltså av betydande kristologiskt intresse, som tydligen har spelat en stor roll.

Oscar Cullmann, professor i Basel och tillika lärare vid École des Hautes-études i Paris, jämte Menoud en av festskriftens utgivare, behandlar ett centralt johanneiskt problem, i det han tar upp termerna »se» och »tro» i deras inbördes sammanhang: »Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. La vie de Jésus, object de la 'vue' et de la 'foi' d'après le quatrième Evangile»: De vittnen, som »se» vittna för dem som »icke se», för att de skola tro. Men därmed är icke allt sagt: också de som tro, få »se». Hur hänger detta samman? Cullmann hänvisar till ordens dubbeltydighet i Johannesevangeliet, en riktig och viktig synpunkt, som han märkligt nog tycks betrakta som sin egen upptäckt — han åberopar sitt eget lilla arbete: »Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums», Theol. Zeitschr. 1948.

C. Spicq, professor vid den dominikanska högskolan i Saulchoir, behandlar »L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Épître aux Hébreux». Man har ju ofta betonat sambandet mellan Hebreerbrevets kristologi och några paulinska texter, särskilt Fil. 2: 5—11. Spicq vill finna en djupgående överensstämmelse också med Johannesevangeliet och anför härför bl. a. tanken på Jesus som pro-dromos i Hebr. 3: 10, 9: 8, 10: 20, och i Johannes-evangeliet, Joh. 14: 6, m. m.

Apostlagärningarna behandlas i bidrag av Benoit, Cerfaux och Menoud. Pierre Benoit, professor vid l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, gör några »Remarques sur les 'sommaires' de Actes 2.42 à 5». Lucien Cerfaux, professor i Louvain, behandlar »Citations scripturaires et tradition textuelle dans le Livre des Actes» och rehabiliterar »dans une certaine mesure» codex D. Professorn i Neuchâtel Philippe H. Menoud undersöker perikopen om »La mort d'Ananias et de Saphira (Actes 5.1—11)». I den sistnämnda uppsatsen vänder Menoud upp och ned på problematiken: »Les deux époux ne sont pas morts parce qu'ils ont péché gravement. Ils sont morts, et puisqu'ils sont morts, c'est qu'ils ont péché». Bakgrunden till perikopen är alltså föreställningen, att de kristna icke skulle dö, varför döden — särdeles en plötslig död — måste förklaras med att vederbörande begått en svår synd, en tanke, som Menoud belägger med 1. Kor. 11: 29 f., Joh. 5: 24, 2. Tim. 2: 17 f. etc.

Det enda direkt paulinska bidraget har till författare professorn vid la Faculté libre de théologie protestante i Montpellier Théo Preiss: »Vie en Christ et éthique sociale dans l'Épître à Philémon». Preiss avvisar där distinktionen mellan »vie en Christ» å den ena sidan och »ordre de création» å den andra och vill förstå Paulus' hela sociala etik som »profondément christocentrique» (s. 179).

Bidrag till vår kännedom om den gamla kyrkan levereras av Dahl, Peuch, Seston och Zwaan. I en uppsats om »La terre où coulent le lait et le miel selon Barnabé 6.8—19» ger professor N. A. Dahl i Oslo, som det synes, en mycket

naturligare tolkning av detta ställe än den man finner hos de flesta utläggare: landet, som flyter av mjölk och honung, är det land, där den nydöpte inträder, där han som nyfödd äter mjölk och honung och som han ärver sedan han växt till och mognat i tron. Henry-Charles Puech, lärare vid l'École des Hautes-études i Paris, ger ett intressant bidrag till den gamla kyrkans Psaltar-tolkning i uppsatsen »Origène et l'exégèse trinitaire du Psaume 50.12—14». En i medeltiden vanlig tolkning (spiritum rectum = Sonen, spiritum sanctum = Anden, spiritum principali = Fadern) kan återföras till Origenes. William Seston, professor vid den filosofiska fakulteten vid universitetet i Paris, behandlar frågan om bakgrunden till några soldatmartyrier under den Diokletianska förföljelsen: »A propos de la 'Passio Marcelli centurionis'. Remarques sur les origines de la persécution de Dioclétian.» Leiden-professorn J. de Zwaan gör »Some remarks on the 'Church-idea' in the Second Century», där han går igenom och grupperar de viktigaste metaforerna: 1) det sanna Israel etc., 2) präster, tempel etc., 3) kropp, etc., 4) de »utvalda» etc., 5) brud, etc.

Därmed har jag nämnt de uppsatser, som huvudsakligen röra sig inom ett avgränsat område och övergår till de bidrag, som ta upp mera allmänna problem. Här märks framför allt en lång rad bibelteologiska artiklar — ett tidens tecken. Att uppdelning efter sakliga grunder går knappast, och jag följer alltså den ordning som är festskriftens egen — den objektiva osaklighetens ordning: alfabetet.

Rudolf Bultmann tar åter till orda i den stora pågående debatten om Kerygma och teologi, där han själv varit primus motor. Hans bidrag bär titeln »Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung im Neuen Testament». Som Bultmann själv säger (s. 42) fattar han sin uppgift här vara icke att lösa men att hyfsa problemet: »Lebensakt» och »Denkakt» kunna icke skiljas och dock kunna de icke identifieras. I denna övertygelse avvisar Bultmann en rad lösningsförsök, som man gjort under tidernas lopp. Alla genvägar, alla skenlösningar avvisas obönhörligt. Finns det då någon rätt utväg ur detta dilemma? Det få vi inte veta — åtminstone inte denna gång.

Den uppsats av Frederick C. Grant, professor vid Union Theological Seminary i New York, som bär titeln »The Impracticability of the Gospel Ethics» erinrar på ett sätt om Bultmanns skiss, i det att också Grant mera ställer än löser problem. Också Grant för oss in i ett dilemma, i det han avvisar både den utläggning, som betraktar Jesu etik som något förgånget och den som tror att man utan vidare kan flytta in den i vår situation: »What our times greatly need is an up-to-date Moral Theology, based upon the New Testament and upon a Christian philosophy of life (i. e. Christian ethics), but taking account of modern conditions . . .». Men hur skall det gå till? Därom ger Grant dessvärre bara vaga antydningar.

Jean G. H. Hoffmann, tidigare reformert präst i Stockholm, teologie doktor i Uppsala, nu professor vid la Faculté libre de théologie protestante i Paris, skriver i en uppsats, där han gör rikligt bruk av svenska teologers arbeten, om »Jésus Messie juif» — om Messias i kungaideologiens ljus.

I uppsatsen »Some Reflections on Apocalyptique» ser Manchester-professorn

T. W. Manson i den apokalyptiska litteraturen — och i den apokalyptiska inställningen över huvud taget — ett försök att utvidga och i detalj genomföra synen på Gud som historiens herre. Det är en systematisering av profetian, mycket olika men dock släkt med de skriftlärdes systematisering av Torah . . . Århus-professorn Johannes Munck analyserar »Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique» och konstaterar i denna redan i G. T. vanliga litteraturart vissa stående motiv, som återvända också i N. T.

Uppsaladocenterna Bo Reicke och Harald Riesenfeld behandla, den förre »The New Testament Conception of Reward», den senare »La descente dans la mort». Reicke avvisar det ganska vanliga påståendet att allt tal om »lön» skulle vara ett judiskt relik, oförenligt med en sann kristendom, och behandlar i stället frågan, vad slags lönetanke N. T. har, eftersom det är uppenbart att tanken på lönen dock förekommer och det alltför ofta för att kunna betraktas som något ovidkommande. I Riesenfelds uppsats är det inte fråga om Jesu descensus utan om de kristnas descensus, i dopet och i döden, i deras relation till varandra, och till Kristus.

Det har frapperat mig vid läsningen av festskriften till Goguel att man så ofta hos en bidragsgivare finner citat från en annan. Det är väl ett tecken på de starka förbindelselinjer, som trots allt bestå mellan forskare på samma gebit också i denna tid. Men endast i ett fall har en bidragsgivare direkt behandlat en annans teologiska författarskap. Eduard Schweizer, professor i Zürich, tar till orda »Zum Interpretation des Kreuzes bei R. Bultmann» och vill därmed ge ett bidrag till diskussionen om »avmytologiseringen», i det han ställer frågan om man verkligen med Bultmanns utgångspunkter kan komma till en nytestamentligt fullödlig tolkning av korsets betydelse. Också denna uppsats slutar med ett frågetecken, i det att den »mehr Fragen gestellt und Aufgaben aufgezeigt als fertige Lösungen gegeben hat» (s. 238).

Slutligen ger professorn vid la faculté des lettres de l'Université de Strasbourg Marcel Simon en exposé över temat »Retour du Christ et reconstruction du Temple dans la pensée chrétienne primitive». Äro orden i Mark. 14: 58: »Jag skall bryta ned detta tempel . . .» — som hos Markus tilläggas »falska vittnen» möjligen äkta? Simon vill mot bakgrund av senjudiska tankar besvara frågan jakande och menar sig också på detta sätt bättre förstå ordets historia, som speglar sig i Joh. 2: 18 ff. och andra urkristna texter.

Med dessa korta notiser om de olika bidragen till festskriften för Goguel hoppas jag ha gett åtminstone ett intryck av dess rika och växlande innehåll. Den ger mycken upplysning och mycket att tänka på.

OLOF LINTON.

JOHANNES MUNCK: *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse. Publications de la Société des sciences et de lettres d'Aarhus. Série de théol. 1. 126 sid. Rosenkilde & Bagger, Köbenhavn 1950.*

Under sina forskningar över apostlabegreppet i urkyrkan har professor Johannes Munck kommit att reflektera över ett ställe i Uppenbarelseboken, som man vanligen icke förbinder med någon apostel men där enligt hans åsikt en hänsyftning på själva apostlafurstarna Petrus och Paulus föreligger. Det är det egendomliga avsnittet om de två vittnena i Upp. 11: 3—13.

Enligt Upp. 11: 4 äro dessa vittnen identiska med sakarjaprotetians tvenne olivträd och tvenne ljusstakar (Sak. 4: 2 talar dock endast om en ljusstake), som göra tjänst inför jordens Herre. Höljda i säcktyg skola de profetera i 1260 dagar, d. v. s. 3½ år, v. 3, varunder de inneha makt att förinta motståndare genom eld från sin mun, att liksom Elia förhindra regnets fall och att liksom Mose förvandla vattnet till blod m. m., 5 f. När de ha fulländat sitt vittnesbörd, skall vilddjuret från avgrunden bekämpa dem och döda dem, 7. Då skola deras lik bli liggande obegravda i 3½ dagar på gatorna i den stad, som andligen kallas Sodom och Egypten, beskådade av triumferande representanter för alla jordens folk, 8—10. Men därefter skola de resa sig genom Andens kraft och i sina ovänners åsyn fara upp till himmelen med en sky, under det att en tiondedel av staden omkommer genom jordbävning, 11—13.

På grund av de i 11: 6 nämnda underverken har man inom nyare bibel-tolkning ofta betraktat dessa gestalter som reinkarnationer av Elia och Mose, varvid samma personers förekomst i förklaringsberättelsen har fått utgöra ett understödjande argument. Särskilt W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (1906), har därvid spelat en avgörande roll. Munck framhåller emellertid, att inga av Messias' olika förelöpare eller följeslagare enligt judiska traditioner utgöra just ett sådant homogent par av tvenne vittnen, som dö och åter uppstå (sid. 13). Beträffande Moses förekomst i detta avsnitt är den kristna traditionen för övrigt helt obetydlig under äldre tid och kan under antiken endast påvisas som ett alternativ hos ett par latinska författare, Victorinus av Pettau och Hilarius (sid. 86). I stället framträder Henok i en bred ström av patristiska traditioner som Elias partner i den eskatologiska kampen mot Antikrist. Gentemot Boussets tidigare arbete *Der Antichrist* (1895), som har kommit eftervärlden att i stor utsträckning förutsätta dessa patristiska traditioners oberoende av Upp. 11 och ursprung i den förkristna judendomen, framlägger Munck i en mäktig lärdomshistorisk undersökning (sid. 85—113) skäl för att talet om Elia och Henok som de båda eskatologiska martyrerne går tillbaka på en tidigast hos Hippolytus (omkr. 220 e. Kr.) påvisbar tolkning av Upp. 11, varvid tanken även har gått till Danielsbokens årsveckor (sid. 89 ff., 98 f., 103, 112 f.). Man torde då ha observerat, att just Henok och Elia efter sitt första jordeliv hade blivit upptagna till himlen, såsom ånyo anges om de båda vittnena (sid. 10). Även den koptiska Elias-Apokalypsen, till vilken man senare har vädjat i och för komplettering av Boussets teori, anses av Munck innehålla en direkt tolkning

av Upp. 11, och egendomligheterna förmenas bero endast på vissa missförstånd, så att nämnda apokalyps ej heller torde vittna om någon förankring i äldre judendom (sid. 113—118). På detta sätt bestrider författaren existensen av några som helst förkristna traditioner om de två vittnena, som kunde ha legat bakom notiserna i Upp. 11: 3—13. Så länge icke nya texter kunna framläggas som argument i detta ärende, torde nämnda resultat också böra accepteras. Möjligheten att tänka på Elia och Henok eller Mose kvarstår naturligtvis i viss mån ändå, men sannolikheten för en sådan teori har blivit avsevärt förminskad genom Muncks skarpsinniga kritik. Personligen anse vi, att man bland gammaltestamentliga förebilder kanske snarare hade bort tänka på Elia och Elisa, som verkligen bilda ett homogent par (en sådan tolkning fanns också i antiken enligt Victorinus av Pettau 11, 3). Den förre upplevde lidande och förhindrade regn i 3¹/₂ år enligt Jak. 5: 17 (ὁμοιοπαθής står där i emfatisk betydelse), den senare kunde sägas ha förvandlat vatten till blod enligt 2. Kon. 3: 22. I varje fall måste Boussets av flera godtagna försök att stödja teorien om Elia och Mose såsom de två vittnena genom att understryka egendomligheter i senare kyrkliga traditioner om Elia och Henok såsom eskatologiska martyrer betraktas som en *petitio principii*; man är professor Munck tacksam för hans möda att avslöja detta. Att ett sådant fel begås, har dock varit ganska vanligt i den s. k. religionshistoriska skolan, när man i brist på faktiskt bevismaterial har kritiskt hemfallit åt djärva rekonstruktionsförsök utifrån senare fragment, betraktade som reminiscenser eller »survivals» av äldre företeelser.

Den tolkningsmetod, som alltså enligt Munck i detta fall har slagit fel, är nummer 1) bland de moderna vetenskapliga försöken att utlägga Uppenbarelseboken och dylika skrifter: den traditionshistoriska betraktelsen. Vid denna intresserar man sig närmast för de äldre traditioner, som kunna anses ha legat bakom det studerade idématerialiet. Uppmärksamheten är alltså övervägande riktad bakåt i tiden, och textens eget budskap tilldrager sig mindre intresse. Tolkarens blick kan emellertid även tänkas bli inriktad mot förhållanden i apokalyptikerns egen tid, vilka förmodas vara avspeglade i hans syner. Därvid erhålles, vad som må kallas 2) den dåtidshistoriska betraktelsen. Slutligen kan exegeten lägga vikt på att siaren uttalar sig om från sin egen synpunkt framtida händelser, vare sig dessa tros förverkligade i den av senare läsare kända världshistorien eller i kommande tider eller i en överhistorisk sfär. I dylika fall kan man tala om 3) en sentidshistorisk, 4) en framtidshistorisk och 5) en överhistorisk betraktelse. Naturligtvis kunna dessa betraktelser också kombineras. Munck väljer nu, om vi få använda ovan föreslagna terminologi, att tolka de båda vittnena i Upp. 11 övervägande dåtidshistoriskt.

Vittnena äro enligt 11: 8 karakteriserade som Kristi vittnen, framhåller professor Munck (sid. 17). Det ligger då närmast till hands att tänka på apostlarna, vilka i N. T. betecknas som vittnen. Bland apostlarna finner man emellertid i Petrus och Paulus två gestalter, som i traditionen framträda just såsom ett par, sammanbundna genom föreställningar om att ha spelat huvudrollen på var sitt missionsområde (sid. 18) och att ha lidit ett gemensamt martyrium (sid. 16). Om denna iakttagelse är riktig, bör staden, på vars gator

vittnenas lik bli liggande enligt Upp. 11: 8, antagas vara Rom, trots att versens slut talar om den stad, där vittnenas Herre korsfästes. Författaren anser också, att staden måste vara Rom på grund av täcknamnen Sodom och Egypten i samma vers (sid. 34f.); härtill kommer notisen om alla folkslag som åskådare i vers 9. Huru författaren nu i övrigt genom att framhålla olika detaljer beträffande Petrus och Paulus i N. T. och annan äldre kristen litteratur belyser textens uppgifter om de två vittnena punkt för punkt, är verkligen intressant att studera. Tyvärr kan vårt referat icke gå närmare in på dessa minutiösa och bräckliga traditionsfragment. Endast en detalj må omnämnas, som är särdeles väsentlig i författarens tankegång: Upp. 11:7 anger, att vilddjurets eller Antikrists tid kommer, då vittnena ha fullgjort sin vittnestjänst; på samma sätt är det en typisk föreställning i N. T., att oordningen och Antikrists herravälde inträffa efter apostelns bortgång (sid. 24 ff.). Givetvis stämma icke alla enskildheter i fortsättningen, och författaren överdriver icke heller säkerheten i sin tes utan framställer den med klok försiktighet. Men han förebringar många värdefulla argument för den uppställda tesen, som på en väsentlig punkt torde berika vetandet om den äldsta traditionen över de stora apostlarnas bortgång.

En synnerligen lärorik utredning ägnas likaledes åt det undersökta avsnittets ställning i kontexten (sid. 46—55). Författaren indelar hela Uppenbarelseboken efter de trenne »ve»-n, som omnämnas i 9: 12 och 11: 14, så att det eskatologiska skeendet kommer att utspelas i tre perioder med gränser på nämnda ställen. Denna tredelning jämföres med en liknande tredelning, som kan anses förekomma i den synoptiska apokalypsen, Matt. 24 med par. (sid. 53). Utmärkande för de tre olycksperioderna i den yttersta tiden äro sålunda: 1) förskräckelser och hotande krig, 2) förföljelser under extensiv missionsverksamhet, 3) antikristuppenbarelser med åtföljande omstörtningar. Stycket i Upp. 11: 3—13, tolkat med syftning på de två apostlarna, ingår enligt den framställda indelningen logiskt och naturligt i det andra ve-ets period. På detta sätt åstadkommer författaren alltså i efterhand en viss anknytning till den traditions-historiska betraktelsen, men det är kristna och icke hypotetiska judiska traditioner som förklaringen bygger på.

BO REICKE.

BENT NOACK: *Satanás und Soteria. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie. Diss. Aarhus. Köbenhavn, G. E. C. Gad, 1948. 141 sid.*

Författaren vill med denna avhandling specificera djävulens egentliga funktioner i Nya Testamentet. Därigenom lyckas han på ett nyttigt sätt rena den allmänna bilden av denna gestalt från vissa fördomar, vilka släpa med dels från Gamla Testamentet och dels från senare populära föreställningar. Ty djävulen i Nya Testamentet har vissa karakteristiska drag, som icke helt överensstämma vare sig med Gamla Testamentets eller med den senare folktrons satansgestalt utan närmast äro jämförliga med senjudendomens demonföreställningar. Gamla Testamentet framställer Satan som anklagare och frestare. I

senjudendomen uppträda emellertid demonerna mera som plågoandar, upphov till olyckor och sjukdomar. Syndens upphov däremot tillskrives huvudsakligen människan själv, genom läran om den onda lusten. Detta tänkesätt har övertagits av Nya Testamentet. Här har djävulens roll av frestare och anklagare till och med skjutits ännu mer i bakgrunden, och motståndarens, plågoandens roll dominerar utpräglat. Jesu kamp under jordelivet mot de onära andarna är sålunda enligt Noack en uppgörelse med rent fysiska maktinnehavare i människolivet, icke mot synden (sid. 74). Jesu seger på Golgata över världsmakterna är däremot mera en seger över synden, men djävulen framträder också här betydligt mindre som frestare och anklagare, än som allmänt tros. Det sagda gäller det förut givna förhållandet mellan djävulen och världen jämte människan: kosmologi och antropologi. Sedan kommer den viktiga soteriologiska aspekten (jämför bokens titel), i det att djävulen bjuder motstånd emot Jesus och evangeliet. Om djävulen här uppträder som frestare, till exempel i berättelsen om Jesu frestelse, så är detta blott en sekundär detalj av hans roll som motståndare. Samma förhållande råder vis-à-vis kyrkan och de troende. I de eskatologiska utsagorna om den yttersta striden uppträder Satan till sist öppet som motståndare, förgörare och frestare. Däremot tvivlar Noack på att han ens här utgör en anklagare. Trots att djävulen en gång skall nedstörtas i helvetet, är han icke heller enligt Nya Testamentet herre över denna ort, såsom man senare har utmålat honom.

Det är, som ovan antytts, nyttigt och värdefullt att få detta tema belyst på ett så grundligt och nyktert sätt. Noack försöker ej imponera genom stor apparat och bländande sammanställningar utan lägger enkelt och redigt fram, vad som har blivit hans ärliga mening. Det är endast synd, att framställningen icke har kompletterats med register över litteratur och bibelställen. Recensenten har det intrycket, att författaren i huvudsak övertygar genom sin framställning. En mindre atomistisk gränsdragning, större elasticitet och känsla för de bibliska idéernas logiska förskjutningar hade kanske givit ett mer organiskt perspektiv på materialet. Sålunda torde knappast skillnaden mellan kroppslig svaghet och synd vara så exklusiv, som Noack vill ha den beträffande de människor, vilka av Jesus botas från sjukdomsalstrande andar, ty det heter dock: Var vid gott mod, dina synder förlätas dig (Matt. 9: 2 pp.). Överhuvud kan man, synes det oss, bäst föreställa sig anklagarerollen såsom det primära hos Gamla Testamentets satansgestalt, dels på grund av ordet Satans egentliga betydelse och dels på grund av gestaltens juridiska apparition (Job 1: 6, Sak. 3: 1 ff.). Genom utvidgning av denna uppgift och förbindelse med de onda andarnas skara kom Satan att framstå som frestare och förstörare och slutligen som allmän motståndare, vilket är fallet i senjudendomen och i Nya Testamentet. Vid gudsrikets frambrytande i Jesu person måste emellertid djävulens motstånd hårdna, och då fick han lov att sekundärt återupptaga förförarens roll, alltså i soteriologiskt, icke antropologiskt sammanhang. Betonas måste härvid, att dualismen mellan Gud och Satan icke är ursprunglig och icke definitiv, i det att Satan enligt Gamla Testamentet har utgått av Gud och av honom satts till att utöva sina funktioner (1 Sam. 16: 14, 2 Sam. 24: 1 jämfört med 1 Krön. 21: 1,

1 Kon. 22: 21). Enligt Nya Testamentet får han utöva dessa, så länge Gud tillstodder (1 Kor. 5: 5, 2 Kor. 12: 7, 1 Tim. 1: 20, Upp. 13: 7 etc.). Dualismen i Nya Testamentet är därför sekundär och beror på att djävulen och hans medhjälpare gått för långt i ondska och blivit uppstudsiga (Noack giver däremot å sid. 14 Satan ursprunglig självständighet). Vi tro, att ett dylikt »elastiskt» resonemang kommer mer till rätta med den bibliska idéhistorien. Förhållandet är givetvis svårt att bevisa, men det är ett allmänt intryck, att en syntetisk rörlighet i betraktelsen hade ytterligare fördjupat Noacks bok, sedan den gedigna och i och för sig högst tilltalande analysen väl var utförd. När man har analyserat materialet så metodiskt och säkert, som denne avhandlingsförfattare har gjort, då är det ingen risk för att de utforskade begreppen så att säga visa sig röriga i stället för rörliga, när man sedan försöker sammanbinda dem organiskt och psykologiskt.

BO REICKE.

KARL F. HANSSON: *Lundabiskopen Peder Winstrup före 1658. Akademisk avhandling. Lund 1950. (VIII + 391 S.) (Skånsk senmedeltid och renässans, utg. av Vetenskaps-Societeten i Lund, 3.)*

Ortodoksiens Periode i den danske Kirkes Historie — Tidsrummet fra Hans Poulsen Resens Overtagelse af Sjællands Bispestol 1615 ind til Udgangen af 1600-Tallet — er endnu kun mangelfuldt udforsket og fremstillet. En Række værdifulde Bidrag til Belysning af denne Periode er vel fremkommet fra forskellig Side (især ved H. F. Rørdam, S. M. Gjellerup og J. Oskar Andersen), men noget Helhedsbillede baade af den teologiske Udvikling og af den kirkelige Tilstand er endnu ikke givet, siden L. Helveg behandlede den paagældende Periode i sin for Datiden fortjenstfulde, men nu forældede »Den danske Kirkes Historie» (1857). Skal der være Haab om en Gang paa ny at naa frem til et saadant, vil det være nødvendigt, at der først skabes en Række Monografier over enkelte Punkter i Ortodoksiens Tidsalder, Biografier af de ledende Personligheder, idéhistoriske Undersøgelser, Fremstillinger af Kirke- og Kulturlevets forskelligartede Foreteelser.

Som et Led i denne Række maa man med Tilfredshed hilse den i Overskriften nævnte Afhandling Velkommen, en udførlig Biografi af den lundensiske Biskop 1638—79 Peder Winstrup. For den almindelige Bevidsthed er Winstrups Navn først og fremmest knyttet til de politiske og nationale Omskiftelser, som fandt Sted 1658 og i den følgende Menneskealder, og Eftertiden har gerne ensidigt heftet sig ved hans noget blakkede Holdning i Spørgsmaalet Svensk-Dansk. Hans historiske Betydning strækker sig dog langt videre, idet han staar som en karakteristisk og talentfuld Forkæmper for den lutherske Ortodoksi i den Skikkelse, som især Jesper Brochmand havde udformet, og desuden ved sin smidige Personlighed og sine fremragende administrative Evner vandt en Indflydelse, der gik langt ud over hans nærmeste Embedskreds. En Biografi af en saadan Mand maa da være velegnet til at kaste Lys over mange Sider af Tidens kirkelige og kulturelle Liv.

Dr. Hanssons Afhandling har i flere Henseender paa tilfredsstillende Maade løst den Opgave, Forf. har stillet sig. Bogen vidner højt om Flid og Interesse, den er fremgaaet af aarelange Studier, og den fremtræder i en meget tiltalende Form. Skønt Spørgsmaalet om Stoffets tilrettelæggelse næppe frembyder større Vanskeligheder, bør dog den klare og velbegrundede Disposition fremhæves med Anerkendelse. Ligeledes fortjener Forf.s Fremstilling, særlig i den første Halvdel af Bogen, al Paaskønnelse: den er letløbende og velformet, en virkelig episk-historisk Prosa, der lader sig læse med stort Behag. Forf.s Kendskab til det til Grund liggende Kildestof, især de specielle Kilder til Winstrups Levned, er indtrængende. Navnlig gælder dette det store arkivalske Materiale (frem for alt i Landsarkivet i Lund, i Danske Kancellis og i Københavns Universitets Arkiv), som han har gennemløjet med megen Omhu. Benyttelsen af Kilderne er forstandig og nøgtern og gennemgaaende præget af streng Nøjagtighed. Dog har man Indtrykket af, at Latinen er faldet Forf. noget besværlig. Det kan være beklageligt nok, at man i Norden i de sidste Menneskealdre har ment det forsvareligt at begrænse Latinlæsningen saa stærkt i Skolerne, men for den Forsker, der vil beskæftige sig med det 16. og 17. Aarhundredes Forhold, maa et nogenlunde udstrakt Kendskab til Romersproget betragtes som en ufravigelig Forudsætning.

Medens en Gennemgang af talrige Enkeltheder i Afhandlingen vil blive givet andetsteds, skal der her blot omtales visse almindelige Træk. Bogen fremtræder i første Række som en Biografi, og Forf. placerer med sikker Haand Winstrup i det Milieu, hvori han hører hjemme. Overhovedet er det en stor Fortjeneste ved Afhandlingen, at den overalt er baaret af en virkelig historisk Forstaaelse. Med Rette betoner Forf. et Sted (S. 142), at det er forkasteligt at maale svundne Perioder med senere Tiders Maalestokke, hver Periode maa ses ud fra sine Forudsætninger og bedømmes derefter. Denne Tendens præger helt igennem Fremstillingen. Læseren faar derfor et troværdigt historisk Billede af Tiden og Manden og fritages for disse mange ret værdiløse Domme af subjektiv Karakter — panegyriske eller forkættende —, som ellers saa ofte træffes i kirkehistoriske Arbejder.

Det er forstaaeligt, at Forf. under sin Behandling af de første Perioder i Winstrups Liv — hans Barndom, Skolegang og første Uddannelsestid (1605—25) — ikke formaar at give noget væsentligt nyt. Dertil er det overleverede Kildemateriale for spinkelt. Bedre stiller det sig for den følgende Tid, Winstrups syvaarige Studierejse i Tyskland (1625—32) med Ophold i Rostock, Wittenberg, Leipzig og Jena. Med god Grund understreges hans Tilknytning især til Johan Gerhard i Jena, men man har ikke Indtrykket af, at Forf. har anstillet Under søgelser i tyske Arkiver og Biblioteker, hvad der sikkert vilde have været til Gavn for Fremstillingen. I det hele er han med Hensyn til den almindelige Tidsbaggrund for tilbøjelig til at lade sig nøje med at bygge paa anden —, tredie Haands Fremstillinger. Det vilde have været frugtbart, om der her var gravet dybere i det primære Kildestof. Ligeledes burde ogsaa det vigtige Skrift af Winstrup »Epigrammata» (1632, 2. Udg. 1653) have været udnyttet langt mere, end sket er. Det er i Virkeligheden et næsten udtømmeligt Skatkammer

til Oplysning ikke blot om de Personer og Forhold, Winstrup har været i Berøring med, men tillige om hans Standpunkt til talrige filosofiske og teologiske Spørgsmaal.

Efter en kortvarig Ansættelse som Professor i Fysik ved Københavns Universitet blev Winstrup 1635 udnævnt til Hofprædikant (vgl. Confessionarius) hos Christian IV. Afsnittet om hans Virksomhed i dette Embede, om hans Stilling ved Hoffet og hans nære Forhold til den temperamentsfulde Konge er uden Tvivl et af de bedste og mest afrundede Kapitler i Bogen. Særlig vigtigt er det, at Forf. har haft Held til at fremdrage en hidtil ukendt Formular for den kgl. Hofprædikants Embedsed, hvoraf det fremgaar, at der var tiltænkt denne gejstlige Dignitar en ejendommelig Stilling som en Slags aandelig »Justitiekansler» (S. 88). Mindre tilfredsstillende er derimod Forf.s Fremstilling af Winstrup som »Skolarck» ved den kgl. latinske Skole ved Frederiksborg. Den Opfattelse, der her fremsættes i Modsætning til, hvad der tidligere er hævdet, beror til Dels paa en Fejllæsning af et vigtigt Sted i Edsformularen og kan næppe opretholdes.

Bogens største og væsentligste Parti udgør naturligt nok Behandlingen af Winstrups Indsats som Biskop i Lund fra 1638. Med en Rigdom af nye Træk belyses her hans Stilling til Regeringsmyndighederne, nationale og politiske Forhold, den kirkelige Administration, Domkapitlet, Præsteskabet, Liturgi og Kirketugt, Undervisningsvæsen og Kulturliv. Med særlig Interesse behandler Forf. alle institutionelle Forhold, og uden at fremkalde en afgørende Ændring i Heldsbilledet er det lykkedes ham at give en langt rigere og mere nuanceret Forstaaelse af Kirkens Liv paa et bestemt afgrænset, lokalt Omraade (Lunde Stift) ved Midten af 1600-Tallet, end man før har haft.

Som særlig værdifuldt maa fremhæves Afsnittet om Winstrups Deltagelse i det store pædagogiske Reformarbejde, som gik for sig i disse Aar. Side om Side med Biskop Jesper Brochmand og Professor Thomas Bang har Winstrup aabenbart spillet en Hovedrolle paa dette Omraade, og efter Forf.s Undersøgelser er det klart, at hans Betænkning af 1654 har været af stor Betydning for Udarbejdelsen af de saakaldte Uniformitetstabeller af 1656 (med tilhørende Reglementer), som lige til 1739 kom til at danne Grundvolden for al Undervisning i de latinske Skoler i Danmark og Norge.

Der kan næppe rettes væsentlige Indvendinger mod dette store og righoldige Afsnit. Derimod maa man som en Mangel ved Bogen og som en Begrænsning hos Forfatteren fremholde, at der mangler samlet Behandling af flere vigtige Omraader særlig af idéhistorisk Art, uden hvilke en Fremstilling af Winstrups Betydning bliver ufuldstændig. Naar man — med Rette — tillægger Winstrup en saa stor Interesse for den kulturelle og pædagogiske Udvikling, vilde det have været naturligt at give en fyldigere Redegørelse for hans humanistiske Forudsætninger. Forf. har vel under Gennemgangen af Winstrups i saa Henseende vigtige Disputats »De usu linguarum et disciplinarum philosophicarum» (1633) nogle Bemærkninger herom (S. 50 ff.), men de er alt for kortfattede. Navnlig kunde man ønske en Fremstilling af Winstrups Syn paa det vigtigste af Datidens

Undervisningsfag, Latinen, og en fyldigere Omtale af hans egen, sølvalderligt prægede, latinske Stil.

Ikke mindre følelig viser Forf.s Begrænsning sig paa det teologiske Omraade. Winstrup var vel ikke nogen original Tænkter, og der kan billigvis ikke være Tale om at fremstille et Winstrupsk »System», men det er unægtelig et Savn, at Forf. ikke har givet en samlet Oversigt over Hovedtankerne hos Winstrup, den Grundanskuelse, der ogsaa danner Baggrunden for hans hele kirkelige Virksomhed. Til dette Øjemed kunde han have haft megen Nytte af de tidligere nævnte »Epigrammata», men ganske særlig af Winstrups Hovedværk »Pandectae sacri» (1—2, 1666—74). Forf. synes end ikke at have læst Fortalen til dette uhyre Opus, der med sine over 3000 dobbeltspaltede Foliosider leverer en Kommentar til Matthæusevangeliets første 10 Kapitler. Naar det ikke er benyttet, staar det vel i Forbindelse med, at dets Udgivelse ligger efter det Tidspunkt, der danner Grænseaaet for Afhandlingen, men det er en rent formel Begrundelse. Et saa omfattende Værk som »Pandectae» maa jo bygge paa aarelange forudgaaende Studier og kan med god Grund formodes at afspejle Winstrups Helhedsanskuelse. Specielt kan Opmærksomheden henledes paa, at Værkets Anlæg med talrige Afsnit af praktisk Art om de forskellige Lærdømmes »usus» i høj Grad viser hen til Winstrups Lærere, Johan Gerhard og Jesper Brochmand.

En anden Side af Winstrups kirkeligt-teologiske Virksomhed er hans homiletiske Forfatterskab, særlig som det fremtræder i en Række Ligprædikener over Standspersoner. Det vilde utvivlsomt have lønnet sig for Forf. at underkaste sig den aandelige Askese, som en nøje Gennemarbejdelse af hele dette Materiale vilde kræve. Læseren faar vel at høre, at Winstrup blev betragtet som en af sin Tids største Talere, men der gives ingen samlet Fremstilling af, hvori hans rhetoriske Ejendommeligheder egentlig bestod. Trods Aarhundreders Afstand og trods det afblegede Billede, som det trykte Ord repræsenterer i Forhold til det levende Ord, var det dog nok muligt til en vis Grad at lade den berømte Orator Peder Winstrup genopstaa for en senere Tids Mennesker. Den, der f. Eks. gennemlæser hans store Ligprædiken over den kendte skaanske Lensmand Tage Thott, kan sikkert ikke undgaa at modtage et stærkt Indtryk af en rig Veltalenhed, ofte søgt og snørklet efter Nutidens Begreber, men ogsaa ofte præget af en ejendommelig Kraft og Djærvhed. Baade naar Taleren tegner den gamle Adelsmands Portræt, og naar han udvikler de Tanker, som hans Bortgang kunde give Anledning til, viser han et stort Mesterskab i Ordets Kunst. En saadan Gennemgang af disse Dele af Winstrups Forfatterskab vilde ogsaa være af ikke ringe Betydning for Forstaaelsen af hans Fromhedstype. Modsat, hvad der er Tilfældet i mange af hans lærde Skrifter, formaar han i sine Prædikener at samle Fremstillingen om ganske faa religiøse Hovedtanker af elementær Karakter.

Endelig savner man i Afhandlingen en sammenfattende Karakteristik af Peder Winstrups Personlighed. Spredt rundt om i Bogen gives der vel baade direkte og indirekte mangfoldige Bidrag til en saadan Karakteristik, men Forf. burde til sidst have tvundet de mange enkelte Traade sammen til et Garn. Læseren har et billigt Krav paa som Afslutning at se den magtfulde Biskop træde lyslevende frem. I al sin svulmende Selvfølelse og med sin stærkt sammensatte

Personlighed var Peder Winstrup ingen ringe Mand: en lysende og mangesidig Begavelse, stor som Lærd, Taler og kirkelig Administrator, en behændig Politiker, velegnet til at gøre Indtryk paa sin Samtid og af betydelig psykologisk Interesse for Eftertiden.

Trods den Begrænsning, der klart nok giver sig til Kende i Dr. Hanssons Afhandling, er den dog et værdifuldt Arbejde, som paa mange Maader udvider Kendskabet baade til Manden og Tiden. Det er i høj Grad at haabe, at Forf. vil føre Værket til Ende med et nyt Bind om Peder Winstrup under svensk Herredømme.*

BJØRN KORNERUP.

K. E. LØGSTRUP: *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*. 128 sid. Erich Blascher Verlag, Berlin, 1950.

Professor K. E. Løgstrup behandlar i ett nyutkommet arbete existentialismen hos Kierkegaard och Heidegger. Av bokens åtta kapitel ägnas de fem första åt undersökningar av det kierkegaardska existensbegreppet och dess motsvarigheter i Heideggers filosofi. De tre återstående bilda en principiell del, där författaren diskuterar det moralfilosofiska problemet hos Kierkegaard och söker bestämma den existentialistiska filosofiens betydelse för förkunnelsen. Avslutningsvis framställes Kierkegaards ståndpunkt i fråga om förhållandet mellan tänkande och existens.

Professor Løgstrups metod är strängt analytisk. Filosofihistoriska perspektiv komma icke i fråga, ehuru uppgiften i och för sig kunnat motivera deras förekomst: det gäller dock att konfrontera två tänkare från ganska väsensskilda århundraden. Icke heller införes i resonemanget den samtida internationella diskussionen om existentialismen. Annars kan väl utan överdrift sägas, att den aktuella händelsen inom Kierkegaardforskningen är den principdebatt, som den danske tänkaren väckt till liv inom i synnerhet engelsk och fransk religionsfilosofi. En av de nu ledande brittiska religionsfilosoferna, J. V. Langmead Casserley, går så långt, att han betecknar översättningen av Kierkegaards verk till engelska under de senaste tolv åren som »perhaps the most important episode in twentieth-century English publishing». För den engelska forskningen, säger han, föreligger i fråga om Kierkegaard och existentialismen den intressanta situationen, att man blivit bekant med lärjungarna och epigonerna långt innan mästaren själv var känd. Det är en situation lika egendomlig som om man hade upptäckt det kommunistiska manifestet eller »Das Kapital» först långt efter Lenins traktater eller Molotovs politiska tal!

Grundstommen i Løgstrups avhandling utgöres av föreläsningar hållna i januari 1950 vid det fria universitetet i Berlin. Den fråga, med vilken han inledningsvis griper sig an, och som på visst sätt dominerar hela boken, är ett centralproblem, som man kan se i ljuset av — eller kanske rättare: i mörkret

* Ett tillägg, omfattande den svenska tiden, har senare utkommit. *Red.*

av händelseförloppet i det nutida Europa. Det gäller alternativet mellan existensen som enskild individ och existensen — eller skenexistensen — som massvarelse. Förf. visar, hur Heideggers lära om den inautentiska existensen, »die Verlorenheit im 'man'», har sin parallell hos Kierkegaard. För båda är livsproblemet att som enskild frälsas undan massvarelsernas skenexistens. Och till dels sker enligt båda denna frälsning på samma sätt: genom att den enskilde ställs i relation till något absolut, en »oöverträffbar radikalitet». Men bara till dels. Ty, närmare besett, fattas detta radikala och absoluta helt annorlunda hos Kierkegaard än hos Heidegger. Enligt den förre är det förbindelsen till det oändliga, eviga, som räddar från undergången i masstillvaron, enligt den senare är det den individuella självbesinningen inför dödens absolutitet: min död är min. (Man kunde väl våga den randanteckningen till Heidegger, att i samma mån massexistensen vinner terräng, i samma mån synes det bli angeläget att bortljuga dödens faktum eller åtminstone efter förmåga inlinda dess udd. Spörsmålet är på ett expressivt sätt behandlat i Evelyn Waugh's förfärliga satir över det amerikanska begravningsväsendet i »The Loved Ones», sv. övers. »Den käre bortgångne».)

Anmälarer hade nu för sin subjektiva del önskat icke endast en typologisk konfrontation mellan Kierkegaard och Heidegger utan även en genomgripande religionsfilosofisk och principiell granskning av *det alternativ*, som de båda existentialisterna företråda. Det är icke alldeles likgiltigt, om det obetingade, som kallar den enskilde ut ur massexistensen, antages vara det eviga livet eller den eviga döden. Avgörelsen står icke endast mellan ett liv som individ och en tillvaro som nummer i ett kollektiv, utan även mellan det liv, vars radikala faktor är Gud och den existens, där det absoluta representeras av förintelsen. Valet har också, som framhållits särskilt av Langmead Casserley (*The Christian in Philosophy*, Kierkegaardavsnittet) sin betydelse för människoupfattningen, i fråga om vilken den största meningsskiljaktighet måste råda mellan kristna och ateistiska existentialister. För den kristna existentialismen innebär trots allt mötet med det obetingade, att den enskilde finner sin rätta bestämmelse. Det obetingade ger den mänskliga existensen dess signifikans som mänsklig. Men för Heidegger blir människolivet en energiprocess, där allt kommer an på vad människan förmår göra av sig själv och de brutala fakta, bland vilka hon är ställd. Enligt Sartre bindas människor samman blott av likartade yttre betingelser. De äro fångade i samma fälla, hopdrivna under likartat nödtvång. Detta är deras gemenskap.

Vad som nu anförts avser endast att utgöra några reflexioner till ett av de mest väsentliga spörsmålen i prof. Løgstrups arbete. Till närmare grundligt studium kan anbefallas den betydelsefulla etiska principdiskussionen i sjätte kapitlet om »Die absolute Forderung der konkreten Existenz», där författaren utan tvivel har lämnat Kierkegaard-debatten och den praktiska filosofien ett viktigt tillskott. Av vikt är likaledes avsnittet »Philosophie und Verkündigung», till vilket man dock icke bör gå i förhoppning att finna homiletiskt stoff. Den existentialistiska filosofiens uppgift är icke att ge förkunnelsen (ordet fattat i

vid mening) ämnen och uppslag utan att pröva halten av det förkunnade, d. v. s. kontrollera förkunnelsens kongruens med den mänskliga existensens struktur. Utlämnar vår förkunnelse den enskilde åt masstänkande och masstillvaro? Predikar den falskeligen det obetingade som en abstrakt, i sig vilande »ideologi»? Eller kallar den lyssnaren till självständighet och personligt ansvar? Av aktuella kristna strömningar förekommer i sammanhanget blott en med namns nämnande, den s. k. moral rearmamentrörelsen, med vilken förf. har en kortfattad men synnerligen intressant uppgörelse.

I slutkapitlet avhandlas frågan om tänkande och existens. Förf. fastställer som Kierkegaards ståndpunkt: »Erkenntnis und Existenz sind inkommensurable Grössen. Denken ist von der Existenz und dem unendlichen Interesse des Einzelnen an der Existenz zu abstrahieren.» (S. 126.) Vid teser som dessa saknar man mest det idéhistoriska perspektivet över framställningen. Som en reaktion mot den hegelska metafysikens övervalde i Kierkegaards eget tidevarv är den store danskens verk både gripande och begripligt. Men innebär Kierkegaards insats, att han med sin reaktion mot idealistiska försök att underordna existensen under tänkandet även fört existensproblemet framåt som ett filosofiskt problem? Innebär den, för att citera Gilson, vilken svarar för en av de senaste uppgörelserna med Kierkegaards existentialism (*Being and Some Philosophers*, 1949), icke endast »the protest of existence against philosophy» utan även »an effort to reopen philosophy to existence»? Anmälnaren är knappast böjd att bejaka den frågan. Så är synbarligen ej heller förf., på sin ståndpunkt. Han skriver: »Kierkegaard löst also nicht das Problem über das Verhältnis zwischen Denken und Existenz, sondern stellt auf verschiedene Weise fest, dass, um mit ihm selbst zu sprechen, 'die Existenz das Schwierigste für einen Denker ist, wenn er darin bleiben soll'. Dass das Problem nicht gelöst worden ist, ist nicht Kierkegaards Unzulänglichkeit; es ist und soll unlöslich bleiben.» (S. 128.)

På denna punkt hade kanske den brittiska Kierkegaardforskningen varit särskilt förtjänt av uppmärksamhet för sina analyser av personlighets- och existensmedvetandet som ett unikt erfarenhetsområde, avgörande för människans verklighetsförståelse överhuvud. Casserley inordnar Kierkegaard i den augustinska ranketraditionen samt granskar hans ideer mot bakgrunden av en intressant principiell teori om det singuljära, unika. Han hävdar, att Kierkegaards existentialism i sådan belysning mister sin negativa paradoxalitet, liksom att möjligheten av en det evigas uppenbarelse genom tidliga händelser icke ter sig så irrationell som den en gång framstod för Kierkegaard själv, i hans kamp mot den »demonstrativa» metafysiken.

OLLE HERRLIN.

SVEND LERFELDT: *Den kristnes kamp. Mortificatio carnis. En studie i Luthers teologi.* 303 sid. Diss. G. E. C. Gads Forlag. København 1949.

I förordet framhåller författaren, att han stimulerats till sin undersökning av Luthers ord om att tron förvandlar oss och gör oss till helt nya människor. Vad

betyder här förvandling? Och hur skall den fattas i förhållande till läran om att den kristne alltid förblir syndare och blott äger Kristi främmande rättfärdighet? »Spørgsmålet koncentrerer sig i problemet, hvad det for Luther vil sige at vaere en kristen. Er retfaerdiggørelsen af tro noget skjult, der kun ejes i håbet, noget hinsidigt, eller rummer retfaerdiggørelsen også noget dennesidigt? Er kristenlivet identisk med at høre Ordet fra Gud eller rummer det en kamp af en langt mere omfattende karakter?» På detta sätt kommer förf. in på frågan om den kristnes kamp mot köttet. Men huru skall mortificatio carnis kunna ge svar på den uppställda frågan? Lerfeldt utgår från tesen om trons livsförvandlande makt och frågar, vad den kan betyda. Sedan identifierar han omedelbart detta problem med ett annat, nämligen hur tron förhåller sig till mortificatio carnis. Läsaren har svårt att värja sig för intrycket, att han därvid utgår från, att trons livsförvandling betyder två olika saker, som måste sättas i en viss relation till varandra, nämligen tro och förvandling (genom köttets dödande). Sålunda blir bokens huvudtema, att det kristna livet består i trons kamp mot köttet. Men härigenom blir ju inte frågan om trons totala livsförvandling besvarad. Emellertid utesluter inte den oklara problemställningen, att förf:s behandling av det, som varit hans verkliga problem, tilldrar sig stort intresse. Denna hans egentliga fråga formulerar han själv sålunda: »Undersøgelsen spørger om det ene: Hvad mente Luther, når han talte om kødets dødelse?» (s. 12)

I första kapitlet, »Helbredelsen», behandlas en del väl kända bilder, som framställa den kristne såsom en sjuk människa, som har Kristus till läkare. Med dessa bilder vill Luther enligt Lerfeldt klargöra, att Kristus räddar från dödens och djävulens våld men också, att det är nödvändigt för patienten att följa läkarens anvisningar för att han skall kunna hjälpas. »Kristustro og mortifikation går hånd i hånd» (s. 21). De skola hållas samman så, att den kristna människan tänkes vara simul iustus et peccator: »han vokser ikke i rolig fremadskriden ind i himlen; men hvor Kristus ved ordet bor i hjertet, drages troen ind i skaebnefaellesskab med den korsfaestede, en daglig kamp mod synden, en øvelse, der betyder troens vaekst og udadtil ytrer sig som en begyndt retfaerdighed» (s. 24). Men då en viss yttre rättfärdighet, visande sig bl. a. i köttets dödande, enligt Luther är tecken på den sanna rättfärdigheten, ledes förf. till frågan, hur mortificatio carnis såsom ett oeftergivligt frälsningsvillkor kan förenas med läran om rättfärdiggörelsen sola fide (s. 26).

Utgående från detta resonemang tar förf. upp frågan om rättfärdiggörelsens betydelse till behandling. Här fästes uppmärksamheten särskilt på Luthers åsikt, att tron i sig själv är ofullkomlig och i behov av Guds rättfärdigförklaring för Kristi skull. Men då Kristi närvaro i tron också betyder kamp mot synden, är steget för Lerfeldt inte långt till att härav göra en identifikation, så att »hans naervaerelse er den kristne retfaerdighed, men fordi troen er svag — kun en begyndende retfaerdighed» (s. 32). Beträffande rättfärdiggörelsens förhållande till mortificatio carnis blir resultatet, att köttets dödande inte är betingelsen för rättfärdiggörelsen men den »form», vari denna tillägnas. Därmed menas ingenting annat än att tron utan gärningar är död, så att trons rättfärdighet aldrig är utan kampen mot synden.

Men nu kan Luther tala om tron själv som en gärning, trots att den samtidigt är Guds gåva. Förf. ställes här inför ett grundproblem, som behärskar hela boken, nämligen förhållandet mellan Guds aktivitet och människans i tron. Så aktualiseras läran om Guds allenaverkande, och Lurfeldt ägnar ett särskilt avsnitt i första kapitlet åt detta problem. Med stor styrka gör sig här svårigheten att komma till rätta med den antydda motsatsen gällande. Det kännes välgörande att träffa på en lutherforskarer, som utan omsvep pekar på detta svåra problem. Emellertid vill man inte vara med på förf:s f. ö. knappast originella lösning, att Gud inte verkar på »mekaniskt» sätt — vilket skulle utesluta all mänsklig verksamhet — utan »personligt», så att både gudomlig och mänsklig aktivitet kommer till sin rätt.

Andra kapitlet heter »Efterføljelsen» och utvecklar något närmare de redan vunna synpunkterna med hänsyn till begrepp sådana som *crux* och *conformitas*. Tredje kapitlet, »Kampen», är väl bokens centralaste. Ett rikt material har här framdragits till belysning av trons övning. Egentligen är framställningen snarast överdokumenterad, men med hänsyn till att synpunkten otvivelaktigt varit ganska undanskymd i nyare lutherforskning, vill man inte klandra förf. härför. Däremot kan man invända mot honom, att han inte tagit konsekvenserna av sin ståndpunkt utan varit alltför ängslig för att få skenet av att vilja tillskriva Luther synergism. Endast så torde det kunna förklaras, att han kan säga något så barockt som att »Übung er udtryk(!) for, at Gud alene virker i os» (s. 127).

I det följande fortsätter Lurfeldt med att ge belägg för Luthers åsikt om nödvändigheten av trons övning, och han kommer därvid också in på frågan om Ordet och Anden. Theodosius Harnacks distinktion mellan en försoningslinje och en predestinationslinje i Luthers teologi antydes som bakgrund till det problem ifråga om gudomlig och mänsklig aktivitet, som här gör sig gällande. Är å ena sidan Anden en beledsagare till Ordet tack vare Guds suveräna beslut, å andra sidan med en viss nödvändighet knuten därtill, synes en spänning uppstå mellan Guds predestinering av dem, som skola få mottaga Anden, och den fria tillgång till Ordet, som tillförsäkrar var och en, som flitigt brukar det, att också få Anden. Lurfeldt löser frågan på följande sätt: »Det er Gud, som ved sin Ånd, suveraent, når og hvor han vil, drager mennesket ud av Satans magt, idet han lader det ydre ord blive det indre. Men fordi mennesket ved Andens suveraene gerning er draget over i Guds sfaere, er kampen ikke dermed afsluttet. Nu først kan den for menneskets vedkommende begynde. . . . Der er altså ikke tale om, at det naturlige menneske ved det ydre ords hjælp har Ånden i sin magt, men om, at den suveraene Ånd formaner troen til at blive i det ydre ords øvelse, som det sted, hvor den er naervaerende. Der foreligger ikke nogen modsigelse mellem en praedestinationslinje og en forsoningslinje, men det er den suveraene Ånd, som tilsiger den kæmpende tro, at den vil vaere naer hos den i det ydre ord» (s. 162 f.).

Andens suveränitet och trons kamp innebär alltså inte något problem för Luther, hävdas det, samtidigt som problemet för Lurfeldt själv tydligt framträder i hans starka understrykande av, att tron både är något passivt och något aktivt, och i hans tillgripande av en särskild upplösning av denna motsats. Här-

för kommer övningens begrepp till pass, nu som en *båda* tankarna innefattande idé: »I begrebet Übung er Åndens suveræne herredomme over det ydre ord og Ånden som det ydre ords følgesvend en organisk enhed» (s. 164). Så blir Übung i avhandlingen ett nyckelord till förståelsen av Luthers teologi (s. 175). Liksom tron och Ordet ständigt måste övas, så förhåller det sig på samma sätt med bönen, med boten och med dop och nattvard. Överallt framhålles vikten av att människan flitigt brukar nådemedlen — och att denna övning är den helige Andes verk.

Fjärde kapitlet heter »Helliggørelsen». Den föregående framställningen utmynnar här i frågan om trons växt och dess förhållande till rättfärdiggørelsen. Med rätta säges det, att den barthianskt färgade lutherforskningen (R. Hermann o. a.) särskilt betonat det kristna livets yttre nöd, medan Holl och R. Seeborg mera tryckt på de starka ord, Luther kan fälla om det kristna framåtskridandet. Lerfeldt vill göra båda dessa tankegångar rättvisa genom »at kasta lys over Luthers opfattelse af, hvad fremgang i helliggørelse er» (s. 236). Resultatet blir en anslutning till Hermanns tes, att framgång hos Luther är ett »tidsbegrepp», dock med den modifieringen från förf:s sida, att Luther också känner en real fromhet, vars tillväxt är av kvalitativ natur. Framåtskridande i förra meningen sker coram Deo, i senare coram hominibus. Vid det närmare utförandet av denna tanke är Lerfeldt starkt beroende av Ljunggren. Det är ingen dålig läromästare, men här borde också Brings viktiga kritik av Ljunggren (i denna tidskrift 1930) ha utnyttjats.

I sista kapitlet »Det nye menneske» säges Luthers antropologi vara teologiskt, icke psykologiskt orienterad, varför imago Dei och syndafallet äro de självklara utgångspunkterna för frågans behandling. Först därefter utvecklas läran om gammal och ny människa, där man emellertid har svårt att finna några vägledande synpunkter.

Sammanfattningsvis må sägas, at denna lutheravhandling enligt anmälares mening är väl värd att studeras, främst p. gr. a. det rika materialet, som här redovisas. Förf. är i god kontakt med sina källor, som han redligt bemödat sig om att lyssna till. Tyvärr brister det dock betänkligt i framställningens stringens. Och medan en mängd exempel från olika teologiska loci fått stödja förf:s huvudtes, att Luther känt en mänsklig aktivitet i förhållandet till Gud, ha frågor av avgörande vikt för förståelsen härav, såsom problemet lag och evangelium, lämnats obeaktade. Förf. har sett för litet av den lutherska problematiken.

AXEL GYLLENKROK.

OSCAR HEDLUND: *Kyrkolivet i Karlstads stift under 1800-talets förra hälft. Akad. avhandling. 302 sid. jämte bilaga C. W. K. Gleerup. Lund 1949. Pris kr. 12:—.*

1800-talet har intagit en central plats i den svenska kyrkohistoriska forskningen under senare årtionden. Uppmärksamheten har därvid framför allt fästs

vid väckelserörelser och dominerande gestalter i kyrkolivet. Andra sidor av detta såsom gudstjänstliv, förhörssystem, förkunnelse och undervisning, kyrkotukt, husandakt m. m. ha däremot ej tilldragit sig samma intresse. Härutinnan ha de senaste åren medfört en omsvängning ej minst tack vare den på samhällshistoriska och sociologiska företeelser inriktade kyrkohistoriska forskning vid Lunds universitet, som ledes av prof. H. Pleijel. Denna har givit uppslaget till O. Hedlunds doktorsavhandling »Kyrkolivet i Karlstads stift under 1800-talets förra hälft».

Ännu under 1800-talet grep kyrkolivet djupt in i samhällets liv. Kyrkans institut och de idéer hon företrädde invercade t. ex. genom den kyrkliga seden på samhällsförhållandena, och dessa satte i sin tur sin prägel på kyrkolivet. Den kyrkliga sockentukten, utövad av pastor och församlingsborna, var ett av uttrycken härför. Prästen såväl kyrkans tjänare som odalman, såväl ledare för den kyrkliga som den borgerliga gemenskapen var ett annat. Allt detta motiverar den inledande exposén i Hedlunds avhandling över Karlstads stifts organisation samt dess geografiska, ekonomiska och sociala förhållanden under 1800-talets förra hälft.

I det följande kapitlet skildras kyrkolivet med dess gudstjänster, det kyrkliga förhörssystemet, den förkunnelse och undervisning som förberedde lekmännen för detta samt slutligen kyrkotukten och husandakten. Kapitel III talar om viktiga förändringar på det socialekonomiska området och i stiftets organisation. De följande kap. IV—VI behandla kyrkolivets utveckling under biskoparna Bjurbäcks, Hedréns och Agardhs tid.

Redan denna översikt visar, att förf. haft tvenne syften med avhandlingen, dels blott och bart en kartläggning av kyrkolivet men dels också en undersökning av relationerna mellan förändringar i kyrkolivet och nyheter på det socialekonomiska området samt i stiftets organisation. Vad den senare beträffar, är problemställningen: »Nu är frågan den, hur samhällets rent kyrkliga institutioner kunde anpassa sig efter den nya utvecklingen» (sid. 72).

Kyrkolivets företeelser behandlas var för sig på vitt skilda ställen i avhandlingen, tyvärr utan hänvisningar. Samlar man dessa, erhålles en god bild av kyrkolivet. Högmässa (sid. 26 ff., 135, 139 ff., 209 f., 256 ff.), ottesång (sid. 27, 145, 195, 211) och aftonsång (sid. 28, 146, 211) höllos i allmänhet enligt kyrkolagens föreskrifter och vittna om en obruten kyrkogångs- och nattvardssed. I bruks- och bergslagsbygderna möta hyttbönderna (sid. 32, 148, 212, 261), en säsongsbetonad form av gudstjänster vid masugnarna under den tid på året, då blåsningen pågick.

Åt de kyrkliga förhören ägnas stort utrymme. Predikoförhören (sid. 38, 88, 160, 196, 218, 270) liksom kommunionförhören (sid. 37, 88), vilka påbjudits i Kungl. förordningar år 1731 och 1735, synas ej ha förekommit så ofta. Lättare att upprätthålla voro de förhör, som ej anknöto till en gudstjänstfirande menighet, såsom flyttnings-, lysnings- och nattvardsförhören (sid. 38 ff., nattvardsförhören sid. 41, 88, 161). Detta gällde jämväl om husförhören (sid. 40, 87 f., 158, 196, 216, 267), vilka regelbundet ägde rum i de flesta församlingarna och

voro väl besökta. Däremot voro enligt förf. roteförhören (sid. 33 ff., 84 ff., 153 ff., 196 f., 213, 263) stadda på avskrivning alltifrån århundradets början.

Till grund för här refererade uppfattning om roteförhören ligger antagandet, att den vuxna befolkningen tidigare besökt dessa i samma omfattning som husförhören. När nu källmaterialet från Karlstads stift under 1800-talet så gott som uteslutande talar om barn och ungdom som deltagare, drages därav slutsatsen att roteförhören voro stadda på avskrivning (sid. 157). Härvid synes emellertid förf. ej tillräckligt ha observerat, att redan kyrkolagen understryker deras ställning som en undervisnings- och förhørsform för de yngre församlingsmedlemmarna, ett förhållande som ytterligare betonas i uttalanden av kyrkomän och av exempel från Karlstads stift (sid. 85, 157, 265).

En markerad tillbakagång ifråga om roteförhören kan iakttagas först från tiden strax före seklets mitt, varvid förhörsklientelet, barn och ungdom, i allt större omfattning uteblev från dessa sammankomster. Förf. mening är, att dessa då fingo en ersättning i konventikel- och skolväsendet.

Nu synes emellertid skolväsendet snarare framstå som orsaken till roteförhörens utdöende än som en följdföreteelse härav. Ty då man vid prästmötet 1847 första gången från ansvarigt håll gjorde ett uttalande om roteförhörens tillbakagång, hade för det första söndagsskolväsendet i stiftet nått en betydande utveckling (sid. 266). Därtill kom att den då nya folkskolan utbyggts med sin första etapp. Var det nu så, att roteförhören avsågo att tillgodose undervisningen av barn och ungdom, står det fullkomligt klart, att avvecklingen av roteförhören i Karlstads stift — en äldre form för ungdomens undervisning — berodde på att en nyare undervisningsorganisation med söndagsskola och folkskola vuxit fram (jfr Folkskolestadgan 1842 § 10 mom. 2). Utvecklingen i Karlstads stift synes ge möjlighet till förståelse av ett hittills föga uppmärksammat sammanhang i den svenska folkundervisningens historia.

Vad såväl de nu berörda som de andra sidorna av kyrkolivet angår ger avhandlingen ett starkt intryck av att det traditionella kyrkolivet levdes i överensstämmelse med kyrkolagen och med senare kungl. förordningar. Även den form av roteförhör som var vanlig i Färgelanda (sid. 157) med förhör omedelbart efter den högmässan inledande altartjänsten innebar ej som förf. menar någon nyhet, utan var en följd av en kungl. förordning av år 1741 angående roteförhör. I övrigt ger emellertid framställningen intryck av en i detaljerna ofta grundlig forskning med viktiga och intressanta bidrag till kännedomen om Karlstads stift under förra delen av 1800-talet.

Till det nu sagda kommer förtjänstfulla teckningar av de män som burit upp kyrkolivet under ifrågavarande tidsperiod och av deras insatser. Präster, domkapitelsmedlemmar och främst biskoparna Bjurbäck, Hedrén och Agardh passera härvid revy. Man får emellertid vara förf. tacksam för att han hållit passanteckningarna inom vederbörliga gränser särskilt vad angår prästerskapet ute i stiftet. Av förf. uttalanden framgår nämligen, att ej ens biskoparna kunna sägas ha länkat det ordinarie kyrkolivet i väsentligen nya banor (sid. 105, 209).

Däremot kunde man ha väntat, att stiftsstyrelsens d. v. s. biskoparnas och domkapitlens insatser erhållit en mera utförlig behandling. Förf. kan försvara

sig med att domkapitlets protokoll förstördes vid branden i Karlstad år 1865. Trots detta saknas ej material till en sådan teckning. Ganska omfattande avskrifter in extenso av delar av domkapitlets protokoll, stundom hela buntar i folio, finnas nämligen på Riksarkivet, dit de kommit tillsammans med »Karlstads konsistorii skrivelser till Kungl. Maj:t». Avskrifterna gälla en rad olika förhållanden och ärenden i stiftet, vilka först handlagts av domkapitlet och där-efter gått vidare till högsta ort. Ensamt för tiden 1800—1840 utgöra dessa protokollfragment jämte åtföljande skrivelser tillsammans femton stora buntar. I dessa finnes material till belysning av frågan om prästbristen, om interna förhållanden i kapitlet, personakter m. m., vilket allt förbisetts. Man får hoppas, att Karlstads domkapitel för sitt arkiv men även till forskningens tjänst snarast låter upprätta en förteckning eller helst anskaffar kopior av detta material!

Ännu ett par förbiseenden böra antecknas. Så t. ex. saknas i källförteckningen »Acta ecclesiastica. Karlstads stift». Även här finnas personakter och mål som handlagts i kapitlet jämte åtskilligt om den kyrkliga nyorganisationen i finnbygderna. Denna liksom mycket annat i stiftets kyrkliga liv belyses av åtskilliga andra aktstycken i Riksarkivet, vilka kunna återfinnas med ledning av ecklesiastikexpeditionens, senare ecklesiastikdepartementets in- och utgående diaries.¹

Det är så mycket mera att beklaga, att allt detta undgått förf. som det varit av värde för de i avhandlingen gjorda försöken att klarlägga relationerna mellan förändringarna i kyrkolivet och nyheter på det social-ekonomiska området samt i stiftets organisation. Ej minst gäller detta utvecklingen i finnbygderna. De ansatser till en dylik sociologiskt inriktad, även andra förhållanden i stiftet berörande undersökning, som gäller besöksfrekvensen ifråga om gudstjänsterna i stad och på landsbygd (sid. 257) eller nattvardsfrekvensen mot århundradets mitt (sid. 259), ha ej fullföljts.

Om sålunda på detta område ännu mycket återstår att göra, har förf. likväl med sin kartläggning av kyrkolivet tecknat utgångsläget för väckelsen. Därmed har han banat väg för bättre förståelse av de snabbväxande företeelser på kyrkolivets mark som väckelserörelserna utgjorde.

SIGURD KROON.

DEN KRISTOLOGISKA KONFLIKTEN

JOHN STEWART LAWTON: *Conflict in Christology. A Study of British and American Christology, from 1889—1914.* 331 sid. Soc. for prom. Chr. knowledge. London 1947.

Om man vill få en nästan halsbrytande hjärngymnastik, bör man studera 1800-talets centrala teologiska frågor. Eller man kan lika väl söka lära sig alla de filosofiska system som sågo dagens ljus under samma epok. Ty de olika teologiska riktningarna äro ofta inte mycket annat än försök att besvara de

¹ För god hjälp tackar jag arkivarierna Jan Liedgren och Åke Kromnow.

frågor, som den för dagen siste filosofen åtminstone in nuce har ställt till teologien. Därför ter sig 1800-talsteologien än som en anpassning till det tidsenliga tänkandet och än som en uppgörelse med det samma.

Den ovannämnde författarens verk ger ytterligare belägg på det nämnda förhållandet. Hans intresse rör inte de hos oss kända tyska utan de engelska och de ännu mindre kända amerikanska teologerna från samma tid. Därigenom får man genom arbetet också en överblick av den engelskspråkiga teologien, och många för oss i allmänhet okända namn anföras.

Den engelska teologien kännetecknas av en större allmän konservatism. Samtidigt saknas i stort sett den rigorösa ortodoxien. I USA gå linjerna skarpare. Den traditionella ortodoxien försvarades där mycket mera genomgående och i större volymer än i England. Samtidigt vann liberalismen mycket snabbare insteg.

Författaren försöker först att lägga upp förutsättningarna för den kristologiska striden. Först visar han, hur tidigare ledande teologer såsom Thomas och även Luther arbetat efter *a priori*-metod, även om Luthers realism är av ett helt annat slag än Thomas'. Med 1800-talets kritiska tänkande kommer en omsvängning. Nu blir det *a posteriori*-metoden, som sättes främst. De förra förutsatte först och prövade sedan. De senare erfara och pröva först, sedan förutsätta de. Det är den naturvetenskapliga metoden, som tränger fram, först inom historien men sedan också inom dogmatiken.

Mycket av oppositionen mot den historiska metoden berodde ej på att man fruktade sanningen men att man fruktade för män, som ej förstodo NT:s teologiska och filosofiska termer (s. 4).

Förf. finner nu, att två fakta kommer fram beträffande teologiens läge. För det första är en *a posteriori*-metod som vilar enbart på slutledningar av historiska fakta en alltför svag intellektuell skapelse för att bära hela bördan av den evangeliska sanningen. Den visar sig vara en inadekvat metod. En nyupptäckt växt kan man undersöka *a posteriori* men inte de ting som höra till livets djupaste mening m. m. Och därav följer även det andra: Den nämnda metoden blir inte tillämplad efter strikt vetenskapliga principer. Det finns alltid medvetna eller omedvetna förutsättningar.

Av detta sista förhållande beror det också, att t. ex. Tübingen och Oxford inte lärde lika. Visserligen hade Oxford lärt av Tübingen, och skulle det enbart varit fråga om rent kritisk vetenskap, skulle de varit samstämmiga. Men nu hade bådadera i verkligheten traditioner bakom sig i fromhetsliv och teologi, som ingendera kunde komma ifrån. Här passar också författaren på att berömma den sunda engelska konservatismen, som gjort att de engelska teologerna undgått många av de tyska liberalernas excesser (7—8).

För utvecklingsläran var inkarnationen en stötesten. Då erbjöd sig en möjlighet att överbrygga motsättningarna genom att använda immanens-begreppet. Kristus kunde sålunda av t. ex. Gore kallas den högsta manifestationen av Guds immanens (13). Tidens grundsyn var också antropocentrisk. Det är inte Gud utan människan och vad människan känner, som man vill lära känna. En konsekvens blev, att all metafysik avvisades. De gamla kristologiska kategorierna tedde sig metafysiska, och man ansåg att en beskrivning av Gud i etiska

kategorier skulle göra honom mer begriplig. Därtill kom att den nya psykologien ansågs kunna hjälpa till en förståelse av Jesu inre liv. Så blir den enda grunden för levande kristologi människan Jesus, vår broder, väsentligen av vår natur och som sådan åtkomlig för undersökning. Rashdall säger, att idéen om Jesu gudomliga sonskap intet säger, om vi icke uppfatta, att det innehåller både en sanning om den mänskliga naturen i allmänhet och om dess förhållande till Gud. »Endast om vi förstå, att Gud har någonting gemensamt med människan, kunna vi förstå hur han på något vis kan uppenbaras i människan.»

Det mest intressanta är kanske beskrivningen av den gamla ortodoxiens sammanbrott. Två postulat ställdes upp som prøvostenar på kristologien. Först och främst måste den historiske Kristus vara en psykologisk enhet och vidare måste han framför allt vara en människa, som ägde den mänskliga naturen i dess fullhet. Dessa båda principer äro var för sig gamla. Antiokenarna hävdade Jesu mänskliga natur, medan alexandrinerna hävdade personens enhet. Samtidigt förnekade vardera den andra principen (23 ff.). För första gången kombineras nu de båda principerna: man kräver en kristologi, som kan hävda bådadera. Men samtidigt med denna spekulativa kristologi finns det också i England lysande representanter för den linje som följes av Irenaeus: Följ NT:s berättelser, ställ sida vid sida både Jesu övernaturliga makt och hans mänskliga svaghet, se hur han kan bespisa de fem tusen men själv en annan gång lida hunger. Denna metod förutsätter en teoretisk agnosticizm i vördnad inför inkarnationens hemlighet, i våra dagar hävdad av Brunner, vars »monumental monograph on Christology, *The Mediator*», nämnes.

Varför föll ortodoxien inför dessa prøvostenar? Den omöjliggjorde verkligheten i Kristi själsliga och andliga mänsklighet (i psykologisk mening). Talet om de två viljorna ansågs också personlighetsupplösande. Ty man hade fått ett starkt intresse för just personligheten, och därmed hade ordet person fått en ny betydelse. F. ö. ödslade liberalerna mycken kraft på att vederlägga den sedan länge döda doketismen.

Förf. menar, att liberalernas utgångspunkt och förutsättningar voro goda, och likväl blev resultatet klen. I bokens fortsättning visar han upp de problem som bibelkritiken, »the higher criticism» ställde teologerna inför, särskilt frågan om den historiska sanningen i evangelierna och om Jesu kunskap, om den var begränsad eller ej, samt hans syndfrihet. Därefter presenterar han en rad lösningar och teologer med deras böcker. Ett litet drag, som är mycket typiskt för engelsk teologi är, att man så gärna rör sig med termer från fornkyrkan. Så kunna även liberala teologer slänga beskyllningar för »nestorianism» i ansiktet på varandra (63). Förf. kallar sista kapitlet: »The Neo-Antiochene Solution». Översikten är mycket ingående, på grund av de behandlade teologernas art tungläst men också skarpsinnig. Givetvis dominera de engelska teologerna, men det är ett tidens tecken, att också de amerikanska tagas med i framställningen. Boken bör kunna bli mycket användbar som uppslagsbok för den som kommer in på den engelska liberalismen. Sakregister saknas tyvärr.

OLOF ANDRÉN.

ANDERS GEMMER: *Filosofisk Potpourri. Ti Avhandlingar. Ejnar Munksgaard, 1949.*

I lagom tid till sin sextioårsdag har A. Gemmer utgivit denna samling studier, som på ett lyckligt sätt representera författarens läggning och intressesfär.

Gemmer har gått sin egen — i viss mening ensam — väg genom danskt kulturliv. Bakom sig har han nu ett författarskap, som utan att vara särskilt omfattande påkallar uppmärksamhet tack vare författarens stränga saklighet, hans koncentration kring avgjort viktiga spörsmål, hans ingående förtrogenhet med de ämnen han avhandlar och hans personligt präglade stil.

Hans anonymt utgivna skrift *Kristendommens Grundbetingelse*, 1916, röjer redan hans egenart. Redan då bergtagen av Kierkegaards tankevärld kämpar han där till det yttersta för att finna sin egen väg. Artikeln, som öppnar den nu föreliggande skriften, En religiøs Udvikling, lämnar på ett diskret sätt inblickar i hans långa och förvisso djupt påkostade kamp för personlig sanning och äkthet i livssyn och livshållning. Något av det resultat, han långsamt kommit till, avspeglas i Viden og Tro med dess distinkta begreppsbestämningar samt i svaret på frågan i studien: Hvem er kristen?

Men bokens tyngdpunkt ligger inte på det beslöjate självbiografiska. I ett par tidigare skrifter har Gemmer gett sig i kast med nutida värdefilosofi. Åt detta tema ägnas här en redogörelse, som emellertid knappast når utöver det goda referatets nivå. När frågan gäller det kritiska ställningstagandet nöjer sig förf. med att endast hänvisa till sina tidigare framställningar.

I viss mån förhåller det sig på samma sätt med den fängslande studien i Satres existentialism — också här kan förf. hänvisa till en tidigare analys, Jean-Paul Satres Eksistentialisme, 1947. Men här sätter Gemmer in en principiell kritik, som synes mig vägande. Han påtalar Satres »atomistiska» psykologi och hans besatthet av de dystra hemligheter, som människonaturen gömmer, utan att Satre gör rättvisa åt motsatsspelet mellan gott och ont i människans själsliv. Ytterligare opponerar han mot Satres dogmatiska ateism liksom mot hans frihetsbegrepp. Det saknas logisk förbindelse mellan hans tal om individens frihet och det påstådda ansvaret för andras handlingar. Har man en gång tillerkänt obegränsad frihet i sitt eget handlande, så har man ingen som helst förpliktelse att ta hänsyn till andras intressen, försävt man icke utgår från att det ges ett allmängiltigt värdenas rike eller en gudomlig vilja, som ställer sådana förpliktelser. Men allt sådant övervärldsligt förnekar ju Satre konsekvent!

Åt Kierkegaards liv och tänkande ägnas tre studier, som nog uttrycka förf:s själva hjärteintresse i Filosofisk Potpourri. En brudt Forlovelse ger i knapp form det väsentliga i den kända, skickelsedigra händelsen i den unge Kierkegaards liv.

Av betydande principiellt intresse äro de två andra kierkegaardsuppsatserna, Ufordrøjet Kierkegaard och studien om Kierkegaards »Kristusfilosofi». Ordet filosofi kan förefalla överraskande i sammanhanget. Gemmer lägger emellertid — med rätta — tonvikt på att Kierkegaards kristendomstolkning i *Smuler*, fullföljd i *Efterskrift*, utgår från det filosofisk-sokratiska och att frågan ställes så: hurudant måste kristendomens väsen vara, om kristendomen skall vara

något väsentligen annat än bara »human» religiositet eller religiöst färgad idealism? På den vägen tvingas Kierkegaard fram till att erkänna Gudamänniskan såsom centrum i kristendomen. Kristus kan icke vara endast »lärare» i filosofisk-sokratisk mening, ty då skulle han sakna *väsentlig* betydelse och kristendomen skulle sakna självständig plats i andelivet — han *måste* vara Gud själv.

I uppgörelse bl. a. med Em. Hirsch hävdar Gemmer i anslutning till denna tankegång, att Kristus för Kierkegaard ingalunda representerar endast nådens och förståelsens under. Och med denna tydning förflyktigar Hirsch i själva verket på ett otillåtet sätt sin egen insikt, att Kierkegaard, såsom han säger, »till det yttersta har tillspetsat den gammallutherska paradoxen om sann Gud och sann människa och därmed knäsat den atanasianska tvånatursläran om Kristus». Att denna rymmer en *teoretisk* motsägelse är omöjligt att komma ifrån. Också för Kierkegaard innebär paradoxen Kristi person en teoretisk motsägelse, utvecklar Gemmer, som på samma gång vägrar att tyda Kierkegaards förkunelse om den absoluta kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa på ett sådant sätt att det abstrakt metafysiska draget upplöses. Man skall, menar han, låta detta vara detta och i stället för att modernisera och harmonisera Kierkegaard öppet erkänna de spänningar och motsättningar som hans kristendoms-tolkning rymmer.

Också kierkegaardsforskningen har sina moderiktningar. Den tolkning som Gemmer här framför — liksom i tidigare skrifter — tillhör icke precis dagens mod. Men den har sin styrka däri, att den visar full respekt för det föreliggande primärmaterialet, för Kierkegaard själv — även i hans tidsbestämmdhet och anstötthet. Det synes mig, att Gemmer inte minst just genom denna stränga respektfullhet värdigt och sakligt vederhäftigt hyllar geniet, som — trots kritiken — framför andra förblivit hans filosofiske läromästare.

TORSTEN BOHLIN †

Denna rec. insände biskop Bohlin kort före sitt frånfälle. Av yttre omständigheter har den ej förr kunnat publiceras. Den må nu för tidskriftens läsare också få vara en erinran om den högt värderade anmälaren och hans teologiska skriftställarskap. *Red.*

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

UPPENBARELSE OCH LOGIK

AV REKTOR HARALD ALM, TÄLLBERG¹

Kristendomen brukar betecknas som en uppenbarelsereligion, ett uttryck, som lanserats av Nathan Söderblom. Det torde karakterisera något väsentligt i kristendomen. Den bygger främst på uppenbarelser, på syner — syner, som fattas såsom lika verkliga, lika omedelbart uppenbarande vad som är verkligt som de syner vi t. ex. har över land och stad från toppen av ett berg. Det talas om att »se Guds rike». Eller Paulus skriver: »Nu se vi ju på ett dunkelt sätt, såsom i en spegel, men då skola vi se ansikte mot ansikte.»

Alltsedan kristendomens möte med grekisk kultur har detta sätt att uppfatta verkligheten kommit att stå i motsats till logikens sätt att avgöra vad som är verkligt eller ej. Det är icke bara i våra dagar kristen tro avfärdats såsom en »samling absurditeter». Det fick den höra redan i sin barndom, så eftertryckligt, att en kyrkofader omkring 200 svarade helt framt: »Jag tror emedan det är absurt.» Omkring år 180 hade nämligen en herre, som hette Celsus, givit ut en bok »Sanningens ord» — Alethēs lo'gos — där han å vetenskapens vägnar angrep kristendomen på ungefär samma punkter och med ungefär samma dialektiska ironi, fränhet och målmedvetenhet som sin moderne svenske efterföljare (hans namn och bok är numera känd endast genom den stridskrift en av kyrkofäderna utgav mot honom). Redan Paulus var på det klara med att kristen tro var »för grekerna en dårskap» och returnerade: »Har icke Gud gjort denna världens (= den grekiska världens) visdom till en dårskap?» Tron ställdes mot eller över förnuftet (logos). Kristendomen var framsprungen ur enkla människors syner, enkla i den meningen, att de ej var vad vi i egentlig mening kallar intellektuella. Den var en skapelse av en timmermans son med fiskare och liknande mer eller mindre ointellektuella arbetare som första medhjälpare.

Gentemot dessa ställdes grekisk visdom och lärdom (filosofi) med Sokrates, Platon och Aristoteles som främsta auktoriteter. Sokrates upptäckte logiken, Platon fullkomnade upptäckten och gav den dess litterära uttryck, Aristoteles utformade den i fixa regler och blev »logikens fader».

¹ Rektor Harald Alm avbröt i början av 1920-talet en till synes lovande akademisk bana, där han särskilt studerat filosofi för Hägerström och Phalén, för att ägna sig åt praktiska pedagogiska uppgifter. I det skolhem för barn och det kurscentrum för vuxna människor, som den av honom grundade och ledda Siljanskolan i Tällberg utgör, har han prövat nya pedagogiska metoder på många områden, och genom kurser låtit framstående psykologer och pedagoger framlägga sina rön och synpunkter. Vid dessa kurser ha också flera gånger temat »religion och vetenskap» samt »kristendom och nutida kultur» upptagits. Rektor Alm framlägger här sin egen syn på förhållandet mellan tro och vetande. *Red.*

Sokrates utgick inte från den omedelbara synen — den kunde bedra. »I begynnelsen var ordet», Johannesevangeliets grekiskt tonande inledningsstrof, kan sättas som motto över Sokrates gärning. Han utgick från ordet, begreppet, på grekiska *logos*, som även blev liktydigt med förnuft. Förnuft betyder här således noga taget ordförnuft, logik. Orden måste vara entydiga, ha en fix betydelse och framförallt icke motsäga varandra. I annat fall kan våra utsagor icke vara sanna, icke återge vad som är verkligt. Denna linje från Sokrates genom seklerna springer på nytt i dagen i det senaste uppseendeväckande angreppet mot kristendomen. Detta bygger ju på vad som kallas »det språkteoretiska postulatet».

Men om nu — det är den fråga vi gör oss inför denna riktning — den logiska bedömningsgrunden är den enda, som står oss människor till buds att avgöra vad som är verkligt eller ej, måste vi inte då fränkänna djuren förmåga av verklighetsuppfattning? De kan inte tala, har inga »ord» (en del blott »låten»). Vi har ju också vanligen fränkänt dem ett förnuft, gärna även kvinnan på grund av hennes bristande »logik». Men en varelse, som inte kan avgöra vad som är verkligt eller överkligt, överhuvud icke har någon verklighetsuppfattning utan är liksom totalt blind, den kan icke leva.

Nu stannar ej heller varken Sokrates eller Platon vid den logiska metoden. De ser den som en trappa, på vilken vi steg för steg kan stiga upp mot allt högre insikt. Men när det gäller att nå den högsta insikten, då måste vi ta språnget bort från logikens översta trappavsats ut i det omedelbara skådandet, den »extatiska» synen. Först då får vi skåda verkligheten i dess fullkomliga sanning, skönhet och renhet. Och den verklighet som då uppenbaras för oss, den kan inte ens uttryckas i logiska termer. Platon använder samma bild som Paulus 400 år senare: vi ser verkligheten, idéerna som en spegling eller som skuggbilder i en grotta. Orden blir ofullkomliga tecken och symboler, med en *psykologisk* snarare än en logisk funktion, när det gäller att vägleda människan fram till verkligheten, samma syn på orden som återkommer i kristendomens uppfattning av dogma och lärosatser som »symbola». Och liksom Kristus talar i liknelser målar Platon den skådade verkligheten i bilder och myter, lånade från sin tids mysteriereligioner, liksom han från dem hämtat hela skådandets kunskapsmetod. Toppbyggnaden på hans filosofi blir en religiös syn. Det kan synas paradoxalt, men säkerligen skulle Sokrates och Platon aldrig fått den ställning de haft och har i västerländsk kultur om de blott gått till eftervärlden som logikens upptäckare. Men denna toppbyggnad av religiöst skådande vill nu de moderna efterföljarna längs den logiska linjen skära bort som vidskepliga kvarlevor och skräp, som absurditeter, och med den all religion, tro och livssyn överhuvud.

Är det dock blott en tidsbetingad tillfällighet att Sokrates och Platon satte skådandet som det högsta? Är det icke synen, den omedelbara verklighetsuppfattningen som är det primära och ordet det sekundära? Är det icke dårskap att söka vända om sentensen: »Den, som gör en resa, har något att berätta»? Visserligen har pedagogiken gång efter annan sökt göra det men hamnat i tom formbildning. Alltsedan Pestalozzi har därför reformpedagogikens

motto varit: Åskådning, erfarenhet först, orden sedan. Ordet är medlet för oss att meddela andra och att själva fasthålla vad vi sett. Det är visserligen sant att om vi motsäger oss i vår berättelse, måste ett fel föreligga någonstans. Men vi kan inte därav utan vidare sluta: det är en illusion allt vad vi sett. Felet kan också ligga i vår bristfälliga förmåga att uttrycka oss eller, att uppfatta det uttryckta rätt eller i språkets bristfällighet överhuvud. Även skalden, ordkonstnären sjunger: »Där allt som vi kände vart sagt utan ord — och så vart det vackrast och bäst» (Karlfeldt: »De tysta sångerna»). — Det intellektuella renlighetskravet kan liksom det hygieniska, moraliska och erotiskt-sexuella drivas till sjukdom.

Människan har en primär förmåga av skådande, av verklighetsuppfattning. Vi måste vårda den, utveckla den lika väl som den »logiska». Den leder ej 100-procentigt rätt, lika litet som den logiska. Men den kan aldrig ersättas av logisk vetenskaplighet. Icke ens en vetenskapsman kan undvara den. Han kan icke behärska den moderna vetenskapens alla specialdiscipliner, han är — bildningsmässigt, erfarenhetsmässigt och vetenskapligt sett — en »fackidiot».

Även i de elementäraste förhållanden måste vi lita på vår primära förmåga av verklighetskänedom eller vad vi nu vilja kalla den: uppenbarelse, tro, inspiration, intuition (urspr. = åskådning), instinkt eller om man som Hedenius, författaren till »Tro och vetande», föredrar att referera till ett annat sinne och kalla det »smak». Den medicinska specialiseringen har t. ex. drivits så långt i våra dagar att, såsom någon träffande anmärkt, man måste veta vad man lider av för sjukdom innan man kan gå till rätt läkare och bli rätt behandlad. Har så specialisterna olika mot varandra stridande uppfattningar nödgas vi på nytt anlita denna vår förmåga.

Alldeles särskilt måste vi lita till den när det gäller den personliga livssynen.

Att växa som människa, det är att vidga horisonten. Vi strävar därför, så länge vi verkligen lever, efter en möjligast total livssyn. Här sviker oss vetenskapen, åtminstone den metodologism, som i våra dagar tagit monopol på ordet (vi kan ju ifrågasätta om icke varje verklighetsuppfattande kan ha rätt till namnet vetenskap). »Modern vetenskaplig metod ger icke längre möjlighet till någon totalvy eller sammanhängande åskådning», säger den nutida filosofen. Och han tillägger: »Men det är ej heller nödvändigt med någon livssyn, någon tro för att leva vidare.» Kunde han inte lika gärna även tillagt: »Det är icke nödvändigt att överhuvud leva vidare?»

Vidare, den personliga livssynen innebär inte blott en strävan till en totalvy över tillvaron utan till en möjligast riktig helhetsupplevelse av mig själv. Ty den personliga livssynen är en upplevelse av *förhållandet* mellan mig som totalitet och tillvaron som totalitet. En sådan totalreaktion eller totalrelation, som är den speciellt religiösa attityden, kan jag söka undvika. Men det medför en personlighetens fattigdom, inskränkning och splittring, speciellt inför mötet med kärleken, och vi nödgas på ett eller annat sätt till en sådan totalreaktion i vårt slutliga möte med döden. Metodisk-logisk vetenskap såsom fysiologi, psykologi etc. kan bli till en hjälp att lära känna mig själv, men kan icke ge en totalupplevelse av mig själv lika litet som en totalvy av tillvaron. Den kan ej

heller ge en totalupplevelse av en annan människa, en totalvision över en varelses liv — något som måste vara utgångspunkten för en pedagog och uppfostrare. Aldrig så utstuderade metoder, opersonligt tillämpade, blir en kari-katyr av uppfostran.

Slutligen, varje livssyn är något av en framtidssyn. Hävdandet av dess verklighetshalt innebär sålunda icke ett opersonligt försanthållande i största allmänhet — vetenskapsmäns vanliga attityd — utan är beroende av mitt personliga engagemang. Det är detta som kallas tro i specifik mening. Pontus Wikner definierar den: »Att tro i Nya Testamentets mening, det är att antaga med en visshet, som själv innebär förverkligandet av det, som man tror ... Det är ej nog med att se Guds rike, man måste *vilja* se det, man måste *tro* det.»

Låt oss ta kristendomen som ett exempel. År 30 ungefär efter vår tideräk-nings början säger en för sin tid ganska obetydlig människa till några ännu mer obetydliga människor: »Gån ut i hela världen och gören alla folk till lärjungar». Måste vi inte säga att denna sats, denna trossats, som för sin tid måste tätt sig bra orimlig för att inte säga vanvettig, visat sig innehålla bra mycket av verklighetshalt under årtusendenas lopp? Vi tillerkänner naturvetenskap liksom modern psykologi rätt att experimentellt bevisa sin teorier. Varför skulle vi inte tillerkänna kristendomen rätt att använda historien som bevis för sin tro? Det vore visserligen oriktigt att med hänvisning till den påstå att allt i kristendomen är sant. Men det är lika orimligt att påstå att kristendomen är »en samling absurditeter» (Hedenius). Om detta vore logiskt riktigt, bleve kristendomens historia av *logiska* skäl ett enda stort underverk!

En kristendomskritik som frånkänner de kristna trossatserna all verklighets-halt kommer sålunda i strid med den strävan, där vetenskap och liv förenas: att nå en mera verklighetstrogen bild av livet. Det är denna strävan, som kommit västerländsk kultur — trots motstånd från *båda* hållen — att i ljusa ögonblick drömma om en harmoni mellan kristendom och grekisk vishet, mellan tro och vetande, mellan religion och vetenskap.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Torsten Bohlin och Gustaf Ljunggrens levnadsöden var på ett underligt sätt sammanflätade med varandra. De tävlade båda om dogmatikprofessuren i Uppsala. De var tämligen jämnstarka i konkurrensen, och när Bohlin erhöi professuren, berodde detta säkerligen i viss utsträckning på att han representerade en teologisk forskartyp, som då hade en suggestiv makt och i Uppsala på ett lysande sätt företrätts av Nathan Söderblom. Ljunggren gick över direktorsbefattningen vid Fjellstedtska skolan till domprosttjänsten i Göteborg. Båda vigdes sedan samtidigt till biskopar i svenska kyrkan.

Gustaf Ljunggrens teologiska produktion är, kan man säga, helt koncentrerad till tydningen och tolkningen av reformationens budskap. Visserligen är två av hans större arbeten icke direkt ägnade reformationens teologi utan behandlar viktiga problem i den medeltida dogmhistorien. Men dessa undersökningar avser att teckna den historiska bakgrund, mot vilken Luthers religiösa grundsyn framträder. Av diskussionen inom den nyare Luther-forskningen kring centrala reformationsproblem har Ljunggren otvivelaktigt stimulerats till sina betydelsefulla dogmhistoriska studier, genom vilka han vann en inom svensk teologi mindre vanlig förtrogenhet med det medeltida tänkandet från Augustinus och framåt. I »Zur Geschichte der christlichen Heilsgewissheit von Augustinus bis zur Hochscholastik» analyseras ingående den augustinska nådesuppfattningen i sin mycket sammansatta struktur. Ljunggren finner här motiv, till vilka Luther kan anknyta, sedan den medeltida skolastiken mycket långt avlägsnat sig från en personligt bestämd nådestanke. Det är inte att misstaga sig på att Ljunggrens egen tolkning av den bibliska kristendomens egenart i stor utsträckning är bestämd av Billings uppenbarelsehistoriska kristendomskonception. Samma grundsyn möter läsaren i »Det kristna syndmedvetandet intill Luther», en undersökning i vilken Ljunggren ur en annan aspekt bearbetar den medeltida dogmhistorien. Denne forskare var således väl rustad, när han nalkades Luthers egen teologi. Av denna ger han en mogen och ytterst betydelsefull framställning i »Synd och skuld i Luthers teologi», ett för den svenska Lutherforskningen grundläggande arbete. Särskilt den omfattande undersökningen av »kött och ande» för djupt in i Luthers teologiska åskådning. Det förefaller som om Ljunggren under dessa studiers gång tagit klarare ställning till den teologiska forskningsmetoden. De tidigare arbetena karakteriseras av en viss psykologism, som ej är förhanden i Luther-undersökningen. Att Ljunggren i ett fördjupat Luther-studium och i en ny tillägnelse av det centrala i reformationens budskap såg en vinning även för det kyrkliga livet, därom vittnar hans till omfånget obetydliga men sakligt tungt vägande herdabrev, där han betonar den lutherska trosåskådningens förblivande aktualitet.

Bohlin ägnade stort intresse åt de metodiska principfrågorna. Han stod i ett uppenbart, aldrig förnekat beroende av erfarenhetsteologin. Dogmatikern har att i sitt arbete anlita den personliga troserfarenheten, icke som kunskapskälla, men väl som metodisk princip. Tillämpas denna metod i den idéhistoriska forskningen, måste den primära uppgiften bli att fastställa trosföreställningarnas plats i upplevelsesammanhanget, att återföra dem på den troserfarenhet som de vill vara uttryck för. När Bohlin nalkas Luther i arbetet »Gudstro och Kristusstro hos Luther» blir resultatet, att ett flertal motiv och föreställningar, som föreligger i reformatorns teologi och som där t. o. m. har en synbarligen central ställning, faller utanför den grundläggande åskådningen och egentligen är att bestämma som främlingar i Luthers tankevärld. Den religiösa erfarenhet, som här uppträder som metodisk-kritisk princip, tolkas till en del med hjälp av kategorier, som hämtats från R. Ottos religionspsykologi.

Samma metod tillämpar Bohlin i sina omfattande Kierkegaardsstudier. Även i fråga om det danska geniet ledde undersökningen till att två olika linjer blottades: den religiösa erfarenhetens och den metafysiska paradoxens linje. Här skall inte diskuteras om denna påstådda dualism hos Kierkegaard tillhör de bestående resultaten av Bohlins forskningar. Även om Bohlin, förledd av sin teologiska metod, kommit att företaga en konstruktion, som ej gör forskningsföremålet full rättvisa, är det uppenbart att han genom sina inträngande analyser lämnat betydande bidrag till kannedomen om Kierkegaards komplicerade åskådning. Inom Kierkegaardsforskningen är Bohlin en av pionjärerna. Han fick också genom dessa studier möjlighet att från en central utgångspunkt bedöma den dialektiska teologin.

I Bohlins mycket omfattande litterära produktion, som formellt är påverkad av Kierkegaards stilistiska elegans, intar speciemarbetet »Das Grundproblem der Ethik» en betydande plats. Bohlin diskuterar här frågan om moralens grund och motivering i lärda och skarpsinniga uppgörelser med bl. a. Kant, Höffding och Hägerström. Lösningen av moralens problem ligger enligt Bohlin i tron på Gud som den övervärldsliga godhetens makt. Här möter det starkt markerade apologetiska draget i Bohlins teologi. Utan tvekan var han en av vår kyrkas främsta representanter för den apologetiska teologin, beredd till kamp men ständigt lika beredd att finna anknytningspunkter för det kristna budskapet. Därigenom kom hans teologi att öva ett mycket vittgående inflytande i den kristna lekmanavärlden. Han blev en av de centrala personligheterna i den religiösa diskussionen i vårt land.

Såväl den metodiska ståndpunkten som det apologetiska intresset framträder klart i hans rent systematiska arbete »Evangelisk troslära», i vilket han har nedlagt sin kristendomstolkning. Tyvärr har ordet liberalteolog kommit att bli ett värderingsord med förklenande innebörd. Eljest är det uppenbart att Bohlins troslära i det stora hela måste betraktas som en produkt av den liberala teologin. Genom sin direktet och sitt intresse för frågeställningar, som kristna nutidsmänniskor rör sig med, ställer Bohlin teologin inför problem, som den ej kan undvika genom kringgående rörelser.

RUBEN JOSEFSON.