

MYSTIKENS OMEDELBARHET

INSTALLATIONSFÖRELÄSNING I LUND DEN 19 NOV. 1949

AV PROFESSOR HARALD EKLUND, LUND

Modern religionspsykologi beskriver den mystiska erfarenheten som en Mkänsla av Guds närvaro. En sådan känsla är starkt övertygande. Mystikern har inte bara den tron, att Gud är närvarande och verkar i själen. Han känner det på ett så påtagligt och övertygande sätt att uttrycket »beröring» är en osökt bild. Ingenting rubbar hos den som haft en sådan förnimmelse förtroendet till den egna erfarenhetens vittnesbörd. Mystikern *har* erfarit och kan därför stödja sig på egen kännedom i första hand.¹ När denna fattas som omedelbar förnimmelse — »sense of God» — är det ingen metafor. Det är fråga om ett så klart och ofrånkomligt medvetande, att det kan jämföras med det vi andra äger eller tror oss äga om värme, ljus eller färg.²

En sådan religionspsykologisk beskrivning av den mystiska erfarenhetens påtaglighet och visshet kan åberopa sig på mystikernas egna ord. Om den erfarenhet som religionsvetenskapen kallar känsla av Guds närvaro gäller vad den heliga Teresa med största bestämdhet hävdar: Gud ger sig till känna i själen på ett sådant sätt »att när själen återvänder till sig själv kan den omöjligt betvivla, att Gud varit i själen och själen i Gud».³ En tid trodde hon, att Gud varit närvarande blott »genom sin nåd». Men sedan hon rådfrågat en lärd man ur dominikanorden ansåg hon sig kunna uttrycka sin erfarenhet i större överensstämmelse med verkligheten: Den hade varit vad den förefallit att vara. Gud hade *själv* varit närvarande i själens inre.⁴ På liknande sätt har mystikerna tiderna igenom talat om närvaro och beröring, och i modern tradition, särskilt på katolskt håll, fortlever samma uppfattning. Grunden till de mystiska tillstånden är en inre beröring. Den mystiska erfarenheten är ett »särskilt» sätt, varpå

¹ Jfr J. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*, 1925, 265, 266 o. W. R. Inge, *Mysticism in Religion*, 25, 26.

² E. Underhill, *Mysticism*, 1930, 242.

³ *Die Seelenburg der heil. Theresia v. Jesu*, 1938, 91. Jfr E. Briem, *Gudstro och gudsupplevelse*, 1933, 205.

⁴ *Das Leben der heil. Theresia v. Jesu*, 1933, 169.

Gud verkar i själen. Även när en försiktig bedömare finner anledning framhålla, att därmed inget vetande ges om Gud »sådan han är i sig själv», är dock tendensen att tillskriva den mystiska upplevelsen ett utomordentligt kunskapsvärde uppenbar. Mystiskt skådande är en »experimentell kunskap om Gud».⁵ Ibland kan man också tala om en omedelbar kontakt med Guds väsen.⁶

Där en uppenbarelse av denna art föreligger, måste den få en genomgripande betydelse för livets helhet, och konsekvenserna av det upplevda, som starkt kontrasterar mot all ordinär erfarenhet, kan knappt överskattas. Det framgår av de flesta försöken att tyda mystisk erfarenhet. Här kan endast ett par beröras. Jag väljer ett exempel från en modern religionsforskare och ett från en medeltida mystiker.

Axel Hägerström undersöker i sina föreläsningar i religionsfilosofi vad han kallar den religiösa upplevelsen och betraktar som ett relativt konstant och enhetligt fenomen.⁷ Med uttryck som mycket nära ansluter sig till mystikernas karaktäriseras denna upplevelse som »närvaron» av en andlig makt, varvid den närvarande makten i en viss mening fattas som »ett» med oss själva.⁸

Hägerström talar vid beskrivningen av den religiösa upplevelsen om känsla. Den upplevande »känner», och det är i känslan Gudomen uppleves som närvarande. Men eftersom känslan är upplevelsens form stöter man på svårigheter redan vid försöket att i bestämda ord ge uttryck åt, vad den upplevande känner. Det tycks vara så gott som omöjligt att fixera den religiösa känslans innehåll. Det glider oss ur händerna. Känslans innehåll saknar objektivitet och kan omöjligt utformas i begrepp. Den religiösa känslan är »i sig objektslös».⁹ Redan beskrivningen av vad den religiöst upplevande har i sinnet eller, för att använda ett uttryck som passar rätt väl, vad som »föresvävar» honom vid upplevelsen av närvaro, blir därför en svårlöst psykologisk uppgift. Trots allt kan dock redan på grund av upplevelsens känslokaraktär vissa allmänna fastställelser göras om det innehåll eller det medvetandets »föremål», som i den religiösa upplevelsen förnimmes såsom närvarande.

Den religiösa upplevelsens eller känslans föremål, det vill säga den närvarande andliga makten, skall enligt Hägerström vara till i vår religiösa känsla. Men då denna vid närmare granskning visar sig vara till sin natur objektslös, måste Gud fattas som något rent inre, vilket aldrig kan gripas av

⁵ A. Poulain, Die Fülle der Gnaden II, 1910, 380. Jfr I, 350.

⁶ C. Butler, Western Mysticism, 1927, lxxv.

⁷ Uttrycket användes i bestämd form: Hägerström, Religionsfilosofi, 1949, 216.

⁸ A. a. 199.

⁹ A. a. 69; 216 ff.

vårt objektiverande tänkande.¹⁰ Vägen att nå den i själen närvarande realiteten måste därför bli mystikens försjunkande i det inre. Uppmärksamheten ställes om, inriktningen på den yttre verkligheten bortfaller, och i stället är själen vänd mot något, om vilket man vet att det *kan* uppträda endast i den inre upplevelse-sfären.

Det är klart att härvid, då man försöker med sitt medvetande omfatta just det som ligger längst in och längst bort från vad vi kan genom en objektivering förtydliga bristen på fasthet och bestämdhet i det upplevdas innehåll måste kännas besvärande för var och en som vill ange vad det upplevda egentligen är. Upplevelsens *föremål och innehåll* är obestämt och svävande. Själva känsloupplevelsen är en markerad subjektiv upplevelse som rätt väl kan beskrivas. Men riktas uppmärksamheten så, att den söker fixera det *upplevda* möter svårigheter. Det förefaller att vara upplevelsens objekt, som borde kunna göras till föremål för reflexion och närmare beskrivning. Men vid försöket att fixera det glider det undan och förlorar sig i det obestämda. Mystikern, som kan vara objektiv, klar och konkret då han talar om upplevelsen, blir när han vänder sig till det *varav* den är upplevelse eller erfarenhet oklar och svävande i uttryckssätten. Detta är anledningen till, att mystiken, då den i en doktrin vill uttrycka det erfarna, förlorar sig i interpreterande teorier, vilkas inre svårigheter framträder vid varje försök att fixera, vad den andliga makt är som i den mystiska upplevelsen förnimmes som närvarande.

Den *andra* beskrivning av den erfarenhet som med tanke på den allmänna innebörden kan kallas »inre omedelbar närvaro» som här skall beröras är hämtad från Bernhard av Clairvaux, närmare bestämt ur en av hans utläggningar över Höga Visan.¹¹

Den helige Bernhard talar här om »Ordets» närvaro: Jag kände den och kunde ibland ana dess ankomst på förhand, men varifrån det kom och vart det gick då det lämnade själen vet jag icke. Ordet kom icke genom sinnena, ty det är icke ett ting i yttervärlden. Men det kom icke heller ur mitt eget inre. Hur långt jag än kan se i mitt inre, är Ordet alltid något innanför de innersta förnimmelserna.

Du frågar, hur jag kunde känna Ordets närvaro, då dess vägar äro så omöjliga att utforska: Ordet är levande och verksamt. Så snart det kommit in i mitt inre väcker det min slumrande själ. Det rör, uppmjukar och sårar mitt hjärta. Ordet förstör och återställer, det upplyser mörkret och öpp-

¹⁰ Ib. 199.

¹¹ Nr 74; jfr Bernhard von Clairvaux, Das Hohelied. 86 Ansprachen über die beiden ersten Kapitel des Hohenlieds Salomons, impr. 1938, Bd. II, s. 228 ff. Återgivandet här stilistiskt fritt.

nar stängda rum. Men aldrig gjorde det sitt inträde kännbart genom något tecken, varken genom ord eller gestalt eller ljudet av sina steg. Endast genom att hjärtat rörts kände jag dess gudomliga närvaro.

Också i denna skildring kretsar de trevande orden kring något till sin natur svårgripbart. Mystikern försöker fixera det omedelbara i själens kontakt med den gudomliga makt som omtalas under Ordet som symbol och han är medveten om svårigheterna. Inga bilder kan direkt uttrycka det upplevdas natur. Varken med världens ting eller själens förnimmelser kan den makt jämföras, som inträder i själen och där — trots allt — på ett *bestämt* och rent av aggressivt sätt gör sin närvaro känd. Det är en andlig makt om vars närhet mystikern aldrig tar miste. Den är omedelbart närvarande och påträngande, fast mystikern känner svårigheterna i att säga, *vad* den är. I användningen av negativa, kritiska och reserverade uttryckssätt kan en mystiker knappast överbjudas. Han känner väl till psykologiska och kunskapsteoretiska svårigheter inför upplevelser, vilka som subjektiva tillstånd kan vara lätta att beskriva, men då uppmärksamheten ställes om mot det upplevda innehållet erbjuder svårigheter därför, att vi finner oss ställda gentemot något icke objektiverbart. Samtidigt finner mystikern, där vi på sin höjd skymtar ett obestämt något, den omedelbara och kännbara närvaron av en väldig andlig makt i själens inre. Psykologiskt måste det hävdas, att den radikalt ingripande betydelsen av en äkta mystisk upplevelse knappast kan överskattas.

*

Det är en fråga som mycket har diskuterats, hur långt mystiska upplevelser spelar en roll i religionens historia. Självfallet kan den besvaras endast med hjälp av omfattande empiriska undersökningar. Där sådana upplevelser är förhanden måste de emellertid nödvändigt vara av genomgripande betydelse för religionen som själslig helhet. Stannar man för de mest i ögonen fallande egen-skaper hos en så konstituerad religion, som religionsvetenskapen har att ta befattning med är det kanske emellertid två nära sammanhörande drag hos den mystiska erfarenheten som främst bör uppmärksammas.

Den första av dessa hör samman med själva erfarenhetskaraktären. Mystikern hänför sin erfarenhet på något »objektivt» som han inte bara antar eller tror på utan känner och upplever. Denna religionsform är alltså inte sådan, att dess innehåll kan äga den generella karaktären av trosinnehåll. Vad man tror »känner» man inte och det man känner är inte längre föremål för tro. Så långt en religion rymmer ett inslag av mystik är den inte blott tro utan något ur

kunskapssynpunkt anspråksfullare. Den består — hur svårt det än må vara att ge legitimitet åt ett sådant anspråk — i att känna. Det gudomliga träder för att använda ett av den Tyska Teologiens uttryck, i den beröringen med människan att det blir »erkannt, empfunden und geschmeckt in der Seele».¹²

Det andra drag hos mystiken som bör beaktas är den bestämda och ofrånkomliga verklighetstonen i upplevelsen. Mystikern menar sig ha att göra med en verklighet, vilken han beskriver som andlig och anser vara närvarande i upplevelsen. Därmed upphäver mystiken all neutralitet gentemot vårt ordinära kunskapsliv. Den bekväma distinktionen mellan tro och vetande skulle frita från ställningstagande till frågan, vad verkligheten djupast sett är. Men mystikerns position är inte vald vid sidan av striderna om verklighetens väsen. Han anser den innerst vara av andlig art. Mystikern än metafysiker och gör anspråk på kännedom om den översinnliga verklighet som är all verklighets grund. Som erfarenhetsform är mystiken ingenting mindre än en »högre känsla» eller en osinlig åskådning i vilken man anser sig äga en omedelbar förnimmelse av det översinnliga.¹³ Det vill säga den är just en sådan kunskapsförmåga som vi under Kants inflytande vant oss att anse särskilt otänkbar.

*

Den allmänna betydelsen av de erfarenheter som här med några konturer har tecknats må till sist antydningssvis sammanfattas. I de berörda erfarenheterna framträder religionen som erfarenhetskunskap och dess problem är en fråga om verklighet. Att religion kan äga den formen och ställa sådana anspråk kommer oss stundom den teoretiska distinktionen mellan tro och vetande att förbise. Inom det praktiska religiösa livet står däremot frågorna om kunskap och verklighet inte i bakgrunden. Där är det alltid ett starkt kännbart problem, om det finns verklighet bakom religiösa ord, bekännelser, deklamationer och upplevelser. Vare sig verklighetsfrågan kommer till en lösning på de mystiska erfarenheternas väg eller på annat sätt är det man söker verklighet och visshet om verklighet.

Den uppgift som religionsvetenskapen i samband med de religiösa erfarenheterna har är lätt att formulera men svår att lösa. Religionsvetenskapen har att undersöka, hur religiös erfarenhet i omedelbar form, då den också uppträder som ett bestämt medvetande om verklighet, är konstituerad. De allmänna frågorna är desamma som vid allt medvetande om verklighet: Hur skall detta

¹² Deutsche Theologia, 2. Aufl., 1892, 20.

¹³ Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, Insel-Ausg. 4, 827, jfr Krit. d. reinen Vern., Vorländer 1899, 73

medvetande beskrivas? Hur är det innehållet beskaffat vilket uppleves som verkligt? Av vilka skäl anser sig den upplevande ha med verkligheter att göra? Och framför allt: Vilka *generella grunder* finns det för att tala om något som kan vara eller är verkligt i de religiösa upplevelserna?

Erfarenhet måste jämföras med annan erfarenhet, som kan tänkas belysa dess innebörd. Det är omöjligt att betrakta den religiösa erfarenheten som en provins med absolut spärrade gränser. Härför är mystikens omedelbara erfarenheter ett gott exempel, inte minst därför, att mystiken aldrig stannar vid halvheter utan djärvt drar konsekvenserna av vad den själv känt och erfarit. Paradoxalt nog är mystiken särskilt ägnad att belysa det utåt betydelsefulla, praktiskt och teoretiskt skickensedigra i de världsfrånvända upplevelserna av Guds verklighet.

TRO OCH SANNING

AV DOCENT GUSTAF WINGREN, LUND

Sedan sommaren 1949 har en ivrig debatt om tro och vetande pågått i Sverige. Utgångspunkten har varit Ingemar Hedenius' bok, betitlad »Tro och vetande» och utgiven på våren 1949. I denna skrift ställer Hedenius tro och vetande emot varandra på ett sådant sätt, att tron såsom försanthållande tro omöjliggöres. Kvar står blott en diktande och drömmande tro, en religiös poesi, som ingenting påstår utan som har fullt klart för sig, att den fantiserar. Med den historiska kristendomen har en dylik acceptabel drömreligion ingenting att skaffa. Den kristna tron påstår ju åtskilligt, dels sådant som är orimligt, dels sådant som är osannolikt. Varken det orimliga eller det osannolika kan man tro på. Skall man tro alls, måste man nämligen ha full visshet, och denna visshet blir tagen ifrån oss ej endast då vi inse, att en sats är orimlig, utan även då vi förstå, att en sats har föga av sannolikhet för sig.

Själv har Hedenius ofta och ingående konfronterat tro och vetande med varandra i sin bok. Det är emellertid av något större intresse att jämföra vad han säger om sanning med vad han säger om tro än att gå in i den av honom upp-
ritade motsättningen mellan tro och vetande. Tro och sanning bli inte av Hedenius lika energiskt konfronterade med varandra som tro och vetande bli. Men han yttrar sig dock ganska utförligt om vad han menar med sanning. Det finns »olika slag av sanning». Ett konstverk har sin sanning, ett vetenskapligt verk har sin sanning, och dessa två sanningar få ej förblandas. »Själva 'tron', accepterandet, måste bli tämligen olika i de båda fallen, därför att det är olika slag av sanning man accepterar. Ett konstverks sanning är varken mer eller mindre än dess förmåga att ge de människor, som konstnären vänder sig till, en sorts tillfredsställelse — en tillfredsställelse som griper djupt in i känslolivet, ordnande, tändande, befriande.»¹ Detta är alltså en sanning, som konstverket har. Nu skall det förhålla sig på samma sätt med moralen, säger förf.² Men när man vill söka förstå vad som enligt Hedenius är en moralisk regels sanning, hittar man knappast några uttalanden av samma typ som de nu anförda satserna om konst-

¹ I. Hedenius, Tro och vetande 1949, s. 30.

² Hedenius 1949, s. 31.

verkets sanning. Där inskränker sig förf. till att hävda, att om man håller en handlingsregel för riktig, måste man samtidigt anse en hel del påstående om faktiska förhållanden för sanna, men försanthållandet riktar sig tydligen då icke rakt på handlingsregeln, *den* säges ej vara sann.³ Om handlingsregeln brukas blott uttrycket »riktighet».⁴

Hedenius är medveten om att han med detta bruk av termen »sanning» avviker från den filosofi, som han annars ansluter sig till. Men han synes i sin tämligen programmatiskt tillkännagivna avvikelse vara mest avancerad i fråga om konsten. Till moralen sträcker sig nyordningen strängt taget icke. Med hänsyn till framtida utvecklingsmöjligheter borde man kanhända i stället säga: dit sträcker den sig icke ännu.

När förf. sedan kommer till religionen, tycks det emellertid bara finnas en enda sanning igen, den vetenskapliga. Ty vid prövningen av de religiösa utsagornas sanningsanspråk dyker aldrig någon annan partner än »vetandet» upp. Inga andra jämförelseobjekt uppsöks, trots att det inledningsvis med enfaset blivit fastslaget, att det existerar flera olika sorter just av sanning. Det element i tron, som isoleras för att passa till partnern vetandet, är påståendet. Antingen saknar tron sanning eller också äro dess satser »sanna i alldeles samma mening» som vilka som helst andra utsagor angående verkliga förhållanden.⁵ Tron yttrar sig alltså entydigt i samma plan som vetandet. Men den *är* icke vetande. Redan före resonemangets början måste Hedenius hålla tvåfalden av tro och vetande klar. De båda skola ju samtala, och förutsättningarna för ett samtal äro två, dels att man talar om samma sak, åtminstone ungefär, dels att man icke säger det-samma, alltså att tvåfalden bevaras, att det finns en partner. Sedan den första förutsättningen garanterats, därigenom att påståendefunktionen framskalades och isolerades, gäller det att vaka över att den andra förutsättningen ej går förlorad. Det måste upprättas en tydlig kontraposition utav vetande och tro. Här kunde man ju ha prövat möjligheten att framhämta en del av dessa »andra komponenter», som tron uppvisar utöver de rena påståendena. Kanske finns det något *positivt* egenartat i tron, som man kunde fixera och som skilde den från vetandet, ungefär som konstverket och moralen positivt skilja sig från vetenskapen och ändå sinsemellan återigen skilja sig från varandra. Därigenom behövde tron ingalunda bli konst, lika litet som konsten är moral. Men förf. väljer inga sådana positiva vägar för kontrapositionen och differentieringen

³ Hedenius 1949, s. 201—203. Samma synpunkter utvecklas mera ingående i en annan skrift av Hedenius, *Om rätt och moral* (Tidens skriftserie 3) 1941, t. ex. s. 157 ff. Jfr samme förf:s uppsats i *Nordisk demokrati* 1949, s. 210 ff. om »filosofiska skäl» för demokratin.

⁴ Hedenius 1949, exempelvis s. 42.

⁵ Hedenius 1949, s. 67 f.

utav tro och vetande utan genomgående en *negativ* karakteristik av tron. Han står i vetandet och ser över till tron. Det egenartade i tron är icke det, som den har. Det egenartade är det, som tron saknar. Genom en rent negativ avgränsning är det, som den för samtalet nödvändiga tvåfalden utav tro och vetande upprättas.

När frågan om Guds existens fixeras, är den här nämnda negativa kontra-poneringen tydlig. Hedenius skall till grund för sitt resonemang lägga ett mycket innehållsfattigt gudsbegrepp. Han antar bara en enda sak beträffande Gud, detta: »att det inte finns några vetenskapliga skäl att anta hans existens», »att det inte är någon vetenskaplig sanning, att han existerar».⁶ Samma metod för kontraponering begagnas, när problemet om kristendomen och faktiska sanningar, undrets problem, fixeras. Tron omfattar mycket, som är föremål för tro och som t. ex. har med skuld och med frälsning att göra. Dessa »andra komponenter» tar förf. icke upp i samband med Kristi uppståndelse, där de höra hemma, utan han vill få tag om den nakna undertron för sig själv, och denna fixeras uteslutande negativt och med vetenskapen som utgångspunkt: ». . . för att verkligen vara kristen måste man också tro, att det var något ur vetenskaplig synpunkt absolut oförklarligt med Jesus»; det är *detta* element i tron, som intresserar Hedenius.⁷ Bäst framträder den negativa metoden vid karakteriseringen av tron i det första av förf:s postulat, det religionspsykologiska postulatet: »För det första antar jag, att den religiösa tron till en väsentlig del innehåller ett försanthållande av vissa föreställningar och antagaden, som vetenskapen inte kan verifiera.»⁸

Hitills har förf. alltså före ridåns uppgång fastställt tvenne ting: dels att tro och vetande röra sig med samma slags sanning och följaktligen kunna motsäga varandra, dels att tron säger sådant, som vetandet icke säger — ty denna negativa sida i tron ingår i trons väsen enligt definitionen — varför det är att vänta, att tron, om den överhuvud säger något, faktiskt kommer att motsäga vetandet. Då återstår det endast en sak att ordna före spelöppningen. Man måste bestämma, vem som har att fälla avgörandet, när de två samtalande bli oense. Denna tredje inledningsfråga ordnar Hedenius först av alla, redan på de första sidorna i det stora kapitlet om tro och vetande (s. 55—64), innan han mera ingående har angivit, vad tro är. Tron skall framlägga sådant, som är en vädjan till förnuftets självbesinning. Det är tron, som skall hålla stånd inför förnuftets prövning. »Har verkligen den kristna tron i största allmänhet några för för-

⁶ Hedenius 1949, s. 120; jfr s. 119 och 124.

⁷ Hedenius 1949, s. 103.

⁸ Hedenius 1949, s. 65.

nuftet självt konstaterbara egenskaper, som gör att dess trossanningar inte med rätta kan underkännas av vetenskapen?»⁹ Så lyder den stora frågan. Om man samlar ihop alltsammans, så är utgångsläget alltså följande: om tron talar, så talar den om sådant, som vetandet talar om (dess sanning är icke sidoordnad som konstens), om tron talar, så säger den något annat än vetandet (den påstår enligt sin definition, vad vetandet *icke* påstår), om tron säger emot vetandet, så har vetandet rätt. Nu kan ridån gå upp. Spelet kan börja.

Därmed vidtar något, som under sommarmånaderna i fjol blev säsongens succé och som ännu i dag är en folkfars av hög valör. Man bör nog inte göra alltför stor affär av den omständigheten, att Hedenius rör sig i en cirkel. Han är själv på det klara med den saken och påpekar det här och var. Fullt så omedvetet som det i förstone ser ut sker ingalunda cirkelvandringen. Man kan märka, att Hedenius är medveten om arten av sitt resonemang t. ex. i avsnittet om undren, där undren måste strida mot förnuftet för att överhuvud bli erkända som under och där problemet alltså blir det uppenbara skenproblemet, om förnuftet skall säga ja till det, som det säger nej till. Där talar förf. om »denna nödvändiga, i grund och botten självklara motsägelse mellan tro och vetande».¹⁰ Ännu tydligare yttrar sig Hedenius i sitt sammanfattande lilla avsnitt om disharmonien mellan tro och vetande (s. 130—132), där vederbörande disharmoni rätt oförtydligt visar sig ligga i själva framställningens utgångspunkt.

Men varför har då förf. lagt upp sin skrift på detta sätt? Här måste man räkna med flera olika förklaringar, ty skriftens författare är tydligen en man med många skikt i sitt väsen. Vetenskapsmannen Hedenius kan säga ungefär så här: ifall man utifrån det vidgade sanningsbegrepp, som jag antytt, prövade trons innebörd, så skulle man efter ytterst invecklade tankeprocedurer upptäcka, att det väsentliga i tron ligger just i dess påståendens negativa avgränsning gentemot vetenskapliga sanningar. Dessa invecklade tankeprocedurer har jag genomgått för mig själv och därom säger jag ingenting i boken. Jag har full rätt att, när det gäller religionen, låta mitt mera vidsträckta bruk av ordet »sanning» vara glömt och hålla mig till det gamla och begränsade begreppet »sanning», vetenskapens sanning. Naturligtvis ser även jag därvid från början, att tron är orimlig. Men det är ingen »cirkel» att ta upp en orimlig sak, granska den och slutligen säga att den är orimlig. En annan förklaring är den, att Hedenius bär på en verklig vrede gentemot tron, speciellt när den uppträder i prästerliga och kyrkliga kretsar, och att han avsiktligt lägger upp sin framställning som ett effektivt slag mot en fiende. Då gäller det att icke inveckla sin läsare i

⁹ Hedenius 1949, s. 63; jfr kontexten.

¹⁰ Hedenius 1949, s. 116.

svåra och intrikata utredningar utan att hitta anfallsvägar, som leda till yttre resultat. Ett summariskt resonemang kan vara lika snärjande och åstadkomma lika stor oro i fiendeläget som ett korrekt. Bokens antikristna verkan är ett självständigt värde vid sidan om det värde, arbetet äger såsom vetenskaplig utredning. Men säkert har ytterligare en tredje omständighet kraftigt bidragit till den förenkling, som nu präglar verket: Hedenius har velat skriva en rolig bok för en bred publik. Det är en genre, som kräver rikligt utrymme för det burleska och som icke tål en mera subtil intrig. Bokens muntrationsvärde är också en självständig synpunkt för Hedenius, när han planerar sitt verk. Fråga är, om icke Hedenius haft störst framgång i detta sista avseende. Man kan omöjligen hålla sig allvarlig, när man läser vad han skriver.

Här intresserar det oss närmast, hur han lyckats i sin avsikt att teoretiskt utreda sitt ämne, icke hur han lyckats som krigare och som skämtare. Det formalistiska försvaret gentemot förf:s angrepp på kristendomen, exempelvis den blotta cirkelbeskyllningen och andra liknande anmärkningar mot hans teknik i argumenteringen, leder otvivelaktigt vilse och skapar i diskussionen en förväntan, som icke kan stillas genom något resonemang i världen. Ett korrekt resonemang leder ju icke heller det till någon tro på Gud. En tankekedja, där den kristna tron är slutpunkten, är lika mycket »cirkel» som den, vars slut är ateismen. Den position, man kommer fram till, är alltid insmugglad vid starten. Men då menar Hedenius, att dessa två trosformer, dessa två rena *positioner* icke äro likvärdiga för en människa, som strävar efter inre jämvikt och personlig hälsa. Den kristna positionen söndersplittrar själen. Tron betyder ett bejakande av ord och satser, som icke få något stöd från vårt själslivs intellektuella del. Och denna senare är något ofrånkomligt; utvägen att välja tron och offra intellektet är en flott och tom fras. Förnekandet av de ord och satser, vilka tron bejakar, må också kallas en vald position, en urposition, gärna det, men det viktiga är, att den positionen harmonierar med vårt själsinnehåll i övrigt. Alltså: jag är splittrad i tron, jag är hel i otron.¹¹ Här är det ena av de två problem, som det möjligen lönar sig att diskutera med Hedenius om, frågan om splittring och koherens. Det andra vore givetvis frågan om själva innebörden i de båda huvudbegreppen, »tron» och »vetandet», men vad den frågan beträffar, är lönsamheten ringa, därom vittna Hedenius' repliker i den gångna debatten.

Splittringen mellan själens intellektuella verksamhet och dess trosverksamhet är enligt Hedenius särskilt svår för två yrkesgrupper, präster och politiker. För bäggedera är tron fastställd av en annan instans än förnuftet. Deras fria tankeverksamhet stöter emot en vägg av tro. Detta är en outhärdlig situation, eme-

¹¹ Jfr Hedenius 1949, s. 131 med 227 ff.

dan intellektet är en så viktig och svårtyglad del av vårt väsen. Såsom psykologisk beskrivning kan denna bild av läget för somliga personer accepteras. Men man vill gärna därtill foga en tredje lidande grupp, liten till numerären men betydande till kvaliteten: filosofer, särskilt filosofer från Uppsala. Om man skulle samla ihop yttranden av sådana människor, som personligt ha influerats av den åskådning, vilken Hedenius i skriften »Om rätt och moral» 1941 benämner värdenihilismen, och som lida därunder, så skulle man kunna bringa dessa människors inre disharmoni på följande formel: splittringen mellan vetande och handlande. Handlandet är också en mycket viktig del av det mänskliga livet. När det gäller tron, går det att upprätthålla fiktionen, att man bara låter bli, att man helt negativt icke tror, men när det gäller handlandet, märker man genast handlandets oundviklighet: man handlar hur man än vänder sig. Och handlingsreglerna äro något, som vetandet, intellektet icke kan motivera. Den som accepterar en imperativ, måste hålla åtskilligt för sant, innan han kan acceptera den. Men hur man än tornar upp sanningar om faktiska förhållanden, så kommer man ändå aldrig till insikten att något bör göras. Först måste en »känslöattityd» komma till.¹² Och dessa grundläggande emotionella attityder väljas utan bevis och logiska grunder. Här, när det gäller moralen, är Hedenius, såsom vi tidigare sett, ännu trogen mot sitt nedärvda sanningsbegrepp, det outvidgade. Den klyfta, som öppnar sig mellan veta och handla enligt en dylik filosofi, visar sig i praktiken kunna störa en allvarlig och uppriktig människas sinnesjämvikt. Det är icke nog med den vanliga försäkran från filosofiskt håll, att värdenihilismen, då den talar om värderingar, varken talar *emot* några sådana eller *för* några sådana. Den fordran på helhet, harmoni och hälsa, som Hedenius uppställer, är en positiv fordran på sammanhang mellan veta och påstå å ena sidan, handla och välja å andra sidan.

En äkta rättssats är enligt Hedenius varken sann eller falsk. Den kan visserligen ha formen: »Det är rätt». Men den betyder: »Gör det!»; den är ett påtryckningsmedel, bärare av ett opersonligt socialt krav.¹³ Skall en rättssats ha någon klar teoretisk, icke-imperativistisk mening, så kan detta blott betyda, att den faktiskt tillämpas, och detta återigen betyder, att domarna ha den *vanan* att döma efter den. En vana är ett förhållande, som man kan uttala sig om. Man yttrar sig om domarna på principiellt samma sätt som om festtalarna i satsen: »Svenska folkets stora minnen äro de historiska tilldragelser som av tongivande festtalare betecknas som våra stora minnen.»¹⁴ Man kan undersöka

¹² Nordisk demokrati 1949, s. 211 f.

¹³ Hedenius 1941, s. 113 och 86.

¹⁴ Hedenius 1941, s. 103

och konstatera, vad festtalare tala om. På samma sätt kan man fixera domarkårens »vanor i tjänsten». Gå vi däremot till den lagstiftande makten, då stå domarkårens vanor icke längre till vårt förfogande, eftersom dessa vanor baseras på de lagar, som faktiskt redan äro stiftade. Den lagstiftande makten kan i princip stifta lagar i vilka syften som helst.¹⁵ Vetandet och förnuftet har intet att säga om våra yttersta »känslöattityder». Det måste vara just detta gap, avgrunden mellan intellektet och väljandet, handlandet, som vållar den disharmoniska uppklyvningen av själen hos de människor med strängt inre krav på helhet, vilka fostrats i värdenihilismen. Handlandet orkar icke med att leva utan intellektet. Det vill icke ha frihet i valet utan det vill ha ledning. Annars sprängs själens enhet på samma sätt som den sprängs, när den religiösa tron grundas bara på en känslöattityd, som är utan stöd i personens övriga erfarenheter och insikter.

Härigenom blir splittringsproblemet resp. harmoniproblemet mer komplicerat än i den blotta konfrontationen utav tro och vetande. Naturligtvis leda icke heller dylika iakttagelser till att man börjar tro, varken tro på Gud eller på en objektiv rättfärdighet. Man tror ej förrän man är övertygad om att en sak är sann; att den är hälsosam är härvidlag verkningslöst. Det finns inga otrons tankekedjor, som sluta med tron. Sluta de med den vissa tron, så ha de börjat med den svaga tron. Våra iakttagelser om splittringen ha ingen apologetisk funktion att fylla. Men de kunna vara en hjälp till förståendet av trons psykologiska fenomen. Det råder nämligen ett visst samband mellan Guds bud och Guds evangelium, ett samband som är svårt att teologiskt utreda men som dock är fast och säkert. Väljandet av väg och handling resp. domen över väg och handling blir icke något löst i luften hängande, när människan i tron litar på Gud. Porten in till tron är nästan alltid ettdera av dessa två: skuldens lidande och normlöshetens lidande, det senare mest hos yngre människor, det förra kanske oftare hos dem, som hunnit ett stycke. I båda fallen betyder tron läkning, lagning av en spricka, och i båda fallen kommer man över till tron från en annan led än från vetandet. Den som lider under skuld, han har fasta normer, medan den som lider under normkaos, saknar fasta normer. Båda få i tron en ankargrund för handlandet och därjämte detta, som lyfter dem över lagen: Guds förlåtelse. Låt oss nu tänka över detta skeende ur splittringens synpunkt! Alternativet till tron är för tillfället Hedenius' position med dess klyfta mellan påstå och välja. Där finns en splittring, en enhetsförstörande faktor; handlandet är lösryckt från den princip som styr, intellektet, vetandet; i gengäld slipper man gapet mellan vetande och tro, ty tron är struken. Nu fatta vi i stället tag om Guds ord, nu låter jag tron tala

¹⁵ Hedenius 1941, s. 136, jfr 155.

och döma: då får väljandet och handlandet ett fäste i personens innersta — en klyfta går igen. Men, säger Hedenius, en annan klyfta öppnar sig, klyftan mellan vetandet å ena sidan, handlingsreglerna och tron å andra sidan. Vi acceptera preliminärt denna invändning, men nu se vi saken enbart ur splittringens synpunkt. Då gäller det att en klyfta är lika med en klyfta. Frågan är, vilken klyfta som det är rimligast att foga sig i.

Det är naturligtvis meningslöst att säga, att man »fogar sig» i en motsats mot förståndet eller mot något, som man *vet*. Men om man undersöker det innehåll, som ligger i begreppet »vetande», så kan detta dels vara vetande om bestämda fakta, dels en totalsyn på tillvaron, i vilken totalsyn det konkreta vetandet är inordnat. Den *outhärdliga* konflikten mellan tro och vetande är aldrig konflikten mellan tron och denna totalsyn. Totalsynerna skifta från tid till tid. Tron har en viss humor inför den s. k. kulturen och märker lätt religionen däri. Tron är oanfäktad av att känna klyftan mellan sig själva och tidens religion. Och det konkreta vetandet, det ännu icke sammanmanbyggda, är liksom förståndet förbluffande neutralt visavi tron. Konflikten mellan tro och vetande är sällan en konflikt mellan faktiska sanningar inom zoologien, historievetenskapen osv. och trons utsagor — i varje fall ligger problemets kärna icke där. Om de nämnda faktiska sanningarna innebure ett omedelbart nej till tron, t. ex. till tron på Kristi uppståndelse, då låge konflikten just där. Men en faktisk sanning låter sig icke utvidgas till ett annat fall än det undersökta, förrän det konstaterats att det andra fallet hör till samma kategori. Tillämpat på den nu vidrörda frågan om Kristi uppståndelse betyder detta: då en faktisk sanning antas strida mot tron på Kristi uppståndelse, har man först utgått ifrån att Kristus är underkastad samma tvång och samma hinder som vi, d. v. s. att han icke är Herre. Denna typ av konflikt mellan tro och »vetande» återfinnes över hela linjen. De faktiska sanningarna dras in i en enhetssättande princip, som gör oss själva till centrum och stöter Gud och Kristus ut ur centrum, en enhetssättande religiös princip. Mot den kan tron stå som en annan enhetsdanare, vilken icke för att leva behöver omkullstörta en enda faktisk sanning utan vilken blott river sönder det i ett visst skede ditsatta livsåskådningsmässiga kittet mellan vetandets olika konkreta satser. Och denna kamp mellan kristen tro och annan tro, den är identisk med kampen mellan vår självrättfärdighet och Guds rättfärdighet, mellan synden och förlåtelsen.¹⁶ När en egocentrisk hållning övervinnes, krossas intet verkligt vetande. Den hos vilken den egocentriska hållningen övervinnes, blir icke där-

¹⁶ Jfr R. Bring, *Kristen tro och vetenskaplig forskning*, i *Svensk teol. kvartalskr.* 1949, s. 234 f.

igenom splittrad och uppdelad i skikt utan han blir läkt. Därför är det, om man ser saken ur psykologisk synpunkt, synnerligen begripligt, att människor tro.

De få då visserligen bära ett lidande och en disharmoni, som består däri att deras hjärta dömes av Guds ord. Men de lidanden, den brist på verklig koherens, som är deras lott när Gud tiger är vida värre, framför allt därför, att de då märka, att den ende, som säger dem *sanningen*, är borta. Efterhand som de fått leva i Guds ord, ha de nämligen vant sig vid att fordra ej blott sanningar om förhållanden utom dem utan också sanningen om dem själva. Och den sanningen om mig själv kan i intet korrekt vetenskapligt omdöme för mig ut-sägas. Detta är den djupaste grunden till att man måste börja med tron om man skall komma till tron. Har man icke Gud — och därmed dom över sig — så har man sig själv som herre och därmed »dom» över Gud. I den mån man kommer fram till totala positioner i en sådan debatt som den nu sedan i föl förda om tro och vetande, har man positionernas frö med sig från början. Och rent psykologiskt är trons människa minst lika hel och osplittrad som agnostikern och ateisten.

Detta allmänna resonemang om splittring och om disharmoni kunde behöva konkretiseras något. Vi började med den hos Hedenius föreliggande klyftan mellan påstå och handla. Handlungsregeln har ingen sanning. Visserligen rycker Hedenius i det gamla sanningsbegreppet för att få det att utvidga sig, men han vågar sig bara på en kort tes om konsten; när det gäller moral och rätt får traditionen från Hägerström gälla. Dock gör han även på rättens område bestämda ingrepp i den traderade läran, ingrepp som se bagatellartade ut men som ur den synpunkt vi här ha före röra vid grundvalarna. Hedenius ställer problemet, hur man skall kunna »förklara den allmänt utbredda tron, att moraliska och rättsliga satser uttrycka påståenden». »Varav kommer sig illusionen», fortsätter han, »att det finns värden och plikter?»¹⁷ Hägerström förklarade detta fenomen så, att rättstanken har sin grund i vidskepligheter, som aldrig med skärpa sönderkritiseras och som därför hålla oss kvar i ett visst psykiskt tvång. Tvånget faller efterhand som man tänker och begriper.¹⁸ Hedenius anser, att denna Hägerströms genetiska förklaring av rättstankens sega liv är oriktig. Ifall man inte är influerad av en speciell filosofi, så omfattar man icke några åsikter om rätt och moral, vilka motsäga värdenihilismen. Det är ej ur-gammal vidskepelse utan högst subtila filosofiska system, som är källan till illusionen att det finns värden och plikter.¹⁹ Allmänheten har inga åsikter, som strida mot värdenihilismen och som man behöver nedbryta.

¹⁷ Hedenius 1941, s. 25.

¹⁸ Jfr A. Hägerström, Om moraliska föreställningars sanning 1911, s. 20 f. och 32 f.

¹⁹ Hedenius 1941, s. 27 f. och 170 f.

Denna differens mellan Hägerström och Hedenius bör sammanställas med en annan differens dem emellan. Hägerström var påtagligt evolutionistisk till sin livsyn och samhällsyn. Det lyckliga samhället föds ur rättsidéernas bortfall och ur »insikten i natursammanhanget», vilken upplöser all »fanatism», både den »direkt religiösa fanatismen» och »rättsidéernas fanatism».²⁰ Denna övertygelse sammanhänger med hans tes om det uråldriga jätteblocket av vidskepligheter. Insikten i natursammanhanget befriar från makter, under vilka hela samfundet slavar. Hedenius däremot tror icke på någon utveckling. »Kristendomens förtröstan på Guds rättvisa och på evigheten kunna icke längre utbytas mot några irreligiösa förhoppningar på en i stort sett uppåtgående kulturutveckling.»²¹ Hans analyser av de rättsliga satserna innebära en kritik av en speciell filosofi, en kritik som icke befriar folken ur vidskepelse och fanatism och som icke heller påverkar historiens gång, vilken »till stor del bestäms av bestialiska människors ingripanden».²² Det är ej otroligt, att Hedenius i den punkten har rätt. Kanske ligger det verkligt stora barbariet lika mycket i framtiden som i det förflutna. Men här öppnar sig splittringsproblemet resp. harmoniproblemet ur en ny synpunkt. Hägerström stod i en historisk situation, som karakteriserades av det borgerliga samhällets sönderfall. Hans vetenskapliga kritik av de rättsliga idéerna fungerade socialt: själva påståendet var handling. Han kände icke klyftan mellan att veta och att handla, den fanns icke. Han var hel. Men det som gjorde honom hel var en tro, en evolutionistisk tro. Just i fixeringen av de teoretiska satserna som sådana utfördes vidskepelseblockets söndersprängning, som var en social gärning. Om man upprepar samma satser i en ny situation, då bestialiska personer på ruinerna av det nästan nedbrutna borgerliga samhället tyrannisera människorna, så blir fixeringen av de korrekta teoretiska satserna en sak, handlingen däremot en annan. Då först börjar man lida av avgrunden mellan vetande och handling. När Hedenius gör sina försök att utvidga sanningsbegreppet till att omfatta även konst och moral, torde dessa försök inte vara tillfälliga hugskott hos honom utan tvärtom nödvändiga, ofrånkomliga tankar, framdrivna av fordran på enhet och sammanhang. Det finns intet patos utan snarare ett visst beklagande i tonfallet, när han säger, att »det ligger i den filosofiska vetenskapens nuvarande natur, att den inte i och för sig kan ge oss något att tro på».²³

Om det nu förhåller sig så, att någon form av tro är med i spelet, när värde-

²⁰ Hägerström, *De socialistiska idéernas historia* 1946, s. 55.

²¹ Hedenius 1941, s. 152.

²² Hedenius 1949, s. 38.

²³ Hedenius 1949, s. 381.

nihilismen först utformas såsom vetenskaplig teori, så är det givetvis trots detta möjligt, att den vetenskapliga teorien är riktigt. Den evolutionistiska tron kan vara tillfälligt förknippad med den korrekta teorien. Men det kan också finnas principiella förbindelser mellan tron och teorien. Därmed vore en av utgångspunkterna för en kritik av själva teorien given. Teorien kan visa sig ingå i den kultursituation, där den hör hemma, på ett sådant sätt att den reflekterar en livsåskådning. Sådant kan man inte *veta* förrän man är helt ute ur vederbörande kultursituation. Och vi äro ännu inte ute ur den situation, som kunde kallas det borgerliga samhällets sönderfall, åtminstone inte i Sverige. Eller rättare: någon annan, ny situation har icke ännu fått konturer. Man får vänta och se. Tills vidare är värdenihilismen en ovederlagd teori. Därför får den som icke kan genomföra en bindande kritik av den begränsa sig till att se frågan om klyftan mellan vetande och handlande ur psykologisk synpunkt. Vi ha utgått från splittring och harmoni på ett nästan eudaimonistiskt sätt. Men den själsliga splittringen kan ju bero på att man accepterat en teori, som inte gör rätt åt verkligheten. Det som *känns* som ett rent subjektivt krav på harmoni kan *vara* en insikt i verkliga förhållanden, en insikt som strider mot ett falskt livsåskådningsselement i den accepterade teorien. Frågan om moral och rätt kan vara en saklig fråga, som man måste ta upp och besvara utan att i sista hand hänvisa till ogrundade »känslöattityder». När tron påstår, att den icke strider mot vetandet, så utgår den i varje fall från att sådana frågor äro sakliga och att teorier, som upplösa dylika sakliga frågor, äro oriktiga teorier, alltså icke »vetande». Den motsats mot tidens kultur, som tron därigenom kommer i, är icke i egentlig mening en motsats mellan tro och vetande utan en motsats mellan två olika slag av livshållning. Samtidigt kan man säga — såsom man måste säga om värdenihilismen — att teorien ifråga *vetenskapligt* är ovederlagd. Detta kan icke vara någon motsägelse. Varje vetenskapsman känner, t. o. m. från sitt eget område där han är specialist, mängder av teorier som han icke vederlagt och icke kan vederlägga, men som han icke accepterat.

Men även den som menar, att frågorna om konst, moral och tro äro sakliga frågor och att den nakna hänvisningen till »känslöattityden» stryker frågorna i stället för att svara på dem, även han kan vara mycket tveksam inför problemet, *hur* man skall fixera vad Hedenius momentant kallar »sanningen» i dessa fall. Den av Hedenius kritiserade teologien i Lund (Nygren, Bring) har gjort ett försök att skilja på olika »meningssammanhang» och därvid brukat uttrycket »sanning» («det sanna», »i vanlig mening sant») om det, som efterfrågas i det teoretiska sammanhanget. Den religiösa frågan gäller »gudsgemenskapen», »frälsningen», »det eviga». Hedenius uppfattar tydligen en dylik distinktion

mellan teoretiskt och religiöst som en utväg undan »vetandets» dom över tron.²⁴ Ser man teologerna i världen helt utifrån, te de sig kanske som en väl sammangaddad släkt, tämligen enig inåt, kampberedd utåt. Då kan man föreställa sig att varje åtgärd de företa är avsedd som ett försök till skydd mot elaka filosofer. Men skenet bedrar. Här som annorstädes utkämpas de hetaste bataljerna inom släkten. Distinktionen mellan teoretiskt och religiöst tjänar i första hand ett teologiskt intresse, ett rent internt utredningssyfte, och dess polemiska spets är riktad mot teologer av en något äldre årgång, vilkas energi icke var inriktad på den historiska, sakliga frågan, vad kristendom är, vad dess *egenart* är. Det gällde därför att klart ange typskildringens uppgift eller karakteriseringens uppgift. Och då visade det sig fruktbart att ställa olika religiösa grundmotiv eller typer mot varandra. Det omfattande begreppet »religiös utsaga» måste fixeras så, att alla sinsemellan konkurrerande typer rymdes därunder — det måste vara färglöst och formalt. Och man måste undvika sådana frågor, vilkas besvarande ledde ut ur karakteriseringen. Därför undvek man sanningsfrågan, när det gällde det religiösa meningssammanhanget. Nu är det ett problem för sig, om det teologiska syfte, man ville tillgodose, i allo *blir* tillgodosett med denna metod; det problemet skall icke behandlas här. Vi ha i stället att betrakta Hedenius' attityd mot nämnda teologi ur en alldeles bestämd synpunkt. Därmed lämna vi harmonifrågan och övergå avslutningsvis till frågan hur Hedenius beskriver trons väsen, något som vi också tidigare berört.

Genom hela förf:s bok går tesen, att den kristna tron är försanthållande tro, och stundom preciseras tesen därhän, att den troende håller ordet om Guds barmhärtighet för sant *i alldeles samma mening* som han håller vilka som helst andra sanningar för sanna. Satsen »Gud förlåter» uttrycker alltså ett vanligt påstående; visserligen kan den vara förknippad med känslor av ovanlig natur, men dem kan man vid prövningen av sanningsanspråket bortse från. Nu visar emellertid ett studium av det historiska materialet, att de människor, som på fullt allvar uttalat satsen »Gud förlåter», själva skilt den på ett bestämt sätt från andra utsagor och att de genomfört denna distinktion klarare, ju närmare det bibliska budskapet de andligen stått. Vi anta, att någon tvivlar på att Gud förlåter. Hur skall man då för en sådan människa göra det troligt att ordet är sant? Här inträder en egendomlig fruktan för bevisning, det är ett stående fenomen, att det då blott och bart hänvisas till ordet, Guds löfte, Guds tilltal, evangeliet. Tvivlar man på sanningen av en vanlig utsaga, så kan man gå till saken själv och se efter eller — i andra fall — granska den förebragta argu-

²⁴ Hedenius 1949, s. 163 ff.

menteringens logiska halt. Denna möjlighet föreligger inte här. Men det är inte bara så, att man saknar vissa bevismedel, det är därjämte så, att man direkt avvisar varje steg i en sådan riktning, varje gripande efter andra stöd än ordet. Detta är nämligen en punkt, där den ovan flera gånger nämnda motsatsen mellan själv rättfärdighet och Guds rättfärdighet slår igenom. Man kan föra talet om Guds barmhärtighet på läpparna men underbygga sin teori om barmhärtigheten så, att man i hjärtat icke förlitar sig på Guds förlåtelse. Den som vilar blott vid ordets löfte, han låter förlåtelsen vara förlåtelse. Samma resonemang återvänder, t. ex. i reformationen, på punkt efter punkt och har icke ett spår med apologetik eller med filosofiska angrepp på tron att göra. »Ordet allena» är en regel som proklameras uteslutande för trons renhets skull. Och Nygrens försök att skilja teoretiskt och religiöst bör icke kritiseras utan att man beaktar dessa och liknande utslag från *troslivet självt*. Tron rymmer själv en fordran att få vara tro och icke »skådande», som det heter i Nya testamentet gång på gång.

För att klargöra den innebörd som »ordet» har i dessa sammanhang skulle man behöva mer utrymme än en kort artikel erbjuder. Det är givet, att ordet då icke är uppfattat som en »religiös utsaga» i den mening, som man numera i nästan all debatt inlägger i en sådan term. Utan ordet är ett ord, som man hör och som riktas *till* en, ett kerygmatiskt ord, Kristi ord eller Guds ord. Men ordet påstår något, och den som uttalar det och predikar det, han menar att det är sant. Skulle man utan att begagna uttrycket »sanning» om en *viss* utsagetyp söka ange skillnaden mellan det kerygmatiska ordet och ett vanligt påstående, kunde man säga följande: i ett vanligt påstående påstår man något *om* något, dels ha vi förhållandet, dels påståendet om förhållandet, i »ordet» däremot är förhållandet endast åtkomligt så, att man hör det sägas till sig. På detta vis är evangeliet från början uppfattat. Därav dessa ständiga kontrasteringar utav »tro» och »se», »tro» och »åskådning» osv. redan i urkristen tid. Den kontrasteringen innebär dock ej, att seendet definitivt utdömes. Man ser icke *nu*, men man kommer att se. Att tro är att vänta och att därunder leva just i *ordet*.²⁵ Den förknippning utav ordet och tron, som det här är fråga om, sammanhänger med den förväntan på evigt liv, som är utmärkande för urkristendomen och för all äkta kristen tro ännu idag. För att tala såsom ett barn: i evigheten, där ej tron väntar längre utan där ögat ser Guds ansikte, där skulle vårt tal om Gud likna vanliga påståenden, intill dess ha vi blott ordet, löftesordet. Därför är uttrycket »ordet» ett centralt, grundläggande uttryck, så snart Bibeln börjar verka, i vil-

²⁵ Jfr G. Wingren, Predikan 1949, s. 78 ff., 158 ff. och flerstädes.

ket århundrade och i vilken kulturell miljö det vara må. Ordets kraft är *icke* en kraft att uppväcka känslor, vilka ha att ackompanjera påståendefunktionen. Ordets kraft är dess sakinnehåll: vad vi komma att skåda, det höra vi nu, realiteten är i ordet och blott i ordet.

Naturligtvis kan man gentemot detta säga: illusioner. Det är icke detta debatten gäller. Här gäller det frågan om Hedenius' beskrivning av tron är riktig såsom beskrivning eller ej. Man kan ej bestrida att vad han ger är en beskrivning av något. Det finns från 1800-talet en konfessionalism, som förlorat det levande ordet och som låter tron bestå i accepterandet av ett antal dogmer i skilda ämnen. Härmed förknippas gärna väckelsernas sentimentalitet och fromma egocentricitet. Varje initierad person igenkänner i Hedenius' framställning doften från denna religiösa typ, fast det är en gåta varifrån den kommer; ingen av de auktorer, som förf. citerar, hör dit. Även en dylik fromhet är en form av kristendom, liksom 1800-talets nygotik är en sorts gotik. Men man brukar ju göra vissa distinktioner i religionsvetenskapliga liksom i konstvetenskapliga arbeten, om den korrekta utredningen så fordrar. Frånvaron av sådana distinktioner i förf:s bok tyder på att Hedenius medvetet valt krigarens uppgift och satt den i första rummet, alltså icke uppgiften att teckna och skildra ett föremål utan uppgiften att nedskjuta det. Även för denna senare uppgift är dock kännedomen om föremålet viktig. När Hedenius, så vitt man hittills kan bedöma, misslyckats med sin krigaruppgift, hänger detta väsentligen samman med att den rena *beskrivningen* av tron är så grov och så missvisande. Även teoretiskt ganska oövade kristna människor lägga oskadda boken ifrån sig efter slutad läsning.

Som ett exempel på den ovannämnda urkristna och reformatoriska kontrasteringen av tro och skådande kan nämnas det avslutande partiet av Lutherskriften *De servo arbitrio*. Där talar Luther om ett problem för den mänskliga fattningsförmågan: olyckans och lidandets, orättvisans problem. Den som hör ordet och tror ordet, han löser lätt, menar Luther, detta problem. Vårt liv här är blott en begynnelse. Ordet visar på Kristus, som själv var inne under olyckan och oförrätten och däri vann liv i stället för att förlora liv. Men nu är ordet i sin tur något övergående, som skall efterföljas av »härlighetens ljus». Tron är något övergående, som skall efterföljas av seendet. Liksom det fanns ett olösligt problem för förståndet, ett problem som man icke kunde lösa förrän man kom till ordet och tron, så finns det också ett olösligt problem för tron, ett av ordet obehandlat problem, som man aldrig kommer att kunna lösa förrän man är i seendet, alltså i evigheten. Detta för tron olösliga problem är sammanhanget mellan Guds rättfärdighet och Guds förkastelse av de dömda. Intet försök göres alltså att bringa Guds kärlek och rättfärdighet i samstämmighet med Guds för-

kastelse och dom. Här kan man blott tiga, tiga och minnas, att den jordiska olyckans problem också var olösligt, tills ordets ljus tändes.²⁶

Hedenius rör på sitt speciella sätt vid en liknande problemhärva i sitt avsnitt om kristendomen och eviga sanningar (s. 89—102), där relationen mellan allmakt och kärlek behandlas och där anspråket är högre ställt än i någon annan del av hans kristendomskritik. Han vill här visa, att en allsmäktig och kärleksfull Guds existens är en logisk orimlighet. Beviset tillgår så, att Guds dom framställs som en diktators nyck, varefter detta Guds handlande granskas med avseende på kärleksfullheten. Utfaller granskningen negativt så att Gud i stället visar sig vara grym och kärlekslös, är beviset klart. Hur skall man nu granska den *allsmäktige* Gudens handlingar? Först fogar man in en människa, som gör likadant som Gud, d. v. s. en mänsklig diktator. Därefter fogar man in »alla någorlunda känsliga och upplysta människor» såsom bedömare av den nyckfulle diktatorn. Om dessa anse diktatorn grym, är det hela färdigt: det är *bevisat*, att ingen kärleksfull och allsmäktig Gud existerar.²⁷ Att denna uppläggning icke är ett verk av forskaren och vetenskapsmannen Hedenius ligger i öppen dag. Svårigheten består däri, att man här också måste betvivla, att det är krigaren som för pennan. Man får alltid räkna med förf:s tredje jag. Vid första genomläsningen tänker man icke tanken, att det hela är avsett att vara något annat än ett makabert spex, men sedan märker man bestämda tecken, som tyda på att det dock är krigaren och ingalunda skämtaren som talar. Däremot märks det inga tecken, som tyda på att Hedenius upptäckt, att han i själva *förfaringsättet* upphäver allmakten och alltså icke resonerar om de två storheter, vilka han vill konfrontera med varandra: allmakt och kärlek. Kärnan i granskningen är att upplysta människor bedöma »en jordisk varelse, som gjorde något liknande». Därmed är allmakten i den mest elementära mening redan borta ur bilden och problemet allmakt och kärlek är struket.

Till det allra väsentligaste i allmakten hör herraväldet över framtiden och evigheten. Tron kännetecknas icke därutav att den kan ange det kärleksfulla i allt vad Gud gjort och gör och kommer att göra. I uttrycket »tro» ligger en distans gentemot skådandet: somligt lyser ordets ljus upp, annat är i dunkel. Även inom det jordiska livets ram händer mycket, i vilket tron ännu icke varskar någon kärlek, fast tron är viss om att vandra mot klarhet. Långt mer gäller anfäktelsen den eviga domen, där allmakten tycks komma att krossa kärleken. Men eftersom det hör till trons väsen att vara framåtriktad i tiden och att bedöma sig själv såsom icke-seende, håller tron Guds allmakt och kärlek s. a. s. obedömda,

²⁶ Om den trålbundna viljan, övers. av G. Rudberg 1925, s. 355 ff.

²⁷ Hedenius 1949, s. 92 och 98.

viss om att Guds allmakt och kärlek i stället skall döma, när skådandet bryter in.²⁸ Vi stå här på nytt inför det alternativ, som vi oavbrutet stött på: antingen dömer jag Gud (och då är varje sats av tro meningslös och förvirrad) eller också böjer jag mig under Guds dom (och då uttalar jag med hopp trons ord). Grundfrågan är den, vilken som skall vara herre, Gud eller jag. Är jag herre, så är allmakten hos Gud från början borta ur bilden. Är Gud herre, så sätter jag inte betyg på hans kärleksfullhet. Och i valet mellan dessa två positioner kan en sak vara lika klar för människan som hennes övriga vardagssanningar äro: att det, som Guds ord säger om *henne*, träffar verkligheten. Sig själv har hon dock någon kunskap om, så mycket i varje fall, att hon vet att hon flyr från sanningen om sig själv, då hon flyr från ordet. Bundenheten vid denna nyktra självbedömning, bundenheten vid sanningen i denna mening, är i regel en av de ofrånkomligheter som göra otrons herreposition inacceptabel för så många människor.

Att här införa resonemanget om »sannolikheten» och bygga upp hela talet om Gud och om tron på en sådan grund är redan såsom metod ett avgörande av frågan om tro eller otro. Man kan inte slå in på denna väg och flytta sig ut i vetenskapen för att där väga sannolikhet och osannolikhet utan att först betrakta den sanning, man förut såg, som en *quantité négligeable*. Detta är att på förhand säga, att det som icke är vetenskap, det är överhuvud ingenting, blott »känslor», utan riktighet och utan sanning. Därmed bryter man ner själva möjligheten att få möta sanningen om ens eget inre och man väljer urpositionen att icke erkänna, icke befatta sig med annat än sanningar om fakta och förhållanden utanför en, vetenskapliga sanningar. Det är svårt att se, att ett sådant *nej* till annan sanning blir följderna av de vetenskapliga faktiska sanningarna. Har man som utgångspunkt det vidgade sanningsbegrepp, som Hedenius uppställer i det inledande partiet av »Tro och vetande» (s. 30 f. och 42 f.), borde en sidoordning tvärtom vara naturlig, i vart fall borde den prövas.

Men nu stoppas allt som ej är vetenskaplig sanning in i en ask med påskriften »känslor» och därmed är varje diskussion och fortsatt prövning avklippt. I en debatt om t. ex. det rätta i en viss situation peka alla frågor utåt mot givna

²⁸ Tron säger alltså själv, att allmakt och kärlek icke sammanfalla, icke ännu. Att tro är att vandra under hopp om att få se. Just i denna avgränsning mot seendet är tron *tro* (Hebr. 11: 1, 2 Kor. 5: 7). Därigenom blir det möjligt att föreställa sig en gudomlig kärlek, som inte rättar sig efter vår bedömning men som dock är kärlek och av oss i trons kamp accepteras som sådan. Guds kärlek får innehåll från Guds allmakt, och Guds allmakt får innehåll från hans kärlek, men så länge vi vandra, förbli de *två*, två skilda, visserligen konvergerande men ej sammanfallande. I det vissa hoppet, att de komma att sammanfalla, när vi få se Guds ansikte, ligger ingen logisk motsägelse.

sakförhållanden och man efterfrågar en viss relation mellan dessa givna sakförhållanden, men med lösningen »känslottityd» äro dessa frågor avklippta; man har övergått till att tala om något annat. Samma avklippta frågor återvända emellertid, ty de äro ofrånkomliga, och det är frågor av sådan art som det rör sig om vid människans kritiska självbedömning inför ordet. Karakteristiken »känslottityd», isoleringen av påståendefunktionen, bryter på nytt ner och stryper frågarens fråga. Vetenskapen har fullt upp med frågor, som den verkligen kan lösa utan att fördenskull behöva betrakta andra frågor, som människorna i alla tider ställt sig och som de i varje tid måste hitta svar på, som betydelselösa frågor — emedan de icke äro vetenskapliga. Vetenskapen är icke det *enda* nödvändiga. Här gäller Hedenius' eget ord: »Det finns mycket som är nödvändigt.»²⁹

²⁹ Hedenius 1949, s. 27.

FRÄLSNINGENS NYA EXODUS HOS PAULUS

AV DOCENT HARALD SAHLIN, STRÄNGNÄS

Befrielsen ur Egypten genom Guds eget underbara ingripande framstod för judendomen under Gamla Testamentets tid allt klarare såsom Guds stora utkorelsehandling, varigenom Gud utkorat just Israel till sitt egendomsfolk. Flera psalmer i Psaltaren, främst den 78:de, den 105:te och den 114:de, vittna om den i djupaste mening epokgörande betydelse som denna historiska händelse hade för Israel. Eftersom nu Gud genom denna frälsningshandling givit ett så mäktigt bevis för att han ville Israels frälsning, blev det för judarna naturligt att i den heliga uttågshistorien tillika se en garanti för att Gud alltjämt och allt framgent ville frälsa sitt egendomsfolk. Medvetet eller omedvetet kom man att föreställa sig den stora, eskatologiska frälsningen genom Messias efter mönstret av den historiska exodus under Mose. Ett grandios utslag av denna föreställning möter oss hos Deutero-Jesaja — därmed avses här Jes. 35 samt 40 ff. — vars mäktiga profetior till stor del kunna sägas utgöra variationer på exodus-motivet.

Senjudendomen levde sig alltmer in i föreställningen om den eskatologiska frälsningen såsom en motsvarighet i förstorad skala till den historiska exodus. Därtill bidrog helt visst den utformning som ritualet för judarnas påsk eller pesach kommit att erhålla. Pesachfesten, som från början haft en mångsidig karaktär, hade alltmer koncentrerats till ett enda firningsämne: uttåget ur Egypten. Denna historiska händelse återupplevdes på nytt vid varje pesach-firning, och detta icke enbart såsom en åminnelseakt utan ännu mer såsom något som pekade framåt mot den nya, än större frälsningen.

Denna typologiska motsvarighet mellan uttåget ur Egypten och den messianska frälsningen kommer ofta till uttryck i den rabbiniska litteraturen. En stående formel, som möter i ett flertal sammanhang, lyder: »Såsom den förste förlossaren (d. v. s. Mose), så den siste förlossaren (d. v. s. Messias).» Messias tänktes alltså komma att upprepa vad Mose gjort. Han skulle bl. a. sända nya plågor över Israels förtryckare, han skulle på nytt frambringa vatten ur klippan och utföra ett nytt manna-under. Liksom befrielsen ur Egypten skulle även den slutliga frälsningen ske vid påskan. Rabbinerna ansågo sig berättigade att draga ut parallellen mellan den förste och den siste förlossaren ända in i vad som kan förefalla oss som oväsentliga detaljer. Utgångspunkten för denna paral-

llem mellan Mose och Messias fann man i 5 Mos. 18: 15 och 18, där Herren säger till Mose: »En profet skall jag låta uppstå åt dem bland deras bröder, en som är dig lik» — en utsaga som av gammalt tolkats såsom syftande på Messias.

Den typologiska motsvarighet mellan den historiska exodus och den messianska frälsningen, som sålunda senjudendomen förutsatte, utgör i själva verket en grundåskådning även i Nya Testamentet, och detta i långt större utsträckning än vad vi i allmänhet göra klart för oss. Att det verkligen förhåller sig så, därom kan man övertyga sig redan genom en hastig blick på den första och den sista boken inom N. T. I *Mattusevangeliet* framställles Jesus såsom den nye Mose, i enlighet med det nyss citerade stället 5 Mos. 18: 15 och 18. De båda första kapitlen hos Matteus svara i stor utsträckning mot senjudiska legenden om Moses födelse och barndom. Bergspredikan är den nya lag, som den nye Mose ger från berget. De tio undergärningarna som skildras i kap. 8—9 svara mot de tio plågorna i Egypten, dock på antitetiskt sätt: i st. f. straffdomar över Israels förtryckare är det här fråga om frälsningshandlingar med gudsfolket. Vidare sönderfaller *Mattusevangeliet* i fem klart avgränsade delar — nämligen kap. 1—7; 8—10; 11—18; 19—25; och 26—28 — vilka till antalet svara mot de fem Moseböckerna. Dessa korta antydningar må räcka. I *Uppenbarelseboken* föreligger en påtaglig exodus-parallell i kap. 15: »glashavet» (v. 2) svarar mot Röda havet, och dessa som stå på stranden och sjunga »Moses och Lammets sång» motsvara Israels barn som efter tåget genom havet sjunga befrielse-hymnen i 2 Mos. 15. De sju vredesskålarna i Uppb. 16 utgöra en motsvarighet till de egyptiska plågorna. Även andra paralleller kunde nämnas.

Att exodus-typologien för evangelisterna icke varit enbart en mera tillfällig överensstämmelse, som även kunnat undvaras, utan något verkligt fundamentalt, framgår av deras användande av Jesaja-profetian »Bereden väg för Herren», som i alla fyra evangelierna får karakterisera och förklara Johannes Döparens betydelse: han är förelöparen. Denna profetia talar ju just om den nya, eskatologiska exodus. Det är denna som nu inledes av Johannes Döparen för att sedan fullföljas av Messias.

Det sagda torde tillräckligt tydligt visa, att en typologisk motsvarighet mellan den historiska exodus och den messianska frälsningen bland judarna på Jesu tid icke blott var en allmänt antagen föreställning utan även gällde som en självklar förutsättning i det teologiska tänkandet; exodus-typologien var med andra ord av dogmatisk karaktär. Det är följaktligen endast naturligt att vi möta samma tankegång även hos *Paulus*. I själva verket har exodus-typologien för honom av allt att döma varit av fullkomligt fundamental betydelse. Där-om skola följande sidor handla.

Man finner i Paulus' brev inalles ett 40-tal hänvisningar till eller anspelningar på uttågshistorien. Bland dem skola här blott några huvudställen behandlas. I första hand vända vi oss till 1 Kor. 10.

De femton första verserna i detta kapitel utgöra en utläggning av exodusberättelsen. Vi påminnas om tåget genom Röda havet, manna-undret och vattnet som frambragtes ur klippan samt om några exempel på avfall och avgudadyrkan under ökenvandringen. När Paulus erinrar om detta, sker det icke för att i största allmänhet tillämpa exempel ur den heliga historien i uppbyggligt syfte, utan exodus-berättelsen är av direkt betydelse för Paulus' egen generation. Han skriver, v. 6: »Detta skedde oss till en varnagel . . .», och v. 11: »Detta vederfors dem för att tjäna till en varnagel, och det blev upptecknat till lärdom för oss, som hava tidernas ände inpå oss.» För att förstå, hur Paulus på detta sätt kan typologiskt tillämpa exodus-skildringen på sin egen samtid, kunna vi lämpligen tänka på den judiska pesach-firningen. Pesach firades såsom nämnt främst till åminnelse av uttåget ur Egypten. Då åtos bittra örter till minne av den bittra träldomen i Egypten och osyrat bröd till minne av den hastiga flykten därifrån. Denna åminnelse-måltid tänktes innebära, att festdeltagarna blevo *ett* med själva exodus-generationen. En passus i pesach-ritualet lyder: »I varje generation är en människa pliktig att föreställa sig, att hon *själv* dragit ut från Egypten. Det heter (2 Mos. 13: 8): 'För den skull har Gud handlat så med *mig*, när *jag* drog ut ur Egypten'. Icke blott våra fäder har Gud förlöslat, utan även *oss*; det heter (5 Mos. 6: 23): '*Oss* har Gud fört ut därifrån, för att föra oss till det land som han med ed lovat våra fäder'. För den skull äro vi pliktiga att tacka, prisa, lova och förhårliga Honom som gjort alla dessa under med oss och fört oss ut ur träldomen . . .» Så långt pesach-ritualet. Det betonas alltså däri starkt, att den pesach-firande generationen själv upplevt befrielsen ur Egypten. Därför är det för Paulus alldeles naturligt att bedöma exodusberättelsen så, att den i grund och botten handlar om hans egen generation; »*oss* har Gud fört ut ur Egypten».

Redan såsom jude måste alltså Paulus hava känt sig i viss mening själv tillhöra exodus-generationen. Men än mycket starkare måste han hava känt detta såsom varande *kristen*. Han visste sig vara med i den nya, eskatologiska exodus under Messias-Jesus; och denna frälsningens nya exodus skulle ju i allt utgöra en typologisk motsvarighet till den gamla, historiska exodus, blott i förstorad skala och på ett fördjupat sätt. Den typologiska jämförelsen måste därför återigen bliva antitetisk: den nya exodus är i varje avseende vida förmer än den gamla. (En dylik antitetisk jämförelse genomföres som bekant i Hebréerbrevet mellan Kristus såsom överstepräst för det nya förbundet och det gamla förbun-

dets överstepräst.) — Paulus skriver, 1 Kor. 10: 1 f.: »Våra fäder voro alla under molnskyn och gingo alla genom havet; alla blevo de i molnskyn och i havet döpta till Mose.» Det förefaller som om det föresvävat Paulus att gentemot detta »dop till Mose» uppställa ett annat och bättre dop: dopet till Kristus. Det gör han emellertid icke, utan hans tanke går i stället till ökentidens gudomliga mat och dryck: mannat från himmelen och vattnet som frambragtes ur klippan. Denna mat och denna dryck få tjäna som typologiska motsvarigheter till nattvardselementen. Efter en längre exkurs om öken-generationens avfall, v. 5—15, övergår Paulus därför till att tala om nattvarden i v. 16 ff. Den tankegång om dopet till Mose som Paulus i början av kapitlet begynt blir alltså här icke fullföljd. För att finna fortsättningen därpå måste vi vända oss till ett helt annat sammanhang. — Dessförinnan vilja vi emellertid gå till ett annat ställe i första Korintierbrevet.

1 Kor. 5: 6—8 skriver Paulus: »Veten I icke, att litet surdeg syrar hela degen? Rensen bort den gamla surdegen, så att I bliven en ny deg. I ären ju osyrade; ty vi hava ock ett påskalamm, som är slaktat, nämligen Kristus. Låtom oss därför hålla högtid, icke med gammal surdeg, icke med elakhetens och ondskans surdeg, utan med renhetens och sanningens osyrade bröd.» Paulus anspelar här tydligt på pesach-firningen. Bortrensandet av allt som kunde betecknas som surdeg samt offrandet av pesach-lammet hörde till festens huvudmoment. Det förstnämnda momentet tillämpas nu av Paulus helt djärvt så, att surdegen får representera allt sådant som hör »den gamla människan» till; de kristna äro själva »osyrade» och måste därför vara helt fria från all »surdeg». Vad åter beträffar pesach-lammet, säger Paulus, att Kristus är det sanna påskalammet för de kristna — en tanke, som också klart föreligger i Johannesevangeliet. — Det citerade stället visar vidare, att Paulus tänker sig de kristnas hela situation som en enda sann pesach-fest. Det sanna påskalammet är slaktat en gång för alla, och de kristna äro såsom sådana i princip »osyrade» och fria från all ohelgande surdeg. Tanken om kristenlivet som en ständig påsk är ävenledes biblisk. Syftet med Guds befallning till Mose att föra Israels barn ut ur Egypten är att de skola hålla pesach; det heter, 2 Mos. 3: 12: »Detta skall för dig vara tecknet på att det är jag som har sänt dig: när du har fört folket ut ur Egypten, skolen I hålla gudstjänst på detta berg.» Men liksom denna påskfest, vars instiftande skildras 2 Mos. 12, är det *närmaste* syftet med uttåget, så är denna gudstjänstfirning också hela tiden det *yttre* syftet. Därför firar *Josua* påsk, så snart han fört Israels barn över Jordan in i det förlovade landet, Jos. 5; och konung Josias reformation manifesteras genom en stor »Herrens påskhögtid», 2 Kon. 23: 21 ff. Stundom utformas denna ideala gudstjänst icke som en pesach-fest

utan som den därmed i viss mån besläktade lövhyddohögtiden; sålunda är den stora gudstjänsten vid invigningen av Salomos tempel en lövhyddohögtid (jfr 1 Kon. 8, särskilt v. 2), och detsamma gäller den nya tempelinvigning som skildras Neh. 8 liksom även den eskatologiska gudstjänsten i Sak. 14: 16 ff. Men när profeten Hesekiel skildrar det ideala templet och dess kult, Hes. 40—48, har han pesach-firningen i tankarna; detta framgår bl. a. av att hans stora tempelvision enl. Hes. 40: 1 inträffar »vid årets begynnelse, på tionde dagen», d. v. s. just den dag, då enl. 2 Mos. 2: 1 f. påskhögtiden begynner. Tanken om den ideala påskfirningen möter oss även i N. T., framför allt i Hebr. 12: 18 ff. samt i Uppenbarelsebokens båda sista kapitel. På det förstnämnda stället skildras Kristi Kyrka såsom den typologiska motsvarigheten till Sion, målet för gudsfolkets ökenvandring; medan Israel bildligt talat står kvar vid Sinai, har det sanna gudsfolket i princip nått det himmelska Jerusalem med den eviga gudstjänstfirningen. I Uppenbarelsebokens båda sista kapitel utföres alldeles samma tanke på ett delvis annat sätt. Även här tänkes det himmelska Jerusalem, som tillika är identiskt med Paradiset, såsom slutmålet för frälsningens nya exodus. Pesach-festen är omvandlad till vad som kallas Lammets bröllop.

De båda ställen ur första Korintierbrevet, som i det föregående behandlats, visa, att Paulus betraktar de kristnas situation såsom en ny exodus, den typologiska motsvarigheten till uttåget ur Egypten. Om vi nu ställa frågan: vilken händelse bildar själva utgångspunkten i denna nya exodus, motsvarigheten till själva uppbrottet från Egypten?, så kan svaret endast vara detta: Kristi död och uppståndelse. Tydligt framgår detta i Rom. 6. Det heter där, v. 3 f.: »Veten I då icke, att vi alla som hava blivit döpta till Kristus Jesus, vi hava blivit döpta till hans död? Och vi hava så genom detta dop till döden blivit begravna med honom, för att, såsom Kristus uppväcktes från de döda genom Faderns härlighet, också vi skola vandra i ett nytt väsende, i liv.» Den kristnes situation beror alltså helt av Kristi död och uppståndelse. Men det citerade stället visar tillika, att det är genom dopet människan tillgodogör sig Kristi död och uppståndelse. För att kunna förstå denna tankegång måste vi först göra klart för oss, vilken innebörd dopet enligt judisk åskådning hade.

Vi kunna då lämpligen först fråga oss: vad ville *Johannes Döparen* med sin döpelse? Det heter om honom, att han »predikade bättringens döpelse till syndernas förlåtelse» (Mark. 1: 4; Luk. 3: 3). Denna vår kyrkobibels översättning är emellertid knappast riktig; i st. f. »syndernas förlåtelse» borde det förmodligen heta »syndernas avläggande». Genom att undergå dop-badet skulle människorna avtvå sina synder; därigenom skulle dopet lända till »bättring» eller omvändelse till Gud. De som undergingo dopet tänktes lämna sitt gamla syn-

diga liv och stiga upp ur vattnet som nya, rättfärdiga människor. Naturligtvis tänktes vattnet icke verka så att säga magiskt, utan detta dop var ett »tecken» i äkta biblisk mening. Det är alltså icke heller enbart av symbolisk innebörd utan har närmast karaktären av ett slags sakrament. — Johannes förkunnade denna bättrings-döpelse, därför att han visste sig vara Messias' förelöpare. Hans heliga uppgift var att »skaffa åt Herren ett välberett folk» (Luk. 1: 17). Endast ett rättfärdigt folk kunde möta Messias; men Israel var icke ett rättfärdigt folk. De voro visserligen i yttre mening Abrahams söner, men de visade icke sådan rättfärdighet, som anstode sanna Abrahams-söner (jfr Matt. 3: 7—10; Luk. 3: 7—14). Därför var allvarlig bättring av nöden. Detta är vad Johannes Döparen förkunnar — och detta icke enbart med ord utan även i handling: genom att förrätta det sakramentala bättringsdopet till syndernas avläggande.

Varifrån har då Johannes Döparen fått själva idén till denna döpelse? Helt säkert vore det både onödigt och oriktigt att förutsätta utomjudiska inflytelser, t. ex. från mandéernas döparrörelse. Johannes-dopet har sin grund helt och hållet i Gamla Testamentets idévärld och synes böra förstås på följande sätt. När Gud genom sin tjänare Mose kallade Israel ut ur Egypten för att göra det till sitt förbundsfolk, måste Israel gå genom Röda havet för att så komma till Sinai, där förbundet kunde slutas. Så blev Israel »i havet döpt till Mose», såsom Paulus säger, 1 Kor. 10: 2. Detta dop innebar, att allt hedniskt väsende avlägsnades; allt sådant blev kvar på västra stranden eller omkom tillsammans med egyptierna i havet. Det Israel som steg upp ur havet var ett renat folk, värdigt att upptagas i Guds förbund. Det heter i en rabbinsk utsaga: »När Israel mottog Lagen vid Sinai, var det som ett nyfött barn, en dag gammalt.» Israel kunde alltså nu börja ett nytt liv. — Ökenvandringens tid efter Sinai-förbundet var sedan visserligen full av synd och avfall (jfr återigen 1 Kor. 10: 5—15) men framstod ändå som den i viss mån ideala tiden. Detta var gudsnärhetens tid, då Gud själv ledde sitt folk genom molnskyn och eldstoden och var närvarande i tabernaklet.

Vad Johannes Döparen åsyftar med sin döpelse är en sakramental förnyelse av ökentidens rättfärdiga folk. Han vill förbereda frälsningens nya exodus under Messias. Därför uppträder han i öknen och kallar folket ut till sig i öknen. Där skall den nya exodus börja. Själva dopet betyder symboliskt ett nytt tåg genom Röda havet, varigenom Israel åter renas från sitt hedniska väsende, från sina synder, och blir till sanna Abrahams-söner, värdiga att mottaga Messias, när han nu kommer. — Dopet var, liksom tåget genom Röda havet, en *kollektiv* akt; det var ett stort antal människor — enligt Mark. 1: 5 »hela ju-

diska landet och alla Jerusalems invånare» — som läto döpa sig. Och vad själva dopet beträffar, hava vi naturligtvis icke att tänka oss, att Johannes egenhändigt vattenöste varje enskild, utan det tillgick helt säkert så, att människorna på Johannes' maning stego ned i vattnet — det må nu hava varit Jordan eller något annat vatten — och sedan upp igen på andra sidan — alldeles så som Israels barn på Moses befallning tågade genom Röda havet.

Johannes-dopet innebar sålunda en sakramental aktualisering av Israels gamla exodus och tillika inledningen till frälsningens nya exodus. I och med detta har Jesaja-profetian: »Hör rösten av en som ropar i öknen: 'Bereden väg för Herren'» gått i uppfyllelse — detta dock blott i »tecknets» form; hela Johannes' förkunnelse och gärning pekar framåt mot den Starkare, som skall komma, och är själv endast en typologisk förebild för det som skall ske.

Innan vi nu gå vidare till det *kristna* dopet, måste vi först stanna något inför *det judiska proselytdopet*. — När en icke-jude ville övergå till judendomen — något som på N. T:s tid synes hava varit vanligt — räckte det icke med att han antog den judiska tron, utan det krävdes vissa så att säga kyrkorättsliga åtgärder, framför allt dessa tre: omskärelse, proselytdop samt ett offer i Jerusalems tempel. *Omskärelsen* var ju alltifrån Abrahams tid Israels förbundetecken; därför var den helt naturligt ett oeftergivligt villkor för den som ville bli proselyt. Vad åter *proselytdopet* beträffar, utgöres bakgrunden därtill åter av exodus-typologien. Det var icke nog med att icke-juden genom omskärelsen blivit såsom en jude; han måste också på ett symboliskt-sakramentalt sätt gå in i judafolkets utkorelse-historia: han måste liksom Israel gå ut ur Egypten och tåga genom Röda havet för att ute i öknen bliva upptagen i Guds förbund. Proselytdopet får härvid representera tåget genom Röda havet såsom förutsättning för förbundsslutandet på Sinai. Grundtanken för proselytdopet är alltså alldeles densamma som den för Johannesdopet. Den proselyt, som genomgått proselytdopet, kunde sedan fira påsk såsom övriga judar och därvid instämma i orden om att »vi» alla varit i Egypten och gått genom havet. Han är alltså verkligen inlemmad i gudsfolket. Och detta kom till uttryck i det *offer*, som proselyten skulle förrätta i templet.

För detta inlemmande i gudsfolket användes ett speciellt uttryck: man talade om att »föra, resp. föras in under Schekinas vingar». Schekina, d. v. s. Guds heliga närvaro, är ett i senjudendomens teologi viktigt begrepp. Israel tänktes, såsom varande Guds egendomsfolk, befinna sig »under Schekinas vingar», d. v. s. i helighetens sfär. Den icke-jude, som genom proselytdopet m. m. inlemmas i gudsfolket, blir därmed förd in i detta heliga tillstånd — in under Schekinas vingar. Såsom bakgrund för detta uttryck hava vi att tänka på öken-

vandringens tid, då Guds »Schekina» i molnstoden vilade över uppenbarelsetältet och över Israels hela menighet. I senjudisk tid hade den föreställningen utbildats, att Israels menighet under ökenvandringen beständigt var på alla håll omgiven av molnskyar eller var liksom inbäddad i ett enda stort moln. Det heter t. ex. på ett ställe i Pesiqta, ett slags rabbinsk predikosamling: »För vilket folk var det jag klöv havet? Ät vilket folk var det jag gav mannat? . . . Vilket folk var det jag omslöt med härlighetsmolnet?» Det är denna senjudiska föreställning som förklarar, hur Paulus kan tala om ett »dop i molnskyn»; han säger på det redan citerade stället 1 Kor. 10: 1 f.: »Våra fäder voro alla under molnskyn . . .; alla blevo de i molnskyn . . . döpta till Mose.»

Av stor betydelse är vidare, att proselyt-omskärelsen jämte -dopet betraktades som en ny födelse. I och med att en icke-jude såsom proselyt blev inlemmad i gudsfolket, började han ett nytt liv, nämligen ett liv i helighetens tillstånd. Ett vanligt uttryckssätt i senjudisk tid lyder därför: »Den som blir proselyt är som ett nyfött barn.» Vi känna igen denna tanke från den ovan citerade rabbinut-sagan: »När Israel mottog Lagen vid Sinai, var det som ett nyfött barn, en dag gammalt.» Likaså betraktade sig förmodligen de som undergått Johannes-dopet som ett nyfött, heligt folk. Tanken om nyfödelse genom dopet var i senjudendomen välkänd. Den möter som bekant även i N. T. om det *kristna* dopet, till vilket vi nu övergå.

Paulus ger ingenstädes någon klar utredning av det kristna dopets innebörd. Av de båda ovan citerade ställena 1 Kor. 10: 1 f. och Rom. 6: 3 f. kunna vi dock bilda oss en föreställning om Paulus' mening. — Jesus Kristus är den nye Mose, som genomför frälsningens nya exodus. Själva utgångspunkten för denna Kristi frälsningsgärning ligger i hans död och uppståndelse. *Kristi död och uppståndelse betyder alltså för Kyrkan vad tåget genom Röda havet betyder för Israel.* Liksom den judiske proselyten genom omskärelsen och proselytdopet inlemmas i gudsfolket och blir delaktig av Guds frälsningsgärning, sådan den kommer till synes i hela exodus-skeendet, och i första hand i tåget genom Röda havet, så blir den *kristne* proselyten, den som låter döpa sig till kristen, genom dopet delaktig av Kristi frälsningsgärning: hans död och uppståndelse.¹ Liksom den judiske proselyten genom proselytdopet blir *ett* med exodus-generationen,

¹ Denna tanke kommer till uttryck i Anders Nygrens Herdabrev till Lunds stift, s. 77, där han skriver: »Kontakten mellan det förgångna och det närvarande slutes genom förkunnelsen och därigenom att denna framträder som ett budskap. Förkunnelsen talar om något som en gång skett men som på samma gång betyder den totala förvandlingen av vårt närvarande livs villkor. Vi själva och vårt öde voro med, inneslutna i det som skedde genom Kristus. Och nu få vi i Kyrkans heliga år ständigt på nytt uppleva detta, som skedde för oss och med oss.»

så blir den kristne genom dopet *ett* med Kristus i hans död och uppståndelse. Det är detta, som Paulus uttrycker så (Rom. 6: 3—5): »Veten I då icke, att vi alla som hava blivit döpta till Kristus Jesus, vi hava blivit döpta till hans död? Och vi hava så genom detta dop till döden blivit begravna med honom, för att, såsom Kristus uppväcktes från de döda genom Faderns härlighet, också vi skola vandra i ett nytt väsende, i liv. Ty om vi hava vuxit samman med honom genom en lika död, så skola vi ock vara sammanvuxna med honom genom en lika uppståndelse.» Själva formuleringen i v. 3: »Veten I då icke . . .» visar, att Paulus här blott hänvisar till för brevets adressater väl bekanta ting. En närmare utredning av det kristna dopets innebörd har naturligt nog ingått i katekumen-undervisningen. Därför har Paulus icke ansett sig här behöva närmare förklara dopets väsen — liksom icke heller i 1 Kor. 10, där det annars legat så nära till hands att göra det.

Den som genom det kristna dopet »dött och uppstått med Kristus» kan i och med detta sägas »vara i Kristus»; han är — virtuellt sett — inlemmad i Kristi kropp. I den paulinska formeln »att vara i Kristus» ligger därför egentligen icke något slags Kristus-mystik, utan det är fråga om ett rent objektivt faktum, nämligen det att en människa genom dopet »vuxit samman med Kristus» (Rom. 6: 5). Detta har uppenbarligen för Paulus varit en objektiv realitet på samma sätt och i lika hög grad som det för judendomen var en objektiv realitet, att proselyten genom omskärelsen och proselytdopet ingått i exodus-generationen och blivit delaktig av dennas frälsning.

Och vidare: liksom den judiske proselyten »föres in under Schekinas vingar» och därmed blir insatt i helighetens sfär, blir helig, så blir den kristne genom dopet »helig»; han tillhör nu det *sanna* gudsfolket. Denna helighet är alltså av rent principiell natur, ingalunda utan vidare en praktiskt ådagalagd helighet. När Paulus kallar de kristna för »de heliga», säger han därmed icke att de leva ett etiskt kvalificerat liv, enbart att de i och med dopet tillhöra Kristi kropp. — Å andra sidan är det självklart, att denna *principiella* helighet bör komma till synes i helig vandel. Därför övergår Paulus — säkerligen efter judiskt föredöme — gärna till pareneser eller förmaningar, så snart han har dopet i tankarna. Karakteristiskt nog möta vi sålunda både Rom. 6 och 1 Kor. 10 dylika pareneser i omedelbar anslutning till omnämmandet av dopet. Tankegången är i största korthet denna: eftersom I genom dopet *ären* heliga, gäller det för eder att därför också *leva* heligt. Eller för att anknyta till 1 Kor. 5: 6—8: de kristna måste, eftersom de utgöra den nya exodus-generationen och i och med detta äro »osyrade», rensa bort all gammal »surdeg»; de skola, såsom det heter Rom. 6: 4, »vandra i ett nytt liv». Jfr även Rom. 6: 22 f.

Såsom redan nämnts betraktades det kristna dopet i den äldsta Kyrkan även som en ny födelse eller — vilket är fullkomligt synonymt därmed — som en ny skapelse. Jfr Tit. 3: 5; Joh. 3: 3—8; 2 Kor. 5: 7; Gal. 6: 15 m. fl. ställen. På motsvarande sätt betraktades, såsom även nämnts, såväl Israels dop i Röda havet som proselytdopet som en ny födelse. Även på denna punkt föreligger alltså i den äldsta Kyrkans teologi tanken om frälsningens nya exodus.

Härmed hava vi länge nog uppehållit oss vid dopet. Vi övergå nu till *nattvarden*. Denna förefaller som bekant hos Paulus spela en förvånande obetydlig roll. Medan dopet långa sträckor i Paulus' brev tydligen ligger i tankarnas bakgrund, även om det icke uttryckligen nämnes, kommer däremot nattvarden på tal endast i två sammanhang: 1 Kor. 10: 16—21 och 11: 20 ff.

Nattvardens liturgiska och teologiska ställning i urkyrkan är alltjämt synnerligen oklar. En svårighet ligger redan i utgångspunkten: var Herrens sista måltid, såsom de tre synoptikerna framställa saken, en verklig pesach-måltid, eller hölls den, såsom Johannesevangeliet menar, kvällen dessförinnan? Denna fråga har livligt debatterats. Nyligen har *Joachim Jeremias* i en serie diskussionsinlägg energiskt hävdad, att Jesu sista måltid verkligen var en pesach-måltid. Fjärde evangeliet har omgestaltat traditionen för att kunna framställa Jesus som det sanna påskalammet, som slaktats samtidigt med judarnas pesach-offer. — Skillnaden är emellertid djupast sett föga väsentlig. Det avgörande är, att Jesus i varje fall framstår som det sanna, definitiva pesach-offret. Instiftelseorden: detta är min lekamen, detta är mitt blod, anknyta tydligt nog till det judiska pesach-ritualet. Distributionen av brödet och vinet innebär, att kommunikanterna bliva delaktiga av Jesu offerdöds försonande kraft.

Det synes alltså vara naturligtast att betrakta den kristna nattvarden som en fortsättning av judarnas pesach-firning. Kristus är vårt påskalamm, och vi, hans Kyrka, leva i en ständig påskfirning; jfr 1 Kor. 5: 7 f. Det består alltså ett djupt inre samband mellan vår nattvard och judarnas pesach. Också nattvarden är sålunda ett led i exodus-typologien.² Och nu kunna vi bättre förstå relationen mellan dop och nattvard. *Dopet* betyder själva anträdandet av frälsningens nya exodus under Kristus. Det betyder inlemmandet i Kristi kropp. Följaktligen är dopet, lika väl som den judiska omskärelsen, en engångshand-

² Jfr återigen Nygren, Herdabrev, s. 102: »Om dopet är en engångshandling, som först sätter vårt liv i förbindelse med Kristus, så är nattvarden oss given för att Kristus genom den alltjämt ånyo skall uppbygga och nära dem som äro lemmar i hans kropp. Liksom påskmåltiden firades till åminnelse av Guds grundläggande gärning i gamla förbundet genom befrielsen ur Egypten, så är nattvarden instiftad till åminnelse av Guds grundläggande gärning i det nya förbundet genom Kristi försoningsdöd.»

ling: genom dopet blir den döpte en gång för alla delaktig av Kristi frälsningsgärning och insatt i livsgemenskap med Kristus. *Nattvarden* åter motsvarar judarnas pesach-måltid. Den innebär en aktualisering av Herrens död och uppståndelse och i och med detta tillika en förnyelse av hans frälsningsgärning: det är *vi*, vår egen generation, som komma i åtnjutande av denna hans frälsningsgärning. Men tillika pekar nattvarden — alldeles som pesach-måltiden — framåt, mot parusien (jfr 1 Kor. 11: 26: »... till dess att han kommer») och frälsningens slutmål — det eskatologiska mål, som frälsningens nya exodus en gång skall nå. Nattvarden är sålunda de nya exodus-vandrarernas väggkost, in-till dess de nå målet, och kan så till vida typologiskt sammanställas med den gamla exodus-generationens manna och vattnet ur klippan (jfr 1 Kor. 10: 3 f., 16 f.). Följaktligen tillhör det nattvardens väsen, att den ständigt upprepas, likaväl som judarnas pesach; dock icke endast en gång årligen, utan ofta: Kristi Kyrka lever ju beständigt i påskens tecken; hon firar en evig påskhögtid, såsom vi förut sågo denna tanke antydd hos Paulus (1 Kor. 5: 7 f.) och närmare utvecklade i Hebr. 12 och Uppb. 21 f.

Så hava vi då funnit, hurusom tanken om frälsningens nya exodus utgör själva grundåskådningen i Paulus' och hela urkyrkans teologiska idévärld. Nya Testamentet är i sin helhet egentligen en enda stor typologisk parallell till den gammaltestamentliga uttågs-historien, Guds stora frälsningsgärning med sitt utkorade folk. Mot denna typologiska bakgrund böra icke minst dopet och nattvarden, såsom dessa båda sakrament utvecklas hos Paulus, betraktas, för att deras rika innebörd skall komma till sin rätt.

För att belysa, hurusom den i det föregående utvecklade exodus-typologien, som väl i stort sett försvunnit ur Kyrkans aktuella medvetande, dock bevarats levande på åtminstone *en* viktig punkt, må här till sist den mäktiga kollektbönen på påskdagen i vår nuvarande evangeliebok citeras:

»O allsmäktige, evige Gud, du som genom Moses förde ditt folk ut ur Egypten och befallde det att årligen hålla påsk och äta påskalammet; för oss, o himmelske Fader, ut ur det andliga Egypten, och gör oss delaktiga av det sanna påskalammet, som är din Son, Jesus Kristus, vår Herre, vilken denna dag har vunnit seger över döden och öppnat oss vägen till evigt liv och nu lever och regerar med dig och den Helige Ande, från evighet till evighet. Amen.»

UTTRYCKET »MÄNNISKOSON» I GAMLA TESTAMENTET

AV LEKTOR ERIK SJÖBERG, STOCKHOLM

Judedomens och evangeliernas tankar om Människosonen ha sin utgångspunkt i Dan. 7. Men själva uttrycket »människoson», *bæn 'adam*, finns också på andra ställen i G. T. Såsom G. Dalman påvisat i sitt arbete »Die Worte Jesu» rör det sig därvid alltid om poetisk eller högtidlig stil. Uttrycket *bæn 'adam* var i hebreiskan aldrig såsom i senare arameiska ett alldagligt uttryck tillhörande vardagsspråket.¹

Också från dessa andra gammaltestamentliga ställen, som använda uttrycket *bæn 'adam*, har man ibland velat hämta förklaringen till Jesu bruk av människosonsnamnet och förstå dess innebörd. Sålunda ville man ej sällan i en äldre forskning däri finna ett uttryck för människans ödmjukhet och ringhet inför Gud. Man hänvisade bl. a. till Ps. 8 och till Hes., där profeten genomgående tilltalas av Gud med denna benämning. Människosonsnamnet skulle alltså i Jesu mun vara ett uttryck för hans ödmjukhet inför Gud.² Omöjligheten i denna förklaring till Jesu användning av människosonsnamnet framstår numera i klart ljus. Mot bakgrunden av de judiska människosonstankarna blir det tydligt, att denna benämning i stället innebar det högsta tänkbara anspråk.

I den sista fasen av den gammaltestamentliga forskningen har man emellertid hävdad en rakt motsatt mening om innebörden av det gammaltestamentliga uttrycket *bæn 'adam*. Detta skulle vara en kunglig messiansk titel, som i enligt

¹ Användningen av uttrycket *bæn 'adam*, resp. *bar 'anaš* i hebreiskan och arameiskan analyseras med beaktande även av sedan Dalmans tid funna arameiska dokument i en uppsats, som förf. kommer att publicera i Acta Orientalia.

² Så H. Grotius, Annotations in N. T., 1641, I, s. 277 f. (sidhänvisningen enl. den i Groningen 1826—34 utgivna uppl.); Ch. Schöttgen, Horae hebraicae et talmudicae in universam N. T., I, 1733, s. 90; H. Reimarus, Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger²; 1784, s. 45 f.; J. J. Hess, Geschichte der drey letzten Lebensjahre Jesu⁴, I, 1774, s. 40 not 2; Lebensgeschichte Jesu⁸, I, 1822, s. 220; F. Chr. Baur, Die Bedeutung des Ausdrucks ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, Zeitschr. f. wissenschaft. Theol., III, 1860, s. 278, 280 f.; Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, 1864, s. 79 ff.; D. Schenkel Das Charakterbild Jesu⁴, 1873, s. 77 ff., 394; Th. Keim, Geschichte Jesu von Nazara, I—III, 1867—72, II s. 67 f., 71 ff. Hos Hess och Keim kommer dock jämsides med tanken på den mänskliga ringheten även tanken på idealmänniskan och den i riktning mot denna tanke omformade messiasidé till uttryck.

het med den främre-orientaliska kungaideologien framställde den israelitiska konungen såsom urmänniskan-urkonungen. Från denna israelitiska kungatitel skulle det sedan gå en rak linje till Dan. 7 och till judendomens och evangelier-nas människosonsföreställningar.³

I detta läge finns det anledning att underkasta de gammaltestamentliga stäl-len, som använda uttrycket *bæn 'adam*, förnyad granskning. Vad betyder detta uttryck i G. T.?

I.

I och för sig har *bæn 'adam* ingen annan betydelse än »människa», »en mänsk-lig individ», utan någon speciell innebörd. Detta framgår tydligt av de ställen hos Jer., som beskriva den fullständiga ödeläggelsen över olika främmande länder med orden: »Icke skall där bo någon människa ('iš), och icke skall någon människoson (*bæn 'adam*) vistas där.»⁴ Samma neutrala betydelse har uttrycket i Jes, 56: 2: Säll den människa ('ænoš) som gör detta, den människoson (*bæn 'adam*) som håller fast därvid. Också Num. 23: 19 visar detsamma: »Gud är icke en människa ('iš), så att han kan ljuga, eller en människoson (*bæn 'adam*), så att han kan ångra sig.»

Redan i det sistnämnda citatet sätts emellertid Gud i sin fullkomlighet i en motsättning till människan i hennes ofullkomlighet. Då denna motsättning starkt markeras, kommer *bæn 'adam* att stå som beteckning för den bräckliga, svaga, hjälplösa människan. Så i Jes. 51: 12.

Jag, jag är den som tröstar eder!
Vem är då du, att du skulle frukta
för en människa ('ænoš) som dör,
för en människoson (*bæn 'adam*), som blir såsom gräset.

³ Så I. Engnell, artikeln Adam i Sv. Bibliskt Uppslagsverk, I, 1948, sp. 14 f.: »Adam representerar den från den allmänna religionshistoriens fält välkända urmänniskogestalten. I kulturkretsar på det sakrala kungadömetts plan är denna gestalt nära förknippad med kunga-ideologien och skildrad i dess kategorier. Detta är i viss utsträckning fallet även med den gammaltestamentlige Adam (jfr vidare t. ex. Hes. 28: 1 ff., Job 15: 7 f.), och detta är anledningen till att *bæn-'adam*, »Människoson» d. v. s. »Människa», på ett flertal viktiga ställen redan i G. T. är en beteckning, en titel på konungen-Messias, t. ex. Ps. 8: 5, 80: 18, 146: 3. Jfr användningen i Hes. 2: 1 etc. »Människosonen» hos Dan. och i N. T. har sålunda en inomisraelitisk bakgrund och är icke en sen iransk föreställning. På samma sätt kallas också den babyloniske Adapa *zer ameluti*, den direkta motsvarigheten till *bæn-'adam*, liksom *amelu*, »Människa», är en urgammal kungatitel, växlande med *ardu*, »Tjänare», motsvarigheten till det hebr. 'æbed.» Antydningar även i Engnell, Gamla Testamentet, En traditionshistorisk inledning, I, 1945, s. 167. På samma linje som Engnell befinner sig Aa. Bentzen, Det sakrale kongedømme, 1945, s. 76 f. Kan ordet »Messiansk» användes om Salmernes kongeföreställinger?, Sv. Exeg. Årsb. 12, 1947, s. 36—50; Messias — Moses redivivus — Menschensohn, Abh. z. Theol. d. A. u. N. T. 17, 1948, s. 12 ff., 37 ff.

⁴ Jer. 49: 18; se vidare 49: 33; 50: 40; 51: 43.

I Job är människans litenhet inför Gud en huvudtanke. Då människan därvid omtalas som *bæn 'adam*, får givetvis uttrycket färg därav. Tydligast framträder detta i Job 25: 4—6:

Huru skulle då en människa ('*ænoš*) kunna hava rätt mot Gud,
och huru skulle en av kvinna född kunna befinnas ren?
Se, ej en månen skiner klart [inför honom],
och stjärnorna äro ej rena i hans ögon;
huru mycket mindre då en människa ('*ænoš*), det krypet,
eller en människoson (*bæn 'adam*), den masken!

Också på de båda andra ställen, där uttrycket förekommer i Job, står i bakgrunden den bävande vissheten om människans litenhet inför Gud, även om detta ej kommer fullt klart till uttryck och dessa ställen därför formellt närma sig den förutnämnda neutrala användningen av *bæn 'adam*. Job 16: 21 heter det:

Mina vänner hava mig till åtlöje;
till Gud skådar mitt öga upp med tårar.
Han må skaffa rätt åt en man (*gæbær*) mot Gud
och åt en människoson (*bæn 'adam*) mot hans nästa.⁵

Och Job 35: 7 f.:

Om du syndar, vad gör du honom [därmed]?
Och om dina överträdelse äro många, vad skadar du honom därmed?
Om du är rättfärdig, vad giver du honom därmed
eller vad mottager han av din hand?
Nej, för en människa ('*is*) som du [betyder] din synd [något]
och för en människoson (*bæn 'adam*) [betyder] din rättfärdighet [något].

Samma syn på människans litenhet inför Gud och hans skapelse framträder i Ps. 8: 4 f.:

När jag ser din himmel, dina händers verk,
månen och stjärnorna som du har berett,
vad är då en människa ('*ænoš*) att du tänker på henne,
eller en människoson (*bæn 'adam*) att du låter dig vårda om honom.

Likaså i den därmed parallella Ps. 144: 3 f.:

Jahve, vad är en människa ('*adam*), att du vill veta av henne,
en människoson (*bæn 'ænoš*), att du tänker på honom?
En människa ('*adam*) är lik en fläkt,
hennes dagar äro såsom en skugga som försvinner.

⁵ Förutsatt, att texten i sista raden är korrekt.

Också Ps. 146: 3 ff. betonar människans svaghet och förgänglighet i motsats till Guds eviga tillförlitlighet:

Förliten eder icke på furstar,
 på en människoson (*bæn 'adam*), som icke kan hjälpa!
 Hans ande går bort, han återvänder till den jord, varav han är kommen;
 på den dagen varda hans anslag om intet.
 Säll är den, vilkens hjälp är Jakobs Gud,
 den vilkens hopp står till Jahve, hans Gud,
 till honom som har gjort himmel och jord
 och havet och allt vad i dem är,
 han som håller tro evinnerligen.

Då Hesekiel regelbundet tilltalas av Gud med *bæn 'adam*, ligger därför utan tvivel däri ett markerande av hans mänskliga ringhet gentemot Gud.⁶ Men det måste understrykas, att denna innebörd får *bæn 'adam* endast på grund av den med situationen givna kontrasten mellan Gud och människan, som han talar till. I och för sig ligger icke något betonande av människans ringhet i uttrycket *bæn 'adam* — lika litet som i de andra ord *'ənoš*, *'iš*, *gabær*, som stå parallellt därmed på de anförda ställena och som också i detta sammanhang präglas av motsatsen mellan Guds suveränitet och människans litenhet.

II.

Därmed övergå vi till frågan om *bæn 'adam* som kunglig messiansk titel. Den religionshistoriska bakgrunden till denna tolkning — att konungen i den främre-orientaliska kungaideologien betraktats som urmänniskan-urkonungen — har nyligen underkastats en kritisk granskning av S. Mowinckel, som menar, att de återopade beläggen för denna föreställning icke äro beviskraftiga.⁷ Den sidan av problemet behöver ytterligare genomarbetas. Här skola vi inskränka oss till en analys av det gammaltestamentliga textmaterialet.⁸ Är *bæn 'adam* i de gammaltestamentliga texterna en kungatitel?

På de flesta av de ställen i G. T., där uttrycket *bæn 'adam* förekommer, är det utan vidare klart, att det icke kan bli tal om en sådan tolkning.

Uttrycket står där för en mänsklig individ vilken som helst.⁹ Inte heller, när Hesekiel (och Daniel) tilltalas som *bæn 'adam*, finns det anledning anta någon reminiscens från kungaideologien. I den främreorientaliska kungaide-

⁶ Likaså, då Daniel av ängelen tilltalas med *bæn 'adam*, Dan. 8: 17.

⁷ S. Mowinckel, Urmensch und »Königsideologie», *Studia Theologica* II: 1, 1948, s. 71—89.

⁸ Denna undersökning förelåg i allt väsentligt utarbetad, redan innan Mowinckels nyss-nämnda uppsats publicerades.

⁹ Num. 23: 19; Jes. 51: 12; 56: 2; Jer. 49: 18, 33; 50: 40; 51: 43; Job 25: 6; 35: 7 f.; 16: 21.

ologien framträder visserligen konungen också som profet.¹⁰ Men att för den skull i benämningen *bæn 'adam* på Hesekiel och Daniel se en »disintegrerad» kungaideologi är med hänsyn till den i G. T. vanliga användningen av detta uttryck i den allmänna betydelsen en människa vilken som helst, helt oberättigat.

Däremot finns det anledning ta frågan under övervägande, när det gäller psalmerna, speciellt med hänsyn till den syn på psalmerna såsom till övervägande delen kungapsalmer, som hävdats av Engnell.¹¹ Användes *bæn 'adam* i Ps. som en kungatitel, som ger uttryck för konungens samband med urmänniskan-urkonungen?

I fråga om Ps. 146: 4 ff.¹² kan frågan utan vidare besvaras nekande. Här används *bæn 'adam* visserligen parallellt med *n'dibim*: det är fursten som karaktäriseras som *bæn 'adam*. Men det är alldeles klart, att denna beteckning här varken är någon titel på furstarna eller innehåller någon häntydning på urmänniskan-urkonungen. Då fursten betecknas som *bæn 'adam*, är det endast för att understryka, att han hör till människosläktet med den bräcklighet och förgänglighet, som kännetecknar alla människor. Uttrycket har här alldeles samma innebörd som på de andra ställen, där det talas om människans ringhet inför Gud. Någon reminiscens av kungaideologien föreligger inte.

I ps. 80 användes *bæn 'adam* om konungen. Psalmen är en nationell klagopsalm från Nordriket.¹³ Man ber om räddning ur nöden, och med den vanliga förbindelsen mellan folkets och konungens öde blir denna bön i v. 18 också en bön för konungen:

Håll din hand över din högra sidas man (*'iš i'minæka*),
över den människoson (*bæn 'adam*), som du har gjort stark åt dig.¹⁴

Då kungen här kallas Guds högra sidas man, sker detta säkerligen med tanke på att kröningsritualet lät kungen sitta på Jahves högra sida på hans tron.¹⁵

¹⁰ Se Engnell, *Divine Kingship*.

¹¹ *Divine Kingship*, s. 176 f. Från andra utgångspunkter hade H. Birkeland, *Die Feindes des Individuums in den alttestamentlichen Psalmen*, 1933, redan tidigare hävdats, att de flesta psalmer voro kungapsalmer. Också Mowinckel räknade med betydligt flera kungapsalmer än t. ex. Gunkel ville göra utan att dock vilja gå så långt som Birkeland. Mowinckels uppfattning om denne ges i NTT 35, 1934, s. 1—39. Till problemet jfr Aa. Bentzen, *Det sakrale kongedöme*, 1945.

¹² Citerad ovan sid. 38.

¹³ Detta framgår av att det är för Josefs, Efraims, Benjamins och Manasses välgång som man beder (v. 2 f.); jfr Gunkel, *Die Psalmen*, s. 352.

¹⁴ Det finns alltså icke någon anledning att som Gunkel, *Die Psalmen*, s. 353, på grund av att psalmen är en nationell klagopsalm bestrida, att v. 18 åsyftar kungen.

¹⁵ Jfr Widengren, *Ps. 110 och det sakrala kungadömet i Israel*, UUA 1941: 7: 1, s. 4.

Någon titel i egentlig mening är uttrycket givetvis inte. Men väl kan kungen *beskrivas* på detta sätt. På samma sätt förhåller det sig med den följande beteckningen. *Bæn 'adam* är icke någon kunglig titel, utan kungen *beskrives* såsom den människa, som Jahve har utvalt och utrustat med kraft till hans kungavärv. Trots detta kunde det ju i denna beskrivning finnas en anspelning på skapelsemyten och urmänniskan-urkonungen, den första människa, som Gud insatte i hans kungamakt. Själva beteckningen *bæn 'adam* ger emellertid inte i och för sig något stöd för ett sådant antagande, och psalmen i övrigt lämnar inga hållpunkter för slutsatser i den riktningen.¹⁶

Viktigast för vår fråga är emellertid Ps. 8. Engnell vill också i denna psalm se en kungapsalm, där kungen framställs som urkonungen-urmänniskan och identifieras med Gud.¹⁷ Även Bentzen finner här tydliga spår av föreställningen om urmänniskan-urkonungen och vill tolka psalmen efter samma linjer som Engnell.¹⁸ Innan vi gå in på en diskussion av denna psalm, är det emellertid lämpligt att först behandla Ps. 144, som på den avgörande punkten företer stora likheter med Ps. 8 och där förhållandena ligga klarare till.

Att vi här ha att göra med en kungapsalm, är alldeles tydligt. Det framgår både av v. 1—2, som på liknande sätt som Ps. 18 talar om hur kungen utrustats för sitt värv av Jahve, och av v. 10, som uttryckligen talar om hur Gud frälser konungar och särskilt »sin tjänare David». Psalmen börjar med ett hymniskt parti, där konungen prisar Jahve, som varit hans hjälp och skydd och givit honom makt och kraft till att strida (v. 1—2). I v. 5—8 kommer bönen om hjälp i den föreliggande situationen. V. 9—10 är antingen ett löfte av kungen om den lovsång, han skall sjunga efter undfångnen hjälp (så Gunkel), eller en av någon annan sjungen lovsång, sedan kungen framburit sitt offer och i samband därmed erhållit visshet om Jahves bistånd (så H. Schmidt). Den senare uppfattningen, som sålunda utgår från att psalmen är en liturgi, där flera röster Även Gunkel, *Die Psalmen*, s. 353 understryker uttryckets samband med Ps. 110: 1 utan att för den skull uppge tolkningen av versen som syftande på folket, icke kungen.

¹⁶ Möjligen skulle man kunna finna en sådan i v. 16, om man har rätt att läsa יְהוָה i st. f. יְהוָה och om v. 16b är ursprunglig. Då skulle v. 16a glida över från bilden av Israel som vinträdet till bilden av Israel som trädgården, Guds plantering som då kunde sammanställas med paradiset, och v. 16b kunde tänkas fullfölja tankegången med att tala om Israels konung som den som av Gud insatts till herre i denna plantering. Jfr den babyloniska föreställningen om kungen som gudens trädgårdsmästare; Widengren, *Religionens värld*, s. 138 f. Allt sådant är dock mycket ovisst — inte bara därför att konjekturen יְהוָה är osäker.

¹⁷ Engnell, *Divine Kingship*, s. 175 not 6.

¹⁸ Bentzen, *Det sakrale kongedømme*, s. 76 f.; Kan ordet »Messiansk» användes om Salmernes kongeforestillinger?, *SEÅ* 12, 1947, s. 43 f.; Messias-Moses redivivus-Menschensohn, s. 39. Samma tolkning även hos H. Ringgren, Är den bibliska skapelseberättelsen en kulttext?, *SEÅ* 13, 1948, s. 18.

göra sig hörda, har den fördelen, att man då icke behöver avskilja v. 12—15 som en självständig psalm utan kan betrakta detta parti som ett nytt stycke i liturgien. Med den förra uppfattningen blir det nödvändigt att låta psalmen sluta med v. 10, eftersom dylika löften om kommande hjälp regelbundet höra hemma i avslutningen i klagopsalmerna. Denna fråga har emellertid icke någon betydelse för det problem, som här sysselsätter oss.

V. 3—4 bildar övergången mellan det inledande hymniska partiet och den följande bönen.¹⁹ Det har också relation till båda dessa kategorier. I hymnerna tjänar framhållandet av människans ringhet till att ytterligare understryka Guds majestät, i klagopsalmerna införes det som motiv för Guds ingripande till den nödställdes hjälp.²⁰ I båda fallen är det fråga om människans allmänna lott, inte om en speciell människas. Så är alldeles tydligt fallet också på detta ställe. Naturligtvis tänker man också och framför allt på kungen själv, då hans bön föregås av denna reflektion om människans ringhet inför Gud och förgänglighet inför döden. Men man tänker då på konungen som en av dem, som i det avseendet delar alla människors villkor. Då det talas om att människan (*'adam*) måste dö och att hennes dagar äro såsom en skugga, är detta en allmängiltig sats, som ingalunda bara handlar om konungen såsom urmänniskan-konungen. Detta bekräftas ej blott av andra gammaltestamentliga ställen, som på liknande sätt tala om människans ringhet och förgänglighet. Det bekräftas också av en annan kungapsalm, där samma motiv återkommer och där det inte kan bli tal om annat än att det är fråga om en utsaga om hela människosläktet. I Ps. 89: 20—52 klagas över att Guds löften till David icke gått i uppfyllelse: konungen är nu slagen och förödmjukad, hånad och smädad av sina fiender. Jahve har vredgats på honom och förkastat honom. Säkerligen är det kungen själv som talar.²¹ I bönen om hjälp kommer nu alldeles samma motiv för Guds ingripande in som i Ps. 144: 3.

Huru länge, Jahve, skall du alldeles fördölja dig
och din vrede brinna såsom eld?
Tänk på huru kort mitt liv varar²²
och huru förgängliga du har skapat alla människors barn (*kål b'ne 'adam*)!
Vilken man (*gabær*) får leva och icke se döden
och räddar sin själ från dödsrikets hand?
Var äro dina forna nådesgärningar, Herre,
det som du lovade åt David med ed i din trofasthet?

¹⁹ Citatet ovan sid. 37.

²⁰ Jfr Gunkel, Einleitung in die Psalmen, s. 55 f, 236; Die Psalmen, s. 605.

²¹ Se v. 48 och 51; jfr Gunkel, Die Psalmen, s. 395.

²² Texten och tolkningen osäker, men meningen måste vara denna.

Här talas uttryckligen om det öde, som övergår alla människor, och denna allmänna sanning tillämpas på kungen. Alldeles samma tankegång föreligger i Ps. 144: 3, fastän där står singularerna *'adam* och *bæn 'ənoš*, icke pluralen *b'ne 'adam*. Det kan inte vara tal om att dessa beteckningar här skulle stå som en sorts kungatitlar, och inte heller finns det eljest någon anledning anta reminiscenser från föreställningen om urmänniskan-urkonungen.

Därmed kunna vi övergå till Ps. 8. Denna är för Engnell och Bentzen en kungapsalm. Är detta riktigt?

På överskriften *l'david*, som Engnell i dylika sammanhang tillskriver stor betydelse, kan inte mycket byggas. Enligt Engnell skulle denna betyda inte »av David», utan »för konungen» — *david* är inte egennamn utan kungatitel — och därmed skulle psalmer, som bära denna överskrift vara karaktäriserade som kungapsalmer.²³ Omöjligheten att i enskilda fall dra säkra slutsatser angående en psalms karaktär på grund av denna överskrift — även om Engnells i och för sig diskutabla tes, att *david* från början är tänkt som ämbetsitel, skulle vara riktig — har emellertid uppvisats av Bentzen.²⁴ Avgörandet måsta därför hänga på psalmens innehåll.

Ps. 8 börjar med en hymnisk inledning, som talar om Guds härlighet, manifesterad både i himmelen och på jorden. Sedan kommer liksom i Ps. 144: 3 tanken på människans ringhet. Här förs den in uteslutande som hymniskt motiv, inte som i Ps. 144 för att bilda bakgrund till en bön om Guds hjälp — någon klagopsalm följer ju inte. Kontrasten mellan Guds väldiga skapelseverk och människans ringhet tjänar till att upphöja Gud i hans majestät. Men så slår tanken över till kontrasten mellan denna människans ringhet inför Guds skapelseverk och den härskarställning i skapelsen, som hon ändå fått av Gud. Till sist slutar psalmen med en upprepning av den hymniska inledningen.

Är nu den människa, vars ringhet och höghet här skildras, människan i allmänhet eller speciellt kungen, uppfattad som urmänniska och urkonung? Det senare alternativet väljer Engnell och Bentzen. Engnells argumentering föreligger ännu inte — frånsatt hans allmänna uppfattning av överskriften *l'david* och hans teckning av de allmänna främreorientaliska kungaföreställningarna. Bentzen anser sambandet med Gen. 1 vara avgörande: liksom Adam i Gen. 1 tecknas som urkonung, tillämpas här samma kategorier på den jerusalemiske konungen. Man kan också hänvisa till användningen av kungliga termer i v. 6: människan är krönt (*at̄ter*) med härlighet (*kabod*) och glans (*hadar*).²⁵

²³ Engnell, *Divine Kingship*, s. 176 f.

²⁴ Bentzen, *Det sakrale kongedømme*, s. 49—58.

²⁵ Dessa uttrycks samband med kungen har framhållits av Gunkel, *Die Psalmen*, s. 28.

Trots dessa förbindelser både med kungatermer och med Gen. 1 torde emellertid tolkningen av *'enoš* och *bən 'adam* i denna psalm såsom syftande speciellt på kungen vara oriktig. Det är också här fråga om människan i allmänhet.²⁶ Till en början kan man hänvisa till parallellen med Ps. 144 — då ett liknande motiv införes där, avses människorna överhuvud och inte speciellt kungen, trots att denna psalm är en klar kungapsalm. Kontrasten mellan Guds skaparverk och människans ringhet är också i och för sig av allmängiltig art, och det är därför naturligare att, om ej andra skäl tala emot, också här tänka på människorna i allmänhet.²⁷ Avgörande är emellertid sambandet med Gen. 1 — men på ett annat sätt än Bentzen menar. Gen. 1 innehåller nämligen *icke* en skildring av Adam som urkonung utan blott *reminiscenser* av föreställningen om urkonungen, och den härskarställning, som där tilldelas de första människorna, *gäller i själva verket människorna överhuvud*.

Den förstnämnda distinktionen är nödvändig att hålla i minnet, om man inte skall gå vilse i de religionshistoriska jämförelserna. All sannolikhet talar för att den beskrivning av människan såsom herre över skapelsen, som finns i Gen. 1 och som ytterligare understrykes genom kungatermerna i Ps. 8, verkligen är influerad av föreställningen om den första människan som urkonung. Men detta är ej alls detsamma som att Adam skildras som urkonung. Likaledes är det sannolikt, att tanken på människans gudalighet såväl i Gen. 1 som i Ps. 8 återspeglar föreställningen om urkonungen av gudomlig natur, men därmed är ingalunda sagt, att människan vare sig i Gen. 1 eller i Ps. 8 uppfattas som gudomlig — än mindre naturligtvis som identisk med gudomen.²⁸ Hela vägen är det fråga om *reminiscenser* av föreställningen om urkonungen, icke om ett övertagande av denna föreställning själv.

Härmed överensstämmer också, att den härskarställning, som i Gen. 1 tilldelas de första människorna, i själva verket är densamma som tillkommer människan överhuvud. Detta framgår klart redan av att ordet »härska» i v. 26 står i pluralis:

²⁶ Så senast även Mowinckel, *Studia Theologica* II, s. 84 ff.

²⁷ Däremot kan man icke som Mowinckel vill, *Studia Theologica* II, s. 85, bygga på att *'enoš* skulle ha kollektiv betydelse. Ordet står i G. T. ofta med individuell betydelse; Jes. 13: 12; 56: 2; Ps. 55: 14; Job 4: 17; 5: 17; 7: 17 etc. Parallellen med *bən 'adam* visar att det är denna betydelse som föreligger också här.

²⁸ Som Engnell vill ha det till, *Divine Kingship*, s. 175 not 6. Om människan är gjord föga ringare än en gud, såsom det heter i Ps. 8: 6, är hon inte identisk med guden. Inte heller, om hon är en avbild av Gud, såsom Gen. 1: 26 *šalem* och 2 Sam. 23: 3 *mošal* — enl. H. S. Nybergs tolkning, ARW 35, 1938, s. 379 f. — uttrycker det.

Och Gud sade: »Låt oss göra en människa (*'adam*) till vår avbild, liknande oss, och må de härskas (*u'jirdu*) över havets fiskar och över himmelens fåglar och över boskapen och över hela jorden och över alla kräldjur som kråla på jorden.

Då samma tanke upprepas i v. 28 i Guds välsignelse över det första människoparet, som skall föröka sig och utbreda sig över hela jorden och lägga den under sig och härskas över alla djur i vattnet, luften och på jorden, är det också tydligt, att därmed avses icke endast de första människornas herravälde utan hela människosläktets. Likaså förordnas i v. 29 om föda för människorna inte bara med tanke på det första människoparet utan med tanke på människorna överhuvud. Därför regleras också saken på nytt med Noah och hans söner efter floden med giltighet för hela människosläktet för all framtid. (Gen. 9: 1 ff.).

Det kan sålunda inte råda något tvivel om att den härskarställning, som i Gen. 1 tilldelas de första människorna, i själva verket är den, som tillkommer människorna överhuvud. Men då sambandet mellan de i Gen. 1 och de i Ps. 8 mötande föreställningarna är uppenbart, måste också Ps. 8 tolkas på samma sätt. I båda fallen tecknas människans härskarställning i världen. I båda fallen sker detta på ett sätt, som innehåller reminiscenser från föreställningarna om urmänniskan-urkonungen, men utan att denna föreställning själv övertages. Ps. 8 måste tvärtemot vad Bæntzen hävdar just på grund av sambandet med Gen. 1 tolkas som syftande på människan överhuvud, inte på kungen.²⁰

Vår undersökning av *bæn 'adam* som ev. kungatitel i G. T. har sålunda givit negativt resultat. *Bæn 'adam* är beteckning på en människa vilken som helst. Den kan användas också om kungen men har då icke någon annan innebörd än den vanliga.

²⁰ Ringgren, SEÅ 13, 1948, s. 18 f., vill i Gen. 1 finna ett exempel på »demokratisering» av kungaideologien: »I Ps. 8 står konungen i centrum, det är s. a. s. genom honom såsom identisk med den första människan, som mänskligheten har herraväldet över jordens djur; i Gen. 1 är allt inriktat på mänskligheten genom det första människoparet som förmedlare.» Under förutsättning att skapelseberättelsen i den form, vari den fixeras i Gen. 1, är senare än Ps. 8 — vilket är oviss — är en sådan variation i tankegången i och för sig möjlig. Men då parallellismen är så påtaglig, synes det sannolikare, att samma föreställning föreligger på båda ställena. En sådan uppfattning stödes även, som ovan visats (sid. 43), av andra skäl.

ROBERT MURRAY: *Stockholms kyrkostyrelse intill 1630-talets mitt. Samlingar och studier till svenska kyrkans historia. 20. Akad. avhandling. 276 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Lund 1949. Pris kr. 10:—.*

Med Robert Murrays avhandling har litteraturen om de kyrkliga förhållandena i Stockholm erhållit ett mycket betydelsefullt komplement. Förf. ger ej blott den första sammanfattande skildringen av huvudstadens äldre kyrkohistoria. Stödd på mycket nytt till stor del otryckt källmaterial skildrar han därtill denna efter nya linjer och under nya synpunkter. Intresset knytes därvid framför allt till de myndigheter, som handhade Stockholms kyrkliga rättsväsende, som förvaltade kyrkoegendomen, bestämde om gudstjänstlivet och som ingrepp vid prästtillsättningarna. Kyrkostyrelsen utövades främst av ärkebiskopen i Uppsala samt av Stockholms borgmästare och råd. I vissa frågor, särskilt prästtillsättningar, ingrep också kungamakten.

De medeltida förhållandena äro förf. utgångspunkt. De områden av kyrkostyrelsen, som under medeltiden anvisats ovannämnda myndigheter, förblevo i stort sett oförändrade intill 1630-talets mitt. Däremot utökades den kyrkliga organisationen ansevärt genom församlingsnybildningar, varjämte kyrkostyrelsen utbyggdes med nya organ. Bland dessa märks främst Stockholms konsistorium, som lydde under ärkebiskopen.

Självfallet har ett så omfattande ämne måst begränsas. Med säker blick för det väsentliga har förf. lagt särskild vikt vid 1500-talet, då de mest djupgående förändringarna av huvudstadens kyrkliga förhållanden under äldre tid ägde rum. Teckningen av dessa är snabb och säker och ger en rad nya bidrag till församlings- och personhistorien. Av särskilt värde är framställningen av konsistoriets tillkomst och verksamhetsformer. Att förf. gjort en viktig forskningsinsats är sålunda uppenbart. Till denna skall i det följande endast knytas några önskemål och reflexioner.

Den period som skildras domineras i svensk kyrkohistoria av reformationen och Uppsala möte. Att döma av avhandlingens disposition ha dessa händelser varit av genomgripande betydelse också i Stockholms kyrkostyrelsens historia. I kap. 1 beskrives den medeltida kyrkostyrelsen, under det att kap. 2 ägnas åt en granskning av hur reformationen förändrat de medeltida förhållandena. Uppsala möte anses utgöra en särskilt betydelsefull vändpunkt. Kap. 3—7 tala om Stockholms kyrkostyrelse efter år 1593.

Denna disposition kräver för varje tidsavsnitt en framställning om var och en av de kyrkostyrande myndigheterna jämte en skildring av de nya organ för kyrkostyrelsen som den ifrågavarande perioden framskapat. Som dessa myndig-

heters befattning med kyrkostyrelsen föga förändrades, kommer åtskilligt att upprepas flera gånger. Ett exempel härpå utgöra de till innehållet i huvudsak oförändrade skildringarna av stadens, d. v. s. borgmästare och råds kyrkostyrelse å sid. 14 ff., 52 ff. och 228 ff. Dessa siffror illustrera en annan olägenhet med den nuvarande dispositionen. Den för avhandlingens huvudlinjer intresserade vill självfallet så mycket som möjligt i sammanhang kunna följa t. ex. ärkebiskopens kyrkostyrelse, borgmästare och råds förvaltning av kyrkoegendomen etc. Att hänsynen till ett sådant önskemål fått vika för en av reformationen och Uppsala möte sönderstyckad framställning ter sig så mycket egenomligare som avhandlingen synes understryka dessa händelsers ringa inflytande på Stockholms kyrkostyrelse. Beträffande reformationen säges om ärkebiskopens kyrkostyrelse (sid. 50): »Besluten i Västerås bibehöllo sålunda den uppenbara skriften och biskopens domsrätt i 'giftermålssaker'». I jämförelse med de medeltida förhållandena betyder detta, att reformationen ej förändrade ärkebiskopens ojämförligt viktigaste andel i stadens kyrkostyrelse. Även borgmästare och råds kyrkostyrelse, förvaltningen av kyrkoegendomen, förblev »i princip densamma som förut» (sid. 52). Om relationerna mellan Stockholms konsistorium eller kapitel, den enda egentliga nyheten i huvudstadens kyrkostyrelse mot slutet av 1500-talet, och Uppsala möte säger förf.: »Även om det var Uppsala möte och Skepperus' kyrkoherdeutnämning, som utgjorde bakgrunden till kapitlets framträdande 1593, avvek dess yttre bild knappast från vad som tidigare varit gängse» (sid. 86). Uttalandet grundas bl. a. på en några sidor tidigare redovisad undersökning med det nya och intressanta resultatet, att kapitlet hade sina rötter i 1570-talet (sid. 71 f.) och att det fungerade redan mot slutet av 1580-talet (sid. 82).

I ett sammanhängande avsnitt om ärkebiskopens kyrkostyrelse hade kap. 3—5 haft sin givna plats. Den framställning som här ges av församlingsnybildningen och av konsistoriet betecknar en höjdpunkt i den välskrivna och lättlästa avhandlingen. Man skulle kanske ha önskat, att förf. lagt större vikt vid de sammanhang som kunnat ge en ännu fastare komposition åt hela detta avsnitt.

Förändringar i kyrklig organisation och kyrkostyrelse som de nyssnämnda kunna i nutida storstäder bero av en stark befolkningsökning. En sådan kan ej utläsas av de två uppgifter om Stockholms folkmängd som meddelas från början och slutet av förf. period. Enligt den ena uppgiften var folkmängden mot medeltidens slut »knappt 8000 personer» (sid. 4), enligt den andra uppgiften uppgick den år 1600 till »c:a 10000» (sid. 113). Den senare uppgiften, som ej fullt korrekt återgivits ur ett historiskt kåseri i en resehandbok om Stockholm (1948), är för högt tilltagen. Ännu på Gustaf II Adolfs tid beräknas nämligen huvudstadens innevånareantal till 8—9000 (K. Hildebrand, Stockholms historia sid. 142; E. Heckscher, Sveriges ekonomiska historia 1:2 sid. 386). Även om dessa siffror äro ungefärliga, förefaller det dock som om någon påvisbar ökning av Stockholms innevånareantal ej skett under hela den period förf. behandlar. Detta kan vara förklaringen till att frågan om befolkningsförhållandena i Stockholm och förändringarna i stadens kyrkostyrelse kommit i bakgrunden. Denna fråga är likväl värd den största uppmärksamhet.

Ända till 1630-talets mitt var Stockholm en medeltida stad, vars förvaltning och jurisdiktion »hade hittills i huvudsak byggt på de medeltida traditionerna». Orden äro förf. egna (sid. 254). Livet i en sådan stad levdes innanför stadsmuren. Det av denna begränsade området rymde endast ett begränsat antal innevånare. Större inflyttningar t. ex. av hela nya befolknings- eller socialgrupper kunde endast ske på andra befolkningsgruppers bekostnad. En inflyttning av några hundra familjer medförde därför större förskjutningar i befolkningens sammansättning än antalet inflyttade låter förmoda. I Stockholm bosatte sig bl. a. stora grupper tyskar, finnar och adelsmän under senare delen av 1500-talet och början av 1600-talet. Följderna härav för huvudstadens kyrkliga förhållanden äro uppenbara. Den starka ökningen av tyskar i Stockholm 1569—1575 (sid. 95) sammanföll med tillkomsten av den tyska församlingen 1571. Den finska menighetens organisation snart efteråt berodde på en betydande tillväxt av det finska befolkningselementet (sid. 101 f.). Särskilt belysande är inflyttningen av högadel till Stockholm under Gustav II Adolfs tid. Adeln fick snart klosterkyrkan på Gråmunkeholmen som sin egen och 1637 inrättades den nya församlingen där (sid. 116 ff.). Ett samband finnes jämväl mellan ovannämnda förändringar i Stockholms befolkningsförhållanden och tillkomsten av Norr- och Södermalms församlingar år 1590 (sid. 104 f.). Renlärighetsmål mot främlingar (sid. 155 f.), de på grund av inflyttningar ej minst av löst folk ständigt ökande äktenskaps- och sedlighetsmålen (sid. 172), allt aktualiserade kravet på ett särskilt organ för ärkebiskopens kyrkostyrelse.

De inflyttade befolkningsgrupperna skapade jämväl andra problem inom den del av kyrkostyrelsen som låg under ärkebiskopen och konsistoriet. Den talrika lösa befolkningen hindrade effektiv kontroll vid kyrkotuktens utövning (sid. 172 f.). Adelsmännen blevo snart praktiskt taget oåtkomliga för konsistoriets kyrkotukt, som f. ö. tidigare och mera konsekvent än på de flesta andra håll reserverades för de lägre eller lägsta socialgrupperna (sid. 174). I fråga om kyrkotukten gick stundom den tyska församlingen sin egen väg mot konsistoriet (sid. 190 f.).

Förändringarna i Stockholms befolkningsförhållanden genom inflyttning av nya befolknings- och socialgrupper skapade alltså ej blott ett behov av nya församlingar. De aktualiserade jämväl kravet på det nya organet för ärkebiskopens kyrkostyrelse, Stockholms konsistorium, i vilket de nya församlingarnas präster togo säte. De speciella problem som konsistoriet ställdes inför i sin verksamhet sammanhängde även de med huvudstadens säregna befolkningsförhållanden.

Vi sammanfatta. Den för avhandlingen naturliga dispositionen, sammanhängande framställningar om var och en av de kyrkostyrande myndigheterna, hade givit sig av sig själv om den föga givande synpunkten reformationen-Uppsala möte fått träda tillbaka. I en avdelning om ärkebiskopens kyrkostyrelse hade avsnittet om församlingsnybildningen och konsistoriet haft sin givna plats. Skildringen härav hade kunnat begränsas åtskilligt och dessutom vunnit ännu mera i fasthet, om ledmotivet varit befolkningsförhållandenas inverkan på kyrkostyrelsen. Detta är önskemål som ej rubba det faktum, att var och en som intresserar sig för huvudstadens historia i avhandlingen finner värdefulla käll-

hänvisningar, uppslag och synpunkter. Särskilt avhandlingens senare huvuddel, »Utgestaltningen efter Uppsala möte» fyller en lucka i den historiska litteraturen genom den breda, väl dokumenterade framställningen om Stockholms konsistorium.

SIGURD KROON.

LEONARD J. TRINTERUD: *The Forming of an American Tradition. A Re-examination of Colonial Presbyterianism. Akad. avh. 352 sid. The Westminster Press, Philadelphia, 1949. Pris \$ 6: 50.*

Det betecknades som en ganska ovanlig disputation, då den amerikanske professorn Leonard J. Trinterud för vinnande av svensk teologie doktorsgrad den 17 september 1949 vid Lunds universitet försvarade sitt arbete om den amerikanska presbyterianismens utveckling och historia under kolonialtiden. Författaren har tidigare bedrivit högre teologiska studier i Sverige och avlade teol. lic.-examen vid Lunds universitet för ett tiotal år sedan. Från 1947 är han associate professor i kyrkohistoria vid det presbyterianska Mc Cormick Theological Seminary i Chicago.

Författaren vill ge en nyprövning eller en på ny granskning av källorna byggd skildring av presbyterianismens historia i de nordamerikanska kolonierna fram till 1788 för att klargöra »the native genius of American Presbyterianism». Författaren fäster sålunda särskilt sin uppmärksamhet vid utbildningen av en specifik amerikansk tradition inom presbyterianismen, varför denna sistnämnda synpunkt fått bli bestämmande för övertiteln: utbildandet av en amerikansk tradition.

Framställningen är uppdelad i två ungefär lika stora huvudavdelningar. Den första kallar författaren »The Agony of Birth», och däri skildras presbyterianismens utbredning och historia i mellankolonierna fram till ungefär mitten av 1760-talet. I första kapitlet ger förf. en kort populär skiss över presbyterianismens och kongregationalismens innebörd och olikheterna dem emellan i fråga om kyrkosynen. Här omnämnes också den betydelsefulla union mellan presbyterianer och kongregationalister, som slöts i London 1690, varvid man antog namnet United Brethren och uppgjorde en unionsplan under namn av Heads of Agreement, varvid båda parter gjorde avkall på en del av sin åskådning.

I de nordamerikanska kolonierna, speciellt New England, hade kongregationalister och presbyterianer blandats om varandra och med andra invandrare av olika nationaliteter. I New England övervägde kongregationalisterna. Den kyrkoordning, som antogs i Massachusetts redan 1648 under namn av The Cambridge Platform, innehåller inte bara kongregationalistiska utan även en del presbyterianska drag. Här uppe i New England uppstod alltså ett slags syntes, som av kongregationalismens store historiker Dexter kallats en kongregationaliserad presbyterianism eller en presbyterianiserad kongregationalism. Början av 1700-talet var en svår tid för kongregationalisterna i New England. De sökte därför stärka sammanhållningen, varvid de ännu mer närmade sig

presbyterianska idéer. I Massachusetts föreslogs vid ett möte i Boston 1705 inrättande av prästassociationer, och sådana bildades också i stor utsträckning, vilket i icke ringa mån bidrog att stärka kongregationalismen där. I Connecticut antogs 1708 The Saybrook Platform, som innebar en halvpresbyteriansk kongregationalism. Den londonska unionsplanen Heads of Agreement har övat inflytande i båda dessa fall. Ungefär i detta sammanhang sker upprättandet av det första presbyteriet i Philadelphia på mycket vaga och obestämda grunder 1706. Den ledande kraften vid dess upprättande var Francis Makemie, som stått i nära förbindelse med United Brethren i London och var god vän med ledande kongregationalister i New England. Redan 1716 kunde en synod skapas, och under denna funnos nu tre presbyterier.

I nästa kapitel, The Emergence of a Pattern, beskrives, hur den amerikanska presbyterianismen i mellankolonierna börjar ta form. Partistrider uppkommo snart i det synnerligen lösligt presbyterianskt organiserade samfundet. Ett parti önskade en mera strikt organiserad presbyterianism efter skotskt mönster med fastslagna normer. Till detta hörde framför allt de skotska irländarna. Det andra partiet leddes av Jonathan Dickinson och omfattade de mer kosmopolitiska elementen av samfundet, huvudsakligen härrörande från New England. Detta parti strävade emot införandet av rigorösa krav på ortodoxi och organisation. Striden utmynnade tills vidare i en kompromiss, i det att synoden i The Adopting Act 1729 antog Westminster synodens bekännelse och katekeser, varvid man dock av blivande präster blott skulle kräva anslutning till det väsentliga och nödvändiga innehållet däri, ej en bokstavlig bekännelse. Den överenskommelse om kyrkoordningen, som också träffades, har förf. knappast karakteriserat fullt riktigt. Tre dagar efter överenskommelsen om bekännelsen (icke »four days later») förklarade synoden enhälligt, »that they judge the directory for worship, discipline, and government of the church, commonly annexed to the Westminster Confession, to be agreeable in substance to the word of God, and founded thereupon, and therefore do earnestly recommend the same to all their members, to be by them observed as near as circumstances will allow, and Christian prudence direct».¹ Man kan instämma i förf:s omdöme härom, att »the synod regarded the Directory as a guide or pattern rather than as basic law». Men det är uppenbarligen att gå för långt, när förf. i överensstämmelse med hela arbetets tendens, vartill vi återkomma, fortsätter: »The synod, therefore, adopted for themselves no form of government, and made no attempt to set up any rules for the presbyteries.» Att förf. icke fullt klart genontänkt detta framgår också av att han ytterligare säger, att presbyterierna sålunda fingo »complete autonomy regarding their own affairs». Redan på nästa sida kallar förf. det emellertid för »a violation of the Adopting Act», då ett av presbyterierna fordrade obetingad anslutning till Directory i samma termer som till bekännelsen. Om presbyterierna i adoptionsakten fått fullt fria händer, kan ett presbyteriebeslut knappast betecknas som en kränkning av

¹ Records of the Presbyterian Church in the United States of America (1904) s. 95. Jfr Trinterud s. 49. Kursiveringarna av rec.

adoptionsakten. Förf. följer här, utan att ange källan, Briggs,² som säger, att detta förfarande skedde »in violation of the terms of the Adopting Act».

En annan oklarhet i samma fråga kan här i förbigående påpekas. Förf. omtalar (s. 66), att det skotsk-irländska partiet helt behärskade synoden 1736. Man passade då på att antaga en striktare anslutning till Westminsterdokumenten: »the Synod doth declare, that the Synod have adopted and still do adhere to the Westminster Confession, Catechisms, and Directory, without the least variation or alteration ...». Icke desto mindre säger förf. några sidor längre fram (s. 81): »No form of government had, of course, as yet been adopted by the synod.» Dessa oklarheter sammanhånga med att förf. icke klart fixerat det kyrkorättsliga problemet. Härtill återkomma vi.

I kapiteln 3—5 skildrar förf. den stora väckelsens ankomst omkring 1730 och de förbittrade striderna för och emot den, vilka utmynnade i den presbyterianska synodens klyvning 1741, varvid det ortodoxa skotsk-irländska partiet drev ut väckelsepartiet ur synoden. Bland annat betonar förf. där George Whitefields stora betydelse för väckelsens spridning i mellankolonierna.

De därefter följande tre kapitlen behandla presbyterianismens historia från schismen 1741 till återföreningen 1758. Den skotsk-irländska grenen eller Old Side hade en svår nedgångstid och skulle enligt förf. ha gått under, om icke återföreningen med väckelselinjen, New Side, hade räddat den.

Väckelsegruppen, vars främsta namn var Gilbert Tennent, sammanslöt sig med New England-gruppen, och de bildade 1745 en egen synod, New York-synoden. I sin konstitution antog denna Westminsterkonfessionen och katekeserna samt en ganska lös tillhörighet till presbyteriansk styrelseform. Med denna synods grundande var enligt förf:s uppfattning den amerikanska presbyterianskismens genius och framtid bestämd (s. 121 f.). Dessa mäns syn på kyrkan var enligt förf. kolonial-amerikansk, de voro starkt »missionary-minded», de lämnade den gamla världens presbyterianism, som överflyttats till kolonierna, långt bakom sig och gävo liv åt en ny presbyteriansk ordning, en amerikansk kyrka. 1746 lade de grunden till Princetons universitet. Ett livligt samarbete etablerades med New England. Ett flitigt och energiskt evangelisations- och missionsarbete bedrevs i väckelsens anda, och man bekämpade all denominationalistisk trångsyn.

Kapitel 9 slutligen, Union without love, framställer de många underhandlingarna om återförening mellan de två sidorna, unionen 1758 och de fortsatta stridigheterna inom den förenade kyrkan under de närmaste åren.

I andra avdelningen, The Shaping of the Future, föres skildringen fram till 1788, men denna avdelning innehåller också ett par mer systematiska avsnitt. I kapitel 10, som är ett dogmatiskt kapitel, vill förf. sålunda uppvisa, att den åskådning the New Side företräder, är »essentially that of English Puritanism». Den kan helt och hållet ledas tillbaka till den puritanska federalteologien. Kapitel 11 behandlar den koloniala presbyterianska kyrkans allmänna organisation vid 1700-talets mitt. Den var en amerikansk kyrka, som icke erkände något beroende av några kyrkor i Europa. Förf. redogör för dess ut-

² C. A. Briggs, *American Presbyterianism. Its Origin and early History* (1885) s. 222.

bredning och betydelse för den växande enhetskänslan mellan de olika kolonierna. Här behandlas också sådana saker som den svåra prästbristen samt presbyterianismens sociala betydelse och inställning till fattigvården, slavfrågan, indianmissionen.

I kapitel 12 om ödets växling visas, hur ledningen i den presbyterianska kyrkan under de femton åren efter the reunion 1758 på grund av flera omständigheter (bland annat den väldiga våg av skotsk-irländska immigranter, som kom under åren efter 1760) glider över från New England-gruppen till den skotsk-irländska fraktionen. Kyrkans framtid tillhörde de skotska irländarnas efterkommande, och in på 1800-talet blev dessas övermakt så stor, att New England-gruppen för många framstod som inkräktare i en kyrka, som alltid hade varit väsentligen skotsk-irländsk.

Kapitel 13 ger en koncentrerad skildring av striderna mellan den anglikanska kyrkan och dissenters i kolonierna. Denna strid pågick mer eller mindre intensivt under hela kolonialtiden. Här vidröras också stridigheterna mellan kväkarna och presbyterianerna i Pennsylvania. Från 1766 tog den presbyterianska kyrkan alltmer del i kampen för de amerikanska friheterna, då såväl kongregationalister som presbyterianer kände, att deras religiösa frihet stod och föll med koloniernas politiska frihet (s. 241). I kapitel 14 (In Freedom's Holy Cause) utvecklas den sistnämnda synpunkten vidare. John Witherspoon, den nye presidenten vid Princeton och en av presbyterianernas främsta män vid denna tid, var en framstående revolutionär ledare, och Princeton blev under hans ledning en drivbänk för radikala idéer. De presbyterianska prästerna utnyttjades för politisk propaganda, och synoden utsände 1775 ett herdabrev, vari den uppmanade sina medlemmar att arbeta för frihetens sak. Bland annat heter det här, att »there is no example in history, in which civil liberty was destroyed, and the rights of conscience preserved entire» (s. 248).

Det femtonde kapitlet behandlar efterkrigstidens problem. Kriget medförde en tid av upplösning i sederna, stora svårigheter för kyrkorna, bland annat ekonomiska, och en allmän desillusionism och krigströtthet. I kampen mot det alltmer spridda fritänkeriet och deismen drives den presbyterianska kyrkan över i en mer ortodox, konservativ riktning. Resterna av den gamla Old Side samt den skotsk-irländska flygeln få allt större inflytande, och många tidigare New Side-män gå över till den konservativa riktningen under tidens press. I sista kapitlet kommer förf. så fram till reorganisationen av den presbyterianska kyrkan under 1780-talet och grundläggningen av General Assembly.

Redan före kriget hade behovet av en fastare organisation varit kännbart, säger förf., icke minst på grund av kyrkans snabba tillväxt, och ett par förslag i denna riktning hade framställts. Efter kriget blev den gamla koloniala formen av kyrkans styrelse genom en odelegerad synod av samtliga präster och en del äldste omöjlig att längre tillämpa. Vid och mellan synoderna 1785—88 utarbetas därför under mycken diskussion en ny konstitution för den presbyterianska kyrkan i Amerika, bestående av reviderade versioner av Westminster-konfessionen och de två katekeserna, en ny Directory for worship och en ny Form of government. I dessa aktstycken har den specifikt amerikanska formen

av presbyterianismen utkristalliserats. Särskilt anmärkningsvärt är, att tyngdpunkten i organisationen ligger i presbyterierna, medan de högre organen, synoderna och generalförsamlingen, fått en begränsad myndighet. Detta till skillnad från organisationen i Skottland, där tyngdpunkten och den högsta myndigheten ligger hos generalförsamlingen.

Som av denna redogörelse framgår, är professor Trinteruds avhandling en mycket innehållsrik bok, och det är ett omfattande arbete, som ligger bakom dess färdigställande. Förf. har utnyttjat mycket nytt såväl tryckt som otryckt material. Såvitt rec. har kunnat finna, är boken noggrant utarbetad och i stort sett pålitlig i sakuppgifterna. Den är också synnerligen välskriven. Man kan säkerligen säga, att den för närvarande är den bästa handledningen för den, som vill sätta sig närmare in i den amerikanska presbyterianismens historia under kolonialtiden. Framställningen begränsas i huvudsak till mellankolonierna, där presbyterianismen hade sitt starkaste fäste under den ifrågakvarande tiden. För New England kompletteras den av förf:s särskilda uppsats härom.³

Redan i det föregående ha ett par kritiska randanmärkningar framställts, och då rec. nu anknyter därtill, är det särskilt tre huvudsynpunkter, som träda i blickpunkten.

1. Förf. säger i förordet, att i ett arbete av denna art har det icke varit möjligt att adekvat redovisa beroendet av tidigare framställningar. Vilken är då det föreliggande arbetets art? Man kan nog uttrycka det så, att boken intar en mellanställning mellan översiktsarbete och problemavhandling. Å ena sidan är den en översiktlig framställning och re-examination av en kyrkas historia under mer än ett århundrade, å andra sidan har den ett problem: tillkomsten av och egenarten hos en specifik amerikansk presbyterianism. Denna dubbelhet i syfte och uppläggning har också satt sin prägel på bokens dubbla titel. Denna uppläggning har naturligtvis vissa fördelar, icke minst ur pedagogisk synpunkt, men den har också betydande nackdelar. På grund av det mångskiftande innehållet får framställningen ofta en deskriptiv prägel. Vissa enskilda centrala detaljproblem bli icke föremål för någon verkligt djupgående analys. På grund av en otillräcklig dokumentering är man stundom oviss om varpå förf. stöder sin framställning.

2. Förf. ser konflikterna mellan Old Side och New Side ensidigt ur väckelsens synvinkel. Presbyterianismens historia präglas under det här behandlade skedet (liksom för övrigt också senare, under 1800-talet) av motsättningen mellan en Old Side, en konservativ, ortodox presbyteriansk linje, huvudsakligen representerad av skotska irländare, och en New Side, en progressiv, väckelse- och självständighetsbetonad linje. Förf:s sympatier äro helt och hållet hos New Side, »the true pioneers of the Presbyterian Church» (s. 308). Detta sammanhänger med förf:s syn på sitt ämne: utbildandet av en amerikansk tradition, »a new order, an American understanding of Presbyterianism» (s. 7). Förf. har därför ingen förståelse för de tankar och strävanden, som den konservativa Old Side arbetar för. Redan själva namnet Old Side, »the bearers of the old tradi-

³ L. J. Trinterud, *Presbyterianism in Colonial New England* (i *Journal of The Presbyterian Historical Society*, Philadelphia, vol. 27, 1949).

tion» (s. 137), har en dålig klang för förf. Om Old Sides präster säges, att även de bästa av dem, såsom Thomson och Alison, voro oförmögna att möta situationen. »They were still living in the Old World, with its traditions and hereditary ways and outlooks. Nevertheless these traditions had lost their real meaning» (s. 76). »The clergy of the Old Side left behind them little or no lasting contribution to the Church . . . They are the contrast by which is measured the greatness of those whom they sought to cut off» (s. 143). »Each time the conservatives had been wrong both in fact and in practice» (s. 262). Klart framträder förf:s radikala syn, då han om den nya Directory for worship framhåller, att den var underlägsen den engelska, vilket dock mer än väl kompensades av att den var amerikansk »and not merely a traditional book inherited from the Old World» (s. 305).

Dessa exempel äro tillräckliga för att visa förf:s ensidiga sätt att se och att förf. icke förstår den konservativa riktningens strävanden inifrån, icke förstår dess bemödanden att införa en strikt presbyteriansk ordning efter skotskt mönster. Överhuvud måste det sägas, att förf. i sin iver att framhålla New England-puritanernas och väckelsemännens stora betydelse för den amerikanska presbyterianismens utbildning har alltför mycket underskattat det konservativa, skotsk-irländska elementets betydelse. När en kompromiss kommer till, kan man icke eliminera den ena partens inflytande.

3. Förf. har icke klart fattat i sikte den kyrkorättsliga sidan av sitt problem. Om rec. har förstått förf. rätt, är det framför allt två huvuddrag, som konstituera den amerikanska presbyterianismens egenart. Det ena är väckelsedraget och den starka tonvikten på det kristna livet, arvet från »the great Awakening», det andra är självständighetsdraget, den mer frihetsbetonade kyrkoorganisationen, där de lägre kyrkoorganen, särskilt presbyterierna, behålla större självständighet än i Skottland, där den högsta auktoriteten och myndigheten ligger hos General Assembly. Framhävandet av dessa två drag som utmärkande för den amerikanska presbyterianismen är säkerligen alldeles riktigt. Ät det förstnämnda av dessa motiv har förf. ägnat ett systematiskt kapitel: The New Light. Av det andra motivet, den presbyterianska organisationen och dess säregna utformning, ges emellertid ingen systematisk framställning, och förf. har icke heller under skildringens gång hållit detta problem klart. Förf. har i bokens början (s. 16 ff.) satt presbyterianer och kongregationalister emot varandra och i korthet angivit det utmärkande för vardera men tenderar sedan att tappa bort denna synpunkt, som för arbetets problem är en huvudsynpunkt: i vad mån äger ett kongregationalistiskt inflytande rum i den amerikanska presbyterianismens utveckling? Arbetet präglas därför av en ganska stor osäkerhet i denna fråga, varom en antydning redan givits i det föregående. Detta skall här något utförligare preciseras.

Förf. betonar starkt och med rätta de från New England komna puritanernas stora inflytande i den amerikanska presbyterianismens utveckling. Med rätta understryker han också vikten av de livliga förbindelserna mellan New Side och väckelseledarna uppe i New England. Men i stort sett drar han icke de rätta slutsatserna av dessa fakta. Huvudslutsatsen kan nämligen knappast bli någon

annan än den, att där råder ett starkt kongregationalistiskt inflytande i den amerikanska presbyterianismen under kolonialtiden. Förf. kan visserligen inte undgå att upprepade gånger i förbigående vidröra ett kongregationalistiskt inflytande inom den presbyterianska kyrkan. Han talar (s. 30) om »the more Congregationally minded ministers and people» inom presbyterianskyrkan, och han framhåller, att vissa »essentially independent attitudes had always had some vogue in the Church» (s. 294). Förf. citerar också ett brev från guvernör Martin till lord Dartmouth vid tiden för befrielsekriget, vari Martin skriver om presbyterianerna: »the people of this denomination in general throughout the continent are not of the principles of the Church of Scotland, but like the people of New England, more of the leaven of the Independents» (s. 251). Förf. utnyttjar dock icke den aspekt Martin lägger på presbyterianerna i allmänhet.

Den presbyterianska kyrkans historia under kolonialtiden präglas, kan man säga, i kyrkorättsligt avseende i stort sett av en dragkamp mellan de skotsk-irländska stränga presbyterianerna och de kongregationalistiska eller halvkongregationalistiska New Englandpuritanerna. Under denna dragkamp framlever kyrkan ända från början i ett kompromisstillstånd, en kongregationaliserad presbyterianism, som sådan en motsvarighet till den presbyterianiserade kongregationalismen i Connecticut. Guvernör Martin har väl i stort sett rätt, när han säger, att presbyterianerna i Amerika icke likna dem i Skottland utan ha mera av independenternas surdeg. Att förf. icke insett detta och hållit det klart för sig under framställningens gång skulle kunna visas med många exempel. Det må här räcka med att till det ovan anförda foga ännu ett.

Jonathan Dickinson är enligt samstämmiga omdömen inom forskningen presbyterianernas främste tänkare och intellektuelle ledare. Har var ledare för New England-gruppen och betecknas av Briggs som »the ablest man in the American Presbyterian Church in the colonial period».⁴ Förf. delar denna uppfattning. Men då uppställer sig frågan: är denne presbyterianernas intellektuelle ledare överhuvud presbyterian eller är han i själva verket, som professor Wertenbaker kanske med en viss överdrift rent ut säger i ett för ett par år sedan utkommet arbete, i själ och hjärta mer kongregationalist än presbyterian?⁵ Denna fråga har förf. icke ens uppställt, långt mindre besvarat. Man saknar både en presentation av Dickinson och en analys av hans kyrkorättsliga åskådning. Vid en närmare undersökning visar det sig, att Dickinson var född i det kongregationalistiska Massachusetts, blev graduerad vid Yale och ordinerad av några kongregationalistpräster från Connecticut.⁶ Redan dessa fakta peka ju i kongregationalistisk riktning. Om förf. klart fattat detta problem i sikte, torde han ha haft bättre möjligheter att förstå, att Dickinson, då han blir medlem av presbyteriansynoden, i denna starkt motarbetar införandet av strikta presbyterianska normer efter skotskt mönster. Rec. hoppas få tillfälle att återkomma till dessa problem i annat sammanhang.

CARL-EDVARD NORMANN.

⁴ Briggs, a. a. s. 216.

⁵ Thomas Jefferson Wertenbaker, Princeton 1746—1896 (1946) s. 6. Se även Dens., *The Founding of American Civilization. The Middle Colonies* (1938) s. 171 ff.

⁶ Briggs, a. a. s. 160, R. Webster, *A History of the Presbyterian Church in America from its Origin until the Year 1760* (1857) s. 358 f.

HUMANISM OCH KRISTENDOM

KONRAD ZELLER: *Bildungslehre. Umriss eines christlichen Humanismus.* 372 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1948. Pris schw. fr. 16:—.

Namnet Zeller har god klang, framför allt genom författaren till det klassiska verket »Philosophie der Griechen» Eduard Zeller och den schweiziske målaren Konrad Zeller. Men också inom pedagogiken är namnet tidigare representerat av de båda Pestalozzi-lärjungarna Christian Heinrich och Karl August Zeller. Nu senast har seminariedirektorn Konrad Zeller i Zürich genom sin stort upplagda »Bildungslehre» sökt dra upp konturerna till en kristen pedagogisk humanism i Pestalozzis anda men på samma gång i intim kontakt med de nyaste strömningarna inom protestantisk teologi. Denna kontakt bestyrkes av hans tillsammans med Emil Brunner utgivna skrift »Kirche und Schule». Men hans »Bildungslehre» är tydligen en frukt inte bara av omfattande studier i psykologi, pedagogik och teologi utan också av egna erfarenheter från en 25-årig, omvittnat framgångsrik läraregärning.

Liksom Pestalozzi i »Abendstunde eines Abensiedlers» tar förf. sin utgångspunkt i frågan om människans väsen. »Braucht auch ein Bauer seinen Ochsen und lernt ihn nicht kennen, forschet ein Hirt nicht nach der Natur seiner Schafe?» Hur skulle då en »herde» för människor d. v. s. någon, som har till uppgift att bilda människor, kunna gå förbi frågan om vad som är det utmärkande för en människa? »Bildnen heisst ja, nach einer Bilde gestalten. Wer den Menschen bilden will, der sollte zuvor dessen wahres Bild kennen, damit es ihm in seiner Arbeit Vor-bild sei» (s. 5). Bildningslärans första uppgift blir därför att teckna »Das Menschenbild». Efter denna rent psykologiska uppgift följer sen den pedagogiska att ange vägar och medel för »Die Bildung des Menschen», så att människan verkligen blir, vad hon enligt sitt väsen har möjlighet att bli.

Det låter sig inte göra att inom ramen av denna tidskrifts program utförligare referera innehållet i dessa två delar av Zellers arbete. Det får räcka med de grundtankar, utan vilka den teologiska slutdelen skulle hänga i luften, och så därutöver bara några korta antydningar av aktuellt intresse.

Med det mänskliga språket som slagruta anser sig förf. i människans väsen kunna urskilja tre sidor: den kroppsliga, den själiska och den andliga. De omedelbara uttryck för känslor och upplevelser, som äro utmärkande inte mindre för människor än för djur och som av språkmännen kallas »naturljud», visa det intima sambandet mellan det själiska och det kroppsliga. Det själiska är det kroppsligas innersida. Och till det själiska räknar förf. då inte bara de förnimmelser och känslor, som alldeles påtagligt hänföra sig till kroppens tillstånd, utan alla omedelbara, oreflekterade och instinktiva själsyttringar överhuvudtaget. Till det andliga däremot räknar förf. allt det avsiktliga, reflekterade och viljebestämda i det mänskliga själslivet. Och i språket, som objektivt de mänskliga erfarenheterna och upplevelserna genom att skapa en av människan oberoende verklighet utanför henne (ett objekt, ett Gegen-stand) har anden skapat sig sitt förnämsta uttryck och verksamhetsmedel.

Den andliga sidan av människans väsen förutsätter visserligen det kroppsligt-själiska underlaget men står på samma gång i ett mycket påtagligt motsatsförhållande till detta underlag, så att Ludwig Klages t. o. m. kunnat karakterisera anden som en motståndare till själen, en »själens vedersakare» (s. 28). Anden representerar budet, det reglementerade tvånget, som ständigt hotar att kväva själen, liksom själen å sin sida ständigt gör uppror mot anden för att beröva den dess herravälde.

Utmärkande för människan är alltså »polariteten» i hennes väsen d. v. s. spänningen mellan själ och ande i en oupplöslig enhet av båda. Men därmed är inte allt sagt, som behöver sägas om människan. Språket som ett »meddelande» mellan skilda människor visar, att människan har en både individuell och »kollektiv» existens. Vi äro inte som meteoror fallna från himmelen. Både kroppsligt och själsligt äro vi insatta i ett stort, levande sammanhang mellan gångna och kommande släkten. Och genom språket bli vi fullt medvetna om detta sammanhang (s. 34).

Humanismens pedagogiska program har den psykologiska bilden av människan som »före-bild» och rättesnöre. Ty humanism är människobildning och människoblivande. Och i detta program ingå två uppgifter: 1) att alla sidor av den enskilda människans väsen bli proportionellt utbildade och 2) att den enskilda människan bringas i ett rätt förhållande till den mänskliga gemenskapen. Alltså: proportionalitet och sedlighet (s. 85).

Psykologisk kunskap är oundgänglig för uppfostraren: Men förf. varnar för den överskattning därav, som man inte så sällan finner både hos fackmännen och hos de psykologiska diletteranterna. Den psykologiska sakkunskapen, den verkliga lika väl som den inbillade, har lätt för att sätta sin som man tror ofelbara »vetenskapliga» bild av barnet i stället för det levande barnet själv i dess föränderlighet. Och för det vetenskapliga psykologiska »intresset» får man aldrig glömma den gamla romerska satsen: »summa *reverentia* puero debetur». Den som inte står *vördnadsfull* inför barnet, utan blott psykologiskt eller kallt sakligt intresserad, har förfelat sitt kall som uppfostrare (s. 95).

I likhet med Pestalozzi hävdar förf., att familjen är den sunda, hälsobringande uppfostringsgemenskapens prototyp, som den nutida skolan på ett ödesdigert sätt har avfallit ifrån (s. 116 f.). För en humanistisk fostran måste därför hemmets bevarande och befrämjande framstå som det viktigaste av allt. Ge hustrun *lön* [utan sambeskattnings!], så länge barnen äro små, skapa enfamiljshus med en liten trädgård i st. f. hyreskaserner med bakgårdar, men undvik i görligaste mån stödåtgärder, som skilja barnen från hemmet! »Wir fürchten eine Zeit des obligatorischen Kindergartens oder gar der obligatorischen Kinderkrippe, wenn wir nicht hier schon Wache stehen» (s. 175).

Skolan bör försöka efterlikna hemmet, vad »grundstämningen» beträffar. Men skolan får inte på några villkor tillåtas att ersätta hemmet och familjen: »Die Schule darf nicht aus einer familienfremden Institution neben der Familie zu einer Anstalt werden, welche die Familie fast ganz verschluckt» (s. 176).

I fråga om skolans organisation önskar förf. en uppluckring av det nuvarande årsklass-systemet. »Dieses Vorrücken eines ganzen Zuges von Bildungsrekruten

in geschlossener, wohl ausgerichteter Form ist nicht halb so wertvoll, wie man meistens annimmt» (s. 176). Förf:s förslag går ut på inrättandet av halvårsklasser med sträng klassundervisning i vissa grundläggande läroämnen och övningsämnen och parallellt därmed kursundervisning i alla skolans ämnen men under friare former än i den egentliga klassundervisningen och med genom-brytande av denna. Det är alltså inte fråga vare sig om ett val mellan den »gamla skolan» och »reformskolan» eller om ett mixtum compositum av dem båda utan om »das spannungsvolle Nebeneinander der Extreme». Önskemålet är, »dass in derselben Schule grosse Strenge walte und weiter Spielraum zu gewähren sei» (s. 179). Eller m. a. o. just det, som förf:s humanism fordrar: »polaritet»!

Den humanism, som vill en allsidig utbildning av *hela* människan, försummar inte kroppens vård och fostran, inte bara för kroppens egen skull utan också därför att man från den kroppsliga sidan både indirekt och direkt har möjlighet att påverka det själiska och andliga hos människan. Förf. har förträffliga ting att säga bl. a. om våra måltider, om sexuallivet och om de yttre formerna i umgänget människor emellan. Det yttre får aldrig betraktas som något oviktigt. Goethe har rätt: »Nichts ist drinnen, nichts ist draussen, denn was innen ist, ist aussen» och: »Natur hat weder Kern noch Schale, alles ist sie mit einem Male». Den katolska kyrkan med sina korstecken, knäfall och andra ceremonier har förstått detta. Nazismen likaså. Den vördsamma hälsningen skapar vördnad och aktning. Och vem kan göra nazisthälsningen utan att smittas av dess övermod? (s. 113 f.).

»Kampf gegen die Verkopfung der Schule» är förf:s lösensord för skolans inre arbete (s. 124). Det spontana, impulsiva, fria sjungandet och tecknandet borde ha ett mycket större utrymme i våra skolor, än vad nu är fallet. Och den direkta undervisningen i dessa ämnen borde så mycket som möjligt gå i samma anda (s. 127 ff.). Detsamma gäller om gymnastiken och idrotten (s. 98 ff.). Givetvis får skolan inte försumma att meddela det mått av »allmänvetande», som alla böra ha. Men detta stoff borde omsorgsfullt sovras och begränsas. Och viktigare än allmänvetandet är den formella allmänbildningen d. v. s. förmågan att höra och läsa, tala och skriva *så*, att man verkligen *förstår* vad man hör och läser och kan göra sig förstådd genom vad man själv talar och skriver (s. 180, 186 f.) samt förmågan att verkligen *arbeta* och skaffa sig kunskaper på egen hand (s. 152 ff.).

De förnämsta bildningsmedlen i skolan äro ordet och lärarepersonligheten. Läraren bör ta sig i akt för inställsam kontakthunger och diktatoriskt maktbegär men eftersträva verklig kontakt- och ledareförmåga. »Ohne ein wenig pädagogischen Eros geht es nicht; ein klein wenig verliebt in seine Zöglinge muss man schon sein. — Aber neben dem pädagogischen Eros muss notwendig die geistige Liebe stehen, das *Ernst-nehmen* des Kindes. — Summa puero reverentia debetur» (s. 193 f.). Till ett sådant Ernst-nehmen hör först och sist *förtroende*. »Echtes Vertrauen hat eine zwingende, zeugende Kraft, die im andern das Gute zum Durchbruch bringen kann, das man ihm zutraut, obwohl man es noch nicht sieht» (s. 196).

Med verklig spänning nalkas den teologiske läsaren efter detta rent humanistiska bildningsprogram arbetets tredje och sista del med överskriften »*Christlicher Humanismus*». I all synnerhet om den teologiske läsaren i likhet med anmälaren ingenting högre önskar för vår kultur än en syntes av humanism och kristendom. Är en sådan syntes tänkbar? Det är frågan.

Förf. döljer ingalunda svårigheterna. För humanisten är människan alltid utgångspunkt. Men i bibeln utgår allt från Gud. Sin undergång kan människan själv åstadkomma, men hennes frälsning är helt och hållet Guds verk. Människan är förlorad i synden, »im ganzen Umfang seines Wesens verdorben» (s. 207), och kan frälsas endast av Gud. Detta är med begreppsbildningens farliga medel fastslaget i den under skilda tider på olika sätt formulerade predestinationsläran (»die grandiose, so überaus tröstliche Lehre der Prädestination», s. 199). Och på liknande sätt förhåller det sig med kunskapen. För humanisten finns ingen annan kunskap, än den som människan skaffar sig själv på erfarenhetens och eftertankens väg. Beträffande världen gäller detta också för den kristne. Men den högsta sanningen om tillvaron, sanningen om Gud, är för den kristne ingenting, som man *finner*, utan något som man får sig *meddelat* och som man blott kan *tro*. Att det finns en annan värld »wird nur als Aus-sage entgegenommen, nie als Ein-sicht gewonnen» (s. 202).

Denna grundolikhet mellan humanism och kristendom ser ut som en oförenlig motsats. Men är den verkligen det? Utesluter humanism och kristendom varandra principiellt och obevekligt? Förf. svarar både ja och nej.

»Humanismus und Christentum sind unvereinbar, wenn der Humanismus sich als Weltanschauung, als Religion versteht» (s. 204) d. v. s. om den vill träda i religionens ställe eller om den vill göra gällande, att människan av sig själv kan fatta Gud och komma i ett rätt förhållande till honom. Men om humanismen inte uppträder med dylika anspråk, är en förening med kristendomen både tänkbar och önskvärd. Det finns nämligen inte bara väsentliga olikheter mellan båda utan också en inre släktskap. Enligt bibeln är människan visserligen »im ganzen Umfang seines Wesens verdorben- nach Leib, Seele und Geist» (s. 207). Men enligt bibeln är hon också skapad till Guds avbild och sålunda från början fullkomlig (»eine ursprüngliche Vollkommenheit» s. 206). Och läran om människans grundfördärv (den s. k. arvsyndsläran) vill endast med all tydlighet slå fast, »dass wir *vor Gott* ganz und nicht nur halb verloren sind» (s. 208). Där emot vill den inte alls ha sagt, att varje människa i själva verket är en skurk eller att det inte finns någon skillnad i moraliskt avseende mellan människorna. Den bestrider alltså inte, »dass der eine ethisch achtzigprozentig und ein anderer nur zwanzigprozentig sei». Den slår bara fast, »dass keiner hundertprozentig sei» (s. 208). Pedagogiskt är denna distinktion av allra största betydelse: »Aus der Offenbarungsaussage von unserer völligen Verdorbenheit folgt, dass wir nie auf Grund unserer eigenen Leistung und Anstrengung erlöst werden. Aber es folgt nicht daraus, dass man den Menschen überhaupt und dem Kinde im besonderen alles Böse zutrauen muss, jede moralische Schlechtigkeit und Windigkeit» (s. 209).

På liknande sätt förhåller det sig med läran om den helige Ande. De religiösa

och moraliska livsyttringar hos människan, vilka i bibeln sättas i förbindelse med den helige Ande, kunna aldrig *bevisas* vara hans verk. Det är något som endast kan *tros*. Den helige Ande är alltså »en metapsykologisk verklighet», lika litet tillgänglig för psykologisk kunskap som bibelns Gud är tillgänglig för filosofens tänkande. Sådillvida tycks också här en klyfta öppna sig mellan humanism och kristendom. Men bryggan upptäcker man, så snart man besinnar, att den helige Andes verksamhet alltid försiggår i mänskliga former, vilka kunna psykologiskt beskrivas och förklaras.

Men framför allt visar sig sambandet mellan humanism och kristendom däri, att de båda uppfatta människan som en odelbar enhet av kropp, själ och ande. Detta drag i kristendomen framträder särskilt klart i dess lära om uppståndelsen. Uppståndelsen är nämligen uttryck för den grandiosa förhoppningen om *hela* människans förlösning och fulländning vid tidernas ände, då världen i sin helhet fulländas och framstår som en ny skapelse med nya himlar och en ny jord (s. 213 ff.).

Att den personliga förbindelsen med Kristus på ett särskilt högtidligt sätt är knuten till en måltid och f. ö. i Nya testamentet jämföres med förbindelsen mellan man och hustru i äktenskapet, bekräftar ytterligare den uppskattning av det kroppsliga, som är så utmärkande för den kristna humanismen. Likaledes de många helbrägdagörelseberättelserna i evangelierna och Apostlagärningarna (s. 218 ff.). Vad sedan angår den »själiska» sidan av bibelns humanism, så visa de många poetiska inslagen i bibeln och de rikligt förekommande underberättelserna där med all önskvärd tydlighet, vilket sinne bibeln har för aning och dikt liksom för det irrationella, oförklarliga och mysteriösa, eller som förf. något oegentligt säger: det »magiska». Och utan detta sinne finns det ingen hel människa i humanismens mening. Det är lika konstitutivt för människan som det för bibeln ter sig naturligt och helt i sin ordning (s. 224 ff.). Men bibeln skulle inte vara humanistisk, om inte tanke och vilja (»die geistige Seite») vid sidan om det »själiska» framträdde där så starkt som de göra, t. ex. i historiskrivning, levnadsvishet och profetia samt sist men inte minst i bibelns höga uppskattning av arbetet (s. 230 f.).

Det sammanhållande bandet i all humanism är ordet, det levande ordet, och kärleken. I ordet och kärleken möter oss nämligen såsom i ingen annan livsyttring *hela* människan. Så är också fallet med den bibliska humanismen: dess enande band är *Guds ord* och *Guds kärlek*. Och Guds ord är då inte i första hand det skrivna ordet, »den heliga Skrift», utan det levande, talade ordet, framför allt Jesu person. »Er ist in seiner ganzen Existenz selber *das Wort Gottes*.» Och det centrala i detta Guds ord är kärleken, Guds kärlek utgjuten i människornas hjärtan, »die Agape des Neuen Testaments» (s. 232 ff.).

Humanismens bild av en verklig människa, en *hel* människa, kan till en viss grad förverkligas av människan själv. Men bilden blir här i livet ändå aldrig annat än ett fragment, som till sist förintas av döden. Här har den profana humanismen sin gräns. Men den kristne tror, att den Allsmäktige själv skall föra sitt verk till fullbordan. Det sker genom den skapelseakt, som börjar med den helige Andes verksamhet och som avslutas med kroppens uppståndelse. Att bli

kristen betyder alltså att bli människa i fullaste mening. Det betyder inte ett undertryckande av det mänskliga utan dess fulländning genom Gudssonen, som med förkärlek kallade sig själv *Människan* (s. 236 f.).

Hur fostras kristna människor? Det är frågan, som allt rör sig om i bokens sista kapitel med överskriften »Die Bildung des Christen». En kristen fostrare måste först och främst göra klart för sig, »dass Menschen nie imstande sind, jemanden zum Christen zu machen» (s. 239). Här gäller Jesu ord: »För människor är det omöjligt, men inte för Gud; ty för Gud är allting möjligt» (Mk. 10: 27). Att bli en kristen är i bibeln det subjektiva centralundret, en parallell till det objektiva centralundret, Kristi uppståndelse. I det ena fallet som i det andra visar Gud sig som den suveräne skaparen.

Härav följer nu ingalunda, att det inte skulle betyda något alls, vad vi göra som kristna fostrare. Vi få aldrig inbilla oss, att vi kunna göra unga människor till kristna. Det kan endast Gud. Men han har befallt oss att göra, vad vi kunna, och då kan det inte vara betydelselöst. Därför utföra vi vår fostraregärning, helt enkelt därför att det är vår mänskliga plikt mot det uppväxande släktet, och vi göra det i trons tillförsikt, »dass Gott selbst das Wunder vollziehen kann, wann und wie er will (s. 243).

Till vår plikt som kristna fostrare hör, att vi göra klart för oss de naturliga förutsättningarna för barnets religiösa utveckling och särskilt den betydelse som pubertetstiden har i detta avseende. Den unga människan *måste* vid denna tid frigöra sig från det tidigare mer eller mindre omedvetna beroendet av sina föräldrar och lärare, i religiöst avseende lika väl som i det yttre. Och det är då oerhört viktigt, att fostraren inte övar något tvång. Vad han f. ö. har att göra, kan sammanfattas i de två huvuduppgifterna: förkunna evangeliet och »leva i Kristus». Ett system av föreskrifter kan inte ges. Det skulle strida mot kristendomens väsen, som är ett liv inte under lagar och bud utan i Ande och frihet. Det enda förf. för sin del vill ge till belysande av de båda huvuduppgifterna är några tankar under samma ledande synpunkter som dem, han begagnade sig av, då han tecknade bilden av en kristen humanism.

På den själisk-kroppsliga sidan nämner han först dopet. Domet är den synliga framställningen av en människas inlemmande i den kristna gemenskapen. Det är därmed också begynnelsen till en kristen fostran och ett levande uttryck för det, som förf. kallar kristen humanism. Kristet är det, därför att det ger ett så klart uttryck för det nya liv, som Kristus skänker: ett liv som vi inte tar oss själva utan som vi får och som är en uppståndelse från döden. Humant är det, därför att sinnligt och andligt, den åskådliga handlingen och det talade ordet, här äro förenade till en enhet och därför att den enskilde här föres samman med församlingen.

Andra yttre former av betydelse för en ung människas kristna fostran i hem och skola äro morgon- och aftenbönerna, bordsbönen och husandakten, skolbönen, skolandakten och skolfesterna. »Wie weit diese Formen in der sogenannten neutralen Schule möglich sind, kann hier nicht verhandelt werden. Nur das soll gesagt werden: zu einer christlichen Schule gehören christliche Formen» (s. 254). Och för dessa liksom för hemmets andaktsformer har förf.

flera goda pedagogiska råd att ge. Gudstjänstfirandet i församlingen och andra former av kyrkans fostrande verksamhet ser han däremot bort ifrån i detta sammanhang, med undantag endast av nattvarden, vilken han tillmäter motsvarande pedagogiska betydelse som dopet. »Wer nicht um das Mysterium der Christwerdung weiss, den wird auch das Abendmahl nicht berühren. Für dem christlichen Humanisten aber ist es immer neu Erfüllung seines *ganzen* Wesens. Glaubend und schmeckend, als einzelner in der Gemeinschaft, als Mensch vor dem göttlichen Wunder, sitzt er hier zu Tische» (s. 259).

På tal om den direkta undervisningen, den intellektuella eller som förf. säger andliga («geistige») sidan av den kristna uppfostran, framhåller förf. att kristendomen som uppenbarelsereligion vilar på meddelande och att undervisning i form av verkligt kunskapsmeddelande därför nu som förr är ett kristligt bildningsmedel av första rang. Men han varnar för gamla tiders mekaniska katekesplugg och för ett överskattande av kunskapen, så att man sätter likhets-tecken mellan den och verklig kristendom. »So wie das psychologische Verstehen eine Barrikade sein kann, die uns davon abhält, dem andern Menschen tatsächlich zu begegnen, weil wir — statt den wirklichen Menschen zu suchen — uns selbst gefällig begnügen mit dem Bilde, das wir uns von ihm gemacht haben, gerade so ist alles religiöse Wissen immer wieder eine Gefahr für das lebendige Erkennen» (s. 261). Om metodiken gäller detsamma: »Wann und wo die Religionsmethodik tatsächlich das Wunder des 'Hephata' (Mc. 7, 34) glaubt umgehen zu können, da wird sie allerdings zum theologischen Unfug. Aber mindestens so grob ist der andere Fehler, wenn man meint, der Verkündiger habe keine Pflicht, so verständlich als möglich zu sein, weil ja das wirkliche Verständnis immer ein Wunder bleibt. So zu denken, ist töricht — denn warum lesen solche Leute nicht einfach die Bibel im Urtext vor, ohne Erklärung und auch nur Übersetzung; das wäre doch die unverfälschteste Verkündigung. Es ist aber mehr als töricht; es ist unchristlich. Es ist nichts anderes als eine Neuauflage jener ungläubigen Aufforderung, sich nicht um richtiges sittliches Handeln zu mühen damit Gott recht viel zu vergeben habe. — Verkündigung ist der Versuch, die göttliche Wahrheit so genau, so eindrücklich und so verständlich als möglich an die andern heranzutragen, im vollen Bewusstsein, dass Gott allein die Ohren zur Wirklichen Erkenntnis aufschliessen kann» (s. 263).

På liknande sätt som med kunskapsmeddelandet förhåller det sig också med viljeuppfostran. Predestinationsläran d. v. s. läran om nåden eller m. a. o. om rättfärdiggörelsen av tro synes visserligen omöjlig att förena med hävdandet av människans frihet och ansvar. Och det må förhålla sig hur som helst med vårt tänkandes förmåga att upphäva denna motsägelse, »der gläubige Christ lebt in der Spannung dieses Widerspruches» (s. 265). Den kristne tillåter ingenting att inkräkta på Guds suveränitet: Gud inte bara hjälper, han gör *allt*. Men den kristne tillåter inte heller någon att beröva människan det, som ger henne höghet och värde: hennes frihet och ansvar. Och därför hävdar förf. energiskt: »Es ist christlich, dem Willen grösste Möglichkeiten zuzutrauen und ihn in der Erziehung mit Bewusstsein bis an die Grenze des Möglichen zu beanspruchen» (s. 265). Vidare: »Wer die ganze Würde und ungeahnte

Kraft des menschlichen Willens kennen gelernt hat und dann doch zuletzt an die Grenzen seiner Kraft gekommen ist, erst der weiss wirklich um die Herrlichkeit der göttlichen Gnade» (s. 266). Och slutligen: »Die volle Erkenntnis der göttlichen, unbegrenzten Souveränität und Allmacht steht in engstem Zusammenhang mit dem Erlebnis der menschlichen Freiheit und mit der Einsicht in die Würde des Willens» (s. 267).

Annu en gång vänder förf. så tillbaka till de två brännpunkterna i den ellips, som hans tankar gång på gång genomlupit och där brännpunkterna äro: Ordet och Kärleken. Den som inte kan lugnt och stilla lyssna till andra människors ord kan inte heller höra och förstå Guds ord till honom. Och den som inte kan tala till människor så, att han verkligen når fram till dem och får kontakt med dem, kan inte heller tala till Gud så, att han når fram till Gud och får kontakt med honom. Därför är redan ordet oss människor emellan av betydelse för vårt förhållande till Gud.

De ord, vi rikta till Gud kalla vi bön. Och för kristen fostran är det en central uppgift att lära människor bedja, liksom det är av den allra största betydelse för en uppfostrare, att han vänjer sig vid att själv bedja för dem han vill fostra. Förbön är inte detsamma som tankeöverföring. Men ingenting hindrar, att förbönen kan skapa tankeöverföring. Och om redan goda tankar är en makt, så gäller detsamma i ännu högre grad förbönen (s. 268 ff.).

För den som vill nå kontakt med Gud gäller det emellertid inte bara att tala till Gud utan lika mycket, ja ännu mer, att lyssna till honom, så att människan verkligen hör Guds ord till henne, det ord som framför allt är Kristus själv, »nicht nur in seinen Reden, sondern in seiner ganzen Erscheinung» (s. 274). Att läsa bibeln så, att den verkligen blir ett Guds ord till den, som läser, är en konst, som behöver läras.

Men ju mer man lär sig den konsten, desto klarare inser man, att det största av allt i himmel och på jord är Kärleken. »Im Glauben fassen wir jene andere Welt, die mit der Auferstehung Jesu begonnen hat. In der Hoffnung ergreifen wir die Vollendung des Menschen, in der Gott selbst uns zu vollen Menschen macht, unser ursprüngliches Wesen verwirklicht. In der Liebe aber wird das Geglaubte und Gehoffte eine Wirklichkeit dieses unseres irdischen Lebens. Deshalb ist die Liebe das Letzte und Grösste auch im Leben des christlichen Humanisten» (s. 275). Läs uppmärksam Paulus' stora lovsång till kärleken i 1 Kor. 13! »Wo *das* Wirklichkeit ist, sollte da nicht Bildung zur wahren Menschlichkeit geschehen?» Med dessa ord (s. 276) avslutar förf. sin »Bildungslehre. Umriss eines christlichen Humanismus».

I saknad av den för vetenskapliga avhandlingar utmärkande kritiska apparaten med noter och litteraturhänvisningar är arbetet i stället försett med utförliga »Beilagen und Bemerkungen als Belege und Ergänzungen» (s. 277—363). I »Beilagen» ger förf. längre eller kortare utdrag ur litteratur, som han påverkats av.

Det finns i Zellers arbete åtskilligt, som verkat mer eller mindre starkt repellerande på anmälaren: det mänskliga språket som utgångspunkt för en psykologisk analys av människans väsen och i samband därmed funderingarna om den ursprungliga betydelsen av vissa vokaler och konsonanter (i bilagorna »Lob der Vokale» s. 279 f. och »Der oblique casus und die Bedeutung des M-Lautes» s. 280 f.); vidare den strängt genomförda schematismen och den något främmande terminologien med t. ex. »geistig» som beteckning endast för intellektet och den av intellektet bestämda viljan men inte alls för det högre själslivet i känslans fantasiens, aningens och intuitionens form; den pedagogiska anvisningen att låta barnen skrapa med fötterna, då de inte kan följa med vid en diktamen (s. 359); den »postulatoriska» kunskapsteorien med dess fullständigt missvisande alternativ (*antingen* en objektiv värld utanför oss och ungefär sådan som den ter sig för oss, *eller* också en helt och hållet godtycklig drömvärld, ss. 39 och 200) och med dess dekreterande av att en kristen med nödvändighet måste vara realist i kunskapsteoretiskt avseende, eftersom den bibliska skapelsetanken (utan att den själv deklarerat sitt ställningstagande i denna filosofiska fråga!) av förf. påstås vara det (s. 200); och sist men inte minst arvsyndslärans utformning till påståendet, att vår ofullkomlighet, inte bara vår moraliska utan också vår intellektuella och fysiska, är »nicht nur menschliches Leid sondern Be-Leidigung Gottes» (s. 201).

Sistnämnda teologiska tes utgår tydligen från en alltför bokstavsbunden tolkning av den bibliska föreställningen om en ursprunglig fullkomlighet i hela naturen en gång i tidernas morgon, innan människan ännu brutit med Gud. Förf. säger: »Der Mensch ist von Gott als sein 'Ebenbild' geschaffen worden. Am Anfang steht also eine ursprüngliche Vollkommenheit» (s. 206). Men varför måste människans ursprungliga fullkomlighet nödvändigt betyda en fullkomlighet i förgången tid? Varför kan den inte betyda hennes fullkomlighet i Guds eviga skaparetanke, i Guds syftemål med henne från begynnelsen, i hennes eviga bestämmelse? Måste man verkligen uppfatta de bibliska berättelserna om skapelsen och Edens lustgård som filosofiska avhandlingar med strikta logiska definitioner, bara med den skillnaden att de bibliska begreppen inte äro mänskligt ofullkomliga utan gudomligt ofelbara?

Om man med bibeln utgår ifrån, att Gud velat skapa något fullkomligt, och om man med synd menar allt, som inte motsvarar sin gudomliga bestämmelse, inte är vad det *borde* vara, så är det självklart, att all ofullkomlighet i vår värld måste betecknas som »synd». Men då en sådan terminologi uppenbart strider mot vad som enligt bibliskt och allmänt språkbruk menas med synd, nämligen självförvållad ofullkomlighet, självförvållad oemotsvarighet mot Guds vilja, så är det tydligt att den bara kan leda till begreppsförvirring och beklagliga missförstånd och att den därför bör undvikas. Och att man som kristen inte *måste* uppfatta all ofullkomlighet som självförvållad, vare sig av individen eller av släktet i sin helhet, synes mig klart framgå av Jesu ord om den blindfödde, att det varken var han själv eller hans föräldrar som genom sin synd vållat hans blindhet men att det var Guds vilja, att man skulle bevisa den

arme all möjlig godhet och om möjligt befria honom från hans oförskyllda lidande (Jh. 9).

Varför Gud skapat en värld, där kamp mot ofullkomligheten och strävan mot fullkomligheten framstår som Guds vilja, vet vi inte. Vi vet bara, att han velat det och att hans vilja är god. Hans allmakt betyder ju inte heller enligt kristen tro makt att skapa vad som helst utan makt att skapa det som han i sin godhet *vill* skapa. Det enda orsakssammanhang, vi kan skönja mellan vårt släktes synd och ofullkomligheten f. ö. i världen, är att denna värld enligt Guds vilja utan tvivel måste vara sådan, att den motsvarar människolivets av Gud givna villkor med dess möjligheter till fall och förvillelse men också till upprättelse och fullkomning.

Liksom förf. terminologiskt inte skiljer tillräckligt skarpt mellan ofullkomlighet och synd, så måste också sådana uttryck som »Verlorenheit in der Sünde» och »im ganzen Umfang seines Wesens verdorben» lätt missförstås, som om de gällde inte bara i religiöst avseende utan också i moraliskt. Ty hur skulle människan kunna vara i stånd till *något* gott, om gudsbilden, hennes »ursprungliga fullkomlighet», *helt och hållet* gått förlorad, såsom förf. gör gällande (s. 206). Eller omfattade människans »ursprungliga fullkomlighet» inte också moralen? Den var ju enligt förf. t. o. m. en intellektuell och fysisk fullkomlighet, eftersom vår nuvarande intellektuella och fysiska ofullkomlighet måste uppfattas såsom »nicht nur menschliches Leid sondern Be-Leidigung Gottes» (s. 201).

Av förf:s framställning är det inte heller fullt klart, hur han tänker sig förhållandet mellan människans frihet å ena sidan och »die grandiose, so überaus tröstliche Lehre der Prädestination» å den andra. Människan har möjlighet att förkasta frälsningen (»seinen Untergang führt er selbst herbei»), säger förf. (s. 199). Men vad kan »predestinationen» då betyda annat än Guds eviga frälsningsrådslut: »Gud *vill*, att alla människor skola bliva frälsta» (1 Tim. 2: 4)? Förf. borde därför ha sagt klarare ifrån, om han uppfattar frälsningen av Guds nåd allena som den egentliga innebörden i predestinationsläran, eller tvärtom predestinationen som den egentliga innebörden i läran om frälsningen av Guds nåd allena. Skillnaden är inte oväsentlig, eftersom frälsning av Guds nåd allena kan tänkas *utan* predestination i detta ords egentliga betydelse av förutbestämd *nödvändighet*.

Förf. hör ingalunda till dem, som utan betänkande offra människans frihet och ansvar på predestinationslärans altare (s. 265). Men om man med predestination inte menar något annat än Guds eviga frälsningsvilja, torde det inte vara nödvändigt att med förf. stanna vid en för vår tanke olöslig motsägelse mellan frihet och nåd. Liksom vid den motsvarande Kantska antinomien (frihet-kausalitet) kan också här motsägelsen visas vara blott skenbar. Ty om Guds mening med en människa är hennes väsens djupaste grund, så kan hon aldrig bli verkligt fri, förrän hennes vilja kapitulerar för Guds vilja och så blir ett med den.

Alldeles onödigt synes också den skarpa motsättning vara, som förf. fixerar mellan å ena sidan den kunskap, som en människa själv *vinner* åt sig genom erfarenhet och eftertanke, och å andra sidan den kunskap, som hon får sig *meddelad* genom Guds ord. Ty också kunskapen om världen är en kunskap,

som människan i första hand får sig *given* genom erfarenhet och upplevelse, och således inte en kunskap, som hon hämtar upp ur sitt eget medvetandes djup *oberoende* av erfarenhet och upplevelse. Och vad är erfarenhet annat än uppenbarelse, eller uppenbarelse annat än erfarenhet? Utmärkande för både erfarenhet och uppenbarelse är ju, att verkligheten här själv träder oss till mötes och påverkar oss. Uppenbarelsen är erfarenhetens objektiva sida, erfarenheten är uppenbarelsens subjektiva sida. Och förrän den gudomliga uppenbarelsen blivit upplevd erfarenhet, är den varken kunskap eller uppenbarelse.

Den kristna sanningen om Gud och människan är, säger förf., »nicht etwas, das man *findet*, sondern was einem *mitgeteilt* wird und was man nur *glauben* kann» (s. 200). Hur ett sådant trosbegrepp (uppenbarelse och tro utan upplevelse) passar samman med vad Nya testamentet menar med tro, må här vara osagt. Men när förf. säger, att den kristna sanningen inte är något, som man *finner*, så må här endast erinras om Jesu egna ord: »Söken, och I skolen finna. Ty var och en, som söker, han finner» (Mt 7: 7 f.).

Man kan också fråga sig, om förf:s skarpa åtskillnad mellan å ena sidan uppenbarelsens klara och otvetydiga »Wort Gottes» och å andra sidan naturens och livets dunkla »Äusserungen Gottes» (s. 22 ff.) är fullt biblisk. Kom inte »Guds ord» till profeterna genom historiens händelser? (För att nu inte tala om »Ordet», som »blev kött»!) Och varför hänvisade Jesus de klenetrogna till blomorna på marken och fåglarna under himmelen? Har inte Jesus här närmast samma uppfattning som den gammaltestamentlige psalmisten om himmelens och jordens under: »det är ej ett tal eller språk, vars ljud icke *höres*» (Psalt. 19: 1—4). Sådana »Äusserungen Gottes» kunna inte missförstås, de äro klara och tydliga *ord*, menar psalmisten. Och det vill synas, som om både Jesus och aposteln Paulus delade denna uppfattning (Rom. 1: 20). En annan sak är sedan, att det finns människor, som »med seende ögon intet förnimma och med hörande öron intet förstå». Men det gäller inte bara naturens och livets »Äusserungen Gottes», det gäller t. o. m. Jesu egna ord (Mk. 4: 11 ff.).

Efter denna redogörelse för vad som vid studiet av Zellers »Bildungslehre» verkat repellerande på anmälaren eller kommit honom att sätta frågetecken i marginalen måste han tillägga, och han gör det med glädje, att han ändå känt sig i övervägande grad *attraherad* av boken. Först och främst av den varmhjärtade och starka kristna lärarepersonlighet, som han där mött och enligt bokens terminologi fått »kontakt» med, men sedan också av den kristet humanistiska totaläskädning och den vördnad för barnet (»summa puero reverentia debetur«!), som uppstår framställningen och stundom kulminerar i mästerliga partier. Att det är ett tankeväckande och stimulerande arbete, som seminariedirektor Konrad Zeller gett ut, är säkert. Speciellt utmärkande för dess kristna humanism är den kristne teologens och den humanistiske filologens gemensamma kärlek till »Ordet».

JOHANNES LJUNGHOFF.

Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch. Herausgegeben von Dr. theol. Hans Werner Bartsch. (Theologische Forschung 1. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre.) 241 sid. Evangelischer Verlag, Hamburg 1948.

Det är anmärkningsvärt, att R. Bultmanns lilla programmatiska uppsats, Neues Testament und Mythologie, väckt ett så stort uppseende både inom och utom Tyskland. Mitt under alla de svårigheter, som stått hindrande i vägen för det teologiska och kyrkliga arbetet under krigstiden, inte minst vad avser utgivandet av tidskrifter, har man dock överallt sökt bereda plats för diskussionen om Bultmanns avmytologiseringsprogram. Ingen av de ledande teologiska tidskrifterna i Tyskland har lämnat den obeaktad. I sammanhanget kan också erinras om den kritiska granskning, som R. Prenter underkastat problemet i denna tidskrift (1946: 2), samt om ett intressant men tyvärr föga beaktat föredrag av Thestrup-Pedersen infört i Dansk Teologisk Tidskrift 1945.

I *Kerygma und Mythos* har H. W. Bartsch gjort en sammanställning av uppmärksammade bidrag till denna diskussion från olika teologiska specialområden. Han skriver i förordet, att boken blott vill referera diskussionen utan att ta ställning till den. Men redan i det urval, som skett, och i dispositionen ligger något av ett ställningstagande. Eftersom Bartsch anser, att problemet såsom sådant måste upptagas till behandling, låter han ingen av de teologer komma till tals, som undvika detsamma. Dessutom låter han den nytestamentliga exegetiska forskningen få det största utrymmet, emedan han menar, att det just är invändningarna från detta håll, som äro de mest vägande. Endast i andra hand kan det ha intresse att lyssna till systematiken och religionshistorien. Det synes dock anmälaren, som om den systematiska teologien just i detta sammanhang framförde den allvarligaste kritiken.

Efter en kort inledning, som utgöres av ett utdrag ur »Deutsches Pfarrerberblatt 1943 nr. 9», vilket först gjorde problemet bekant för det tyska prästerskapet, följer bokens fyra kapitel. Det första omfattar Bultmanns omdebatterade uppsats och dessutom ett föredrag av G. Harbsmeier, hållet i Göttingen 1943. Det är ett uttryck för hur man vid denna tid tog emot Bultmanns djärva program och söker dessutom undanröja vissa missförstånd, som uppstått vid tolkningen av dess intentioner. I nästa kapitel får den nytestamentliga exegetiken, representerad framför allt av J. Schniewind och E. Lohmeyer, framföra sina kritiska kommentarer. I 7 teser samlar Schniewind sina synpunkter, och därefter får Bultmann själv tillfälle att besvara kritiken. Schniewind har väsentliga ting att säga. Han ifrågasätter bl. a. Bultmanns definition av begreppet mytos och hans uppfattning av den moderna människans inställning till mytologien (s. 87—92). Dessutom granskar han kritiskt Bultmanns definition av syndaförlåtelsen såsom människans befrielse från sin »Vergangenheit» och hans bestämning av tron såsom »Offenheit für die Zukunft» och samlar slutligen sin kritik i den allvarliga frågan, »ob die Theonomie des biblischen Denkens und der articulus stantis et cadentis ecclesiae zu ihrem vollen Recht kommen» (s. 93). Den djupare anledningen till dessa kritiska anmärkningar säger Schniewind till sist vara den

insikten, att teologien hos Bultmann blivit antropologi. »Die Fragen sind anthroponom, nicht theonom gestellt» (s. 97). Till detta genmåler Bultmann, att det ligger mycket nära till hands att missförstå den existentiella interpretationen i den riktningen. Den förste som gjort detta misstag var K. Barth. Denna missuppfattning har emellertid sin grund i »eine Verwechslung der existentiellen, das Dasein bewegenden Fragen mit den Fragen der existentiellen Analyse» (s. 140). Den kristna uppenbarelsen är svaret på de existentiella frågorna men icke på de filosofiskt existentiella. Endast under förutsättning, att dessa olika aspekter hållas isär, kan man enligt Bultmann förstå hans teologiska program.

Lohmeyer söker i sitt bidrag lägga fram »Die rechte interpretation des Mythologischen» såsom den anspråksfulla rubriken lyder. Emellertid laborerar han med en diffus skillnad mellan »gläubige Theologie» och »das Wissenschaftliche theologische Denken», som icke bidrager till klarhet i sakfrågan. Enligt hans mening ställes kravet på avmytologisering från båda dessa håll, men uppgiften får olika »Vorzeichen» beroende på i vilket sammanhang den aktualiseras (s. 163—165). Det vetenskapliga teologiska tänkandet övar kritik mot mytologien, vilket innebär, att det söker klargöra dess förblivande sanninghalt och arten och nödvändigheten av dess historiska yttringar. »Die gläubige Theologie» däremot går in under avmytologiseringskravet av helt andra orsaker, »um durch ihn die Reinheit und Gottgemässheit ihrer eigenen Offenbarung und gläubigen Setzung umso reiner zu erfahren». Det har nämligen behagat Gud att uppenbara sig »in dem Mythos». Den protestantiska teologien vet, att den har sin skatt »in irdischen Gefässen». Det är icke vår uppgift att krossa dessa kärl men att söka förstå, »dass diese Gefässen irdisch sind».

I det tredje kapitlet får den systematiska teologien komma till tals. Här intresserar framför allt H. Thielickes artikel. Det vill synas, som om han säger det väsentliga i denna diskussion. Han behandlar nämligen frågan om förhållandet mellan teologi och filosofi i Bultmanns program. Man kan icke komma ifrån, menar Thielicke, att uppenbarelsen till sist upplöses i existentiellfilosofi trots Bultmanns alla försök att undvika detta. För sin egen del avvisar Thielicke icke problemet men menar, att myten icke skall interpreteras utifrån en mer eller mindre tidlöst fattad »Selbstverständnis» utan ifrån »das reale heilsgeschichtliche Geschehen (z. B. Auferstehungsereignis) in das sich der Glaube einbezogen sieht, und das er in mythologischer oder mythologisierender Sprache weitergibt» (s. 199). I det sista kapitlet behandlar P. Olivier Bultmanns uppfattning av det existentiellfilosofiska begreppet Vorverständnis.

Det är värdefullt att på detta sätt få en samlad bild av en aktuell teologisk diskussion och utgivaren är värd erkännande för sitt arbete. Här må blott till sist göras ett par reflektioner i anslutning till Bultmanns avmytologiseringsprogram, som man kanske saknar i den refererade diskussionen. Det är förvånande, att man icke alls fäst avseende vid att Bultmann själv anser det vara *teologiens uppgift* att avmytologisera förkunnelsen (s. 16, 22). Därmed har hans program emellertid lämnat ett intressant bidrag till den nu aktuella debatten om teologiens metodfråga. Avmytologiseringen ställs icke blott som en uppgift för för-

kunnelsen utan har hos Bultmann fått en mera principiell, teologisk innebörd. Vad som här framför allt intresserar, är hans sätt att fixera den teologiska uppgiften. Teologien skall existentiellt interpretera Nya Testamentets mytologi utifrån existentiellfilosofiens kategorier. Redan i fixeringen av det metodologiska programmet ha alltså teologi och filosofi förts samman. Men när filosofien, såsom det sker hos Bultmann, får bli fundamentet för teologien, måste detta medföra ödesdigra konsekvenser för kerygmat. Det bibliska materialet tvingas här att svara på filosofiskt bestämda frågor, vilket i sin tur inverkar på svarets innehåll. Vad man därför mest saknar i diskussionsbidragen, är en ingående granskning av förhållandet mellan teologi och filosofi i Bultmanns försök att fixera teologiens uppgift. Ett annat problem, som på det närmaste hör samman med det förra, är frågan om förhållandet mellan teologi och förkunnelse. Detta ventileras icke alls i bokens olika diskussionsinlägg. Bultmanns sätt att fixera teologiens uppgift innesluter emellertid en i modern teologi ofta återkommande tendens att eliminera skillnaden mellan teologi och predikan. Det teologiska program, som på detta sätt aktualiseras, förtjänar visst uppmärksamhet, men metoden för dess genomförande hos Bultmann inger allvarliga farhågor, eftersom den implicerar ett filosofiskt element, som icke blott stör utan förstör kerygmats innehåll. En närmare analys av det metodologiska tillvägagångssättet tvingar också fram frågan, om inte Bultmanns syn på uppståndelsen och den därmed sammanhängande fakticitetsfrågan gör det meningslöst att fortsätta med predikandet. Ty när befrielsen ur synd och död icke sammanbindes med Jesu död och uppståndelse, kan man fråga sig, varför det skall predikas och vad som skall förkunnas. Att Jesus är unik i sin död och uppståndelse, det är ju detta faktum, som orsakar att det nu predikas. Men då just det unika i Jesu frälsningsgärning förnekas, vore det mest konsekvent att sluta predika. Budskapet om döden och uppståndelsen måste alltid få vara den styrande princip, som fritt bestämmer den teologiska tankegången.

Bultmanns intresse är att slå vakt om kerygmats nu-karaktär. Han avvisar en mytologisk tolkning, därför att den blott hänvisar till något, som skett i en avlägsen tid och nu på ett eller annat sätt skall tillägnas blott. Denna kritik träffar emellertid icke en luthersk interpretation av kerygmat. Luther har hela mytologien i behåll och lyckas ändå bevara kerygmats nu-karaktär. Detta är möjligt för honom, därför att han har en rätt eskatologi. Lag och evangelium stå i en ständig växelverkan, där Kristus var gång Ordet möter kommer på nytt och dör och uppstår. Den i Ordet självt inneslutna rörelsen är ständig nutid. Men då behöver man icke ta till avmytologiseringen för att få fram kerygmats nu-karaktär. Vad Bultmann däremot tycks få fram genom sin teologiska metod är icke det paradoxala budskapet om ett Guds handlande i världen utan i stället en filosofisk existensanalys, till vilken han mot intentionerna i sitt program fogat ett mytologiskt begrepp, »Heilsgeschehen», i vilket Kristusskeendet upplösts, i det att det inskränkts till att bli en impuls för en existentiell avgörelse. Detta synes vara det ödesdigra resultatet av Bultmanns arbete med problemet »Kerygma und Mythos».

HELGE BRATTGÅRD.

PAUL SEVIER MINEAR: *Eyes of Faith. A Study in the Biblical Point of View.* 307 sid. The Westminster Press. Philadelphia, 1946. Pris \$ 3: 50.

Minear är »Morries Professor of New Testament Interpretation» vid Andover Newton Theological School (Mass.). Han är nu jämnt 40 år gammal med en ganska anseelig produktion bakom sig. Av hans övriga böcker märkas »An Introduction to Paul» (1936), »And Great shall be your Reward» (1941) samt »The Choice. A Story of Christian Faith» (1948). Förra hösten vistades professor Minear under en längre Europa-resa i Sverige, varvid han höll ett uppmärksammat föredrag om födelseberättelserna vid Uppsala exegetiska sälls-kaps årsdag (detta föredrag kommer att tryckas i Svensk Exegetisk Årsbok 1950).

Minear är en intressant exeget. Hans stil och metod äro något för sig, men också hans litterära intressen äro ganska ovanliga för en bibelforskare. Med förkärlek citerar han sådana auktorer som Pascal, Kierkegaard, Martin Buber, Franz Werfel och A. J. Toynbee — för att nu nämna några.

Han är inte alltid så lättläst, och att ge ett utförligt sammanhängande referat av den bok, som här skall anmälas, vore en påkostande uppgift. Synpunkterna, efter vilka framställningen disponeras, äro originella, och dessutom finns det en nästan abundant flora av underrubriker, som vittna om lika många iakttagelser och aspekter på ämnet. Här få vi inskränka oss till att i korthet ange bokens karaktär.

Man kan säga, att det är ett konsekvent genomfört försök att låta Bibelns egna, genuina kategorier komma till sin rätt, och det gäller här de kategorier, vilka äro gemensamma för Bibeln, de, som konstituera Bibelns *enhet*. Det är en djupsyftande studie i Bibelns egenart, språkets, stilens och innehållets. Författaren vill analysera fram det bibliska upplevelseschemat utan att låta denna analys störas av alla de moderna invändningar, som teologen så ofta anser sig böra ta hänsyn till. Målet är sålunda först och sist att låta Bibeln tala på sitt eget språk, ett språk, som ifråga om det väsentliga mönstret (det kan inte hjälpas, att »pattern» faktiskt är ett i olika exegetiska sammanhang mycket användbart begrepp) är förunderligt homogent — även om innehållet förändras.

Grundbegreppet är *uppenbarelse*: Gud handlar, stämmer möte med människor, utkorar. Bibeln är historien om en serie av dylika möten, kallelser. Den är en uppenbarelsehistoria. Människans och mänsklighetens *reaktion* mot Guds besökelse skapar Bibelns problematik, d. v. s. ur Bibelns synpunkt: livets, verklighetens drama eller rättare tragedi. Bibeln är ingen beskrivning av Gud, ingen religionsfilosofi, ingen spekulation. Den är *tilltal*, Guds direkta hänvändelse till människan. Formen »det finns en Gud» gör inte samma intryck som formen »Jag är Herren, din Gud». Bibeln är sålunda ett *primärbudskap*. Det sätt, varpå budskapet förmedlas, är också genuint och enhetligt: liknelser, tecken, särskilda slag av handlingar (ord och handling) äro nästan ekvivalenta i Bibeln), mirakler — i grunden ett och samma uppenbarelsespråk, fastän på detta sätt differentierat. Bibelns livsuppfattning (det gäller främst Nya testamentets) är total, universell: skapelsen, den fallna skapelsen, nyskapelsen. Detta profetiska schema, utomordentligt starkt markerat i den senjudiska apokalyptiken, är det-

samma i Nya testamentet, fastän här innehållet har blivit så totalt olika och nytt.

I introduktionen säger författaren, att han vid studiet av Bibeln slagits av följande iakttagelser. 1. the strangeness of the Biblical perspective; 2. the unity of this perspective throughout the Biblical period; 3. the futility to understand any segment of thought detached from its hidden context; 4. the germinal power and universal relevance that emerges whenever that context is uncovered and appropriated; 5. the unsuspected value of the more objectionable patterns of thought in locating distinctive dimensions.

Dessa iakttagelser har författaren gjort till normer för sina utredningar. »Eyes of Faith» innehåller en rikedom av iakttagelser, som dock alla sammanhållas av en uppfattning, som skulle kunna kallas »realistisk bibelsyn». Författaren är en originell forskare, som inte ens gärna säger en gammal sanning på det vanliga sättet. Men han är en suggestiv framställare, och man får många incitament som behållning efter studiet av detta arbete.

GÖSTA LINDESKOG.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Det är, märkligt nog, inte sällsynt att en uppfattning eller ett omdöme, som grundar sig på felaktiga eller otillräckliga källstudier visar en ovanlig förmåga att på kort tid bli allmängods. Tid efter annan återkommer den i grunden felaktiga inställningen och får så småningom något av det traderades nimbus över sig. Ingen kommer på tanken att närmare undersöka, hur det verkligen förhåller sig, utan man godtar okritiskt den gängse uppfattningen eller det gängse omdömet. Men plötsligt dragas källorna fram i ljuset, bli kritiskt granskade och man står inför ett högst överraskande resultat. Ett slående exempel på en sådan företeelse erbjuder en intressant artikel av bibliotekarie Wilhelm Norlind, publicerad i en festskrift för Knut Lundmark (Årsbok för Astronomiska sällskapet Tycho Brahe, 1949).

Norlind undersöker källkritiskt det »bordssamtal», som försiggick hos Martin Luther i Wittenberg den 4 juni 1539, och som blivit så beryktat genom det nedläggande omdöme om Copernicus, som i detta sammanhang tillskrivits Luther. Enligt en hittills anlitad version skulle Luther vid detta tillfälle ha sagt, att Copernicus vore en narr, som försökte att vända upp och ned på den vedertagna astronomiska världsbilden. Tiderna igenom har detta yttrande av Luther sedan citerats som ett bevis på hans oförstående inställning till de kopernikanska tankarna och hans efterblivenhet, då det gällde de naturvetenskapliga sammanhangen. Det kan vara av intresse att här erinra om, hur Hermann Kesten i sin nyligen på svenska utkomna bok, *Kopernikus*, också använder sig av det traderade omdömet för att framvisa Luthers negativa inställning till den store astronomen. Det heter i boken: Luther och Melanchthon kallade Copernicus rätt och slätt för en narr.

Genom Norlinds källkritiska undersökning av det ifrågavarande bordssamtalet har det klart påvisats, att den version av detsamma, som man ända in till vår tid använt sig av, icke är pålitlig, ja visar sig vara falsk. Det förhåller sig nämligen så, att detta bordssamtal föreligger i två olika versioner, av vilka den ena härrör från Aurifaber och den andra från Lauterbach. Båda återfinnas i Weimarupplagan (I, 419 /855/, IV, 412 /4638/). I stort sett överensstämna de, men i ett viktigt avseende skilja de sig från varandra. Lauterbach har inte Aurifabers version om Copernicus som en narr. I stället visar det sig, att Luthers omdöme om Copernicus i detta referat får en positiv innebörd. En kort resumé över samtalet i fråga ådagalägger den betydelsefulla skillnaden och ger dessutom en uppfattning om vilken av de två versionerna, som är den mest autentiska.

Samtalet börjar med en kort redogörelse för de kopernikanska tankarna. Därefter ger Luther sitt erkännande åt var och en, som obunden av andras meningar,

söker sig fram till en egen uppfattning. Så långt överensstämma de två versionerna. Därefter låter Aurifaber Luther helt omotiverat fälla det förklenande omdömet om Copernicus. Referatet avslutas med att Luther framhåller, att man borde lita till Skriften, som i Jos. 10: 12 f., ger stöd åt den gamla världsbilden. Hur omotiverat Luthers omdöme om Copernicus här föres in, framgår ju tydligt av den omständigheten, att Luthers erkännande just gäller Copernicus, då det är han, som oberoende av andras meningar sökt sig fram till en egen uppfattning. Av allt att döma är alltså Aurifaber-stället en interpolation av upptecknaren, som bryter sönder textens sammanhang. Men hur ter sig då den version, som Lauterbach lämnat? Enligt denna anför Luther just Copernicus som ett exempel på en man med självständigt omdöme, som står fri i förhållande till andras meningar. Han erkänner också, att den gamla, ptolemeiska världsbilden är mycket mer invecklad än det kopernikanska systemet, men han gör också här den reservationen, att den förra dock har stöd i Skriften. Därför måste han ansluta sig till den. Blott i denna Lauterbachs version får Luthers ord någon egentlig mening. När man därtill betänker, att Aurifaber icke stöder sig på annat än andra- och tredjehandsnotiser, själv har på sitt eget sätt utbroderat de på tysk-latin fällda yttrandena och för övrigt är en opålitlig redaktör, då däremot Lauterbach bygger på egna anteckningar, synes det ganska uppenbart, menar Norlind, vilken av de två versionerna, som är den mest tillförlitliga.

Norlinds korta men intressanta artikel har alltså lagt i dagen, att påståendena om Luthers oförstående inställning till Copernicus, vilka till stor del grundat sig på det här undersökta bordssamtalet och vilka ännu alltjämt möta i litteraturen, måste betecknas som falska. Att Luther icke accepterade den kopernikanska världsbilden på grund av, att han fann den stridande mot Skriften, kan icke tas som bevis för en bornerande uppfattning om Copernicus. Norlind påpekar just, att Luther i denna sin inställning helt överensstämmer med den svenska astronomen Tycho Brahe. Den källkritiska undersökningen av detta bordssamtal bekräftar därtill i sin mån det resultat, som den moderna Lutherforskningen kommit fram till, nämligen att Luther får anses ha stått på höjden av sin tids bildning. Den ger också en påminnelse om nödvändigheten av att i all forskning gå tillbaka till källorna och kritiskt granska dem. Norlind är därför värd ett tacksamt erkännande för sitt arbete, som i naturvetenskapligt sammanhang givit ett bidrag till den alltid aktuella Lutherforskningen.

HELGE BRATTGÅRD.

* * *

Den 18 december förra året avled Sven Herner, förutvarande professor i exegetisk teologi i Lund, i den höga åldern av 84 år. Under de senare åren nämndes ej ofta hans namn i det offentliga — den lotten få vi alla dela, när vi kommit ett stycke in i emeritusåldern — men så mycket mer känt och uppbyggt var namnet Sven Herner under de år då han började sin vetenskapliga bana, och medan han ännu stod i sin fulla kraft.

Herners stora insats i svensk teologi har varit att han, vid sidan om Erik Stave i Uppsala, S. A. Fries i Stockholm och i viss mån F. A. Johansson i Lund, bröt väg för en historisk bibelforskning i vårt land. Känner man något till det exegetiska studiet i Sverige vid tiden framemot slutet av förra århundradet, så inser man lätt vilket storverk som utfördes av sekelskiftets teologer på detta område. Jag skrev med avsikt »bröt väg», ty det gick verkligen icke av sig självt att få de nya tankarna att slå igenom. De som hävdade den på den tiden som rättrogen ansedda åskådningen kämpade givetvis med full rätt för sin position — endast i undantagsfall fördes striden med icke fullt blanka vapen — och de hade den fördelen att ha praktiskt taget hela »kyrkfolket» på sin sida. De nya männen hade sin styrka i att stå i kontakt med och i Sverige företräda den internationella forskningen, särskilt den tyska, som oemotståndligt gick fram och hade framtiden för sig. Man kan också tillägga att de voro intelligenta och stridbara män och — något som icke var det minst betydelsefulla — personligen hade intim gemenskap med svenskt fromhetsliv och kyrkoliv. Herner har själv på flera ställen skrivit träffande ord om denna brytningstid i svenskt andeliv. Han såg i den nya bibelsynen ett positivt värde. Han menade att den gjort det klart för den moderna människan att kristendomen ej faller därmed att vissa till ett gånget tänkesätt hörande utanverk i den kristna åskådningen förändras. Brytningen mellan gammal och ny teologi, framhåller han, försiggick icke utan svårigheter, trots att båda parterna företrädades av hederliga män med de bästa avsikter. Detta är vackert och generöst sagt.

Grunddragen av föregångsmännens syn på bibeln förbli bestående, om också själva forskningsresultaten undergått viktiga förskjutningar, såsom naturligt är, när det gäller levande vetenskap. Samarbetet med andra teologiska discipliner, särskilt religionshistorien och den systematiska teologien, har visat sig fruktbarande på ett sätt som varken den äldre tidens exegeter eller »kyrkfolket» i stort kunde drömma om. Vad som förr ansågs »irrlärligt» i fråga om bibelsynen anses nu som ortodox i djupare mening. Förfäktarna av en evangelisk-luthersk teologi i nyare skepnad torde ej ha något att invända mot detta till synes något djärva omdöme, även om det synes anstötligt för dem som just tagit rättrogenheten på entreprenad. Nu gäller det för oss efterföljare att tacksamt och lojalt erkänna värdet av de äldres arbete och försvara arvet, även om vi se ett och annat annorlunda.

Herner gjorde sin röst hörd genom ett flitigt författarskap. Tidskriften »Kristendomen och vår tid» med sin ståtliga serie från 1906 till 1933 innehåller ett stort antal artiklar av hans hand. Hans kommentar till Genesis (1931) har för talrika studenter betytt en introduktion i historisk bibelsyn. Detsamma kan sägas om boken »Israel, dess land, sed, historia och Messias» (1922). Hans läroböcker för skolorna ha utgått i stora upplagor. Genom det stora verket »Bibeln eller den Heliga skrift med förklaringar» i tre väldiga band (även inneslutande apokryferna) har han skaffat sig mycken tacksamhet från prästers och lärares sida.

Bland Herners rent vetenskapliga arbeten må nämnas avhandlingen om de gammaltestamentliga räkneordens syntax, genom vilken han förvärvade filo-

sofisk doktorsgrad. Sedan övergick han till forskningar över de »mosaiska» lagarna. I dessa arbeten kommo HERNERS utpräglade matematiska och juridiska intressen på ett för honom betecknande sätt till sin rätt. I utlandet blev han kanske mest känd genom räkneordens syntax samt genom sina rättelser och tilllägg till Mandelkerns stora konkordans, ett oundgängligt hjälpmedel vid alla ordundersökningar till Gamla testamentet, ända tills den nya upplagan av Mandelkern utkom i rättat skick 1937.

HERNER blev docent i exegetik i Lund 1899, professor 1902 samt emeritus 1930, då han efterträddes av den som skriver dessa rader. Han har i alla kretsar, icke minst vid sitt eget universitet, efterlämnat minnet av en omutligt rättskaffens människa, som orädd och rättfram sökte sanningen, men också var angelägen att få den känd och erkänd.

JOH. LINDBLÖM.

* * *

I den höga ålder av 86 år avled den 10 september 1948 professor emeritus J. C. JACOBSEN, som under åren 1891—1929 beklädde lärostolen i G. T. vid Köpenhamns universitet. Få universitetslärare i Norden har väl åtnjutit en sådan aktning och tillgivenhet som han, hos sina studenter, liksom hos alla han kom i beröring med. Hans varma intresse för undervisningen och omsorg för de studerande, hans omutliga rättsinnighet och originella väsen gjorde honom oerhört populär hos de unga och knöt hans äldre bekanta till honom i uppriktig vänskap. Framgången ur Ritschls och Wellhausens skola och starkt präglad av Buhls syn på G. T. fick han först, liksom hans nära vän Lyder Brun, gå i breschen för »bibelkritiken» och sedan uppleva den grundliga ommöblering inom ämnet, som för 30 år sedan åstadkoms av Johannes Pedersen och Sigmund Mowinckel. Jacobsen satte sig samvetsgrant in i de nya åsikterna och redogjorde för dem i utförliga recensioner. Vad tänkte han om detta, som omstörtade hela den lärobyggnad han hade varit med om att bygga upp under en lång akademisk livsgärning? Däröfver yttrade han sig en gång till nedskrivaren av dessa rader med några ord som förtjänar att bevaras: »Den wellhausenska skolan», sade han vid detta tillfälle, »hade efterhand presterat vad den förmådde. Text- och litterärkritik hade drivits till det yttersta, rekonstruktionen av Israels historia och religiösa utveckling hade förts så långt, som den utifrån sina förutsättningar överhuvud taget kunde komma. Situationen var nu mogen för en ny tolkning, och nu var denna kommen i sin begynnelse. Detta var nödvändigt». Dessa ord var säkert uttryck för en principiell syn på vetenskapen, en utpräglat relativistisk syn. Jacobsen hyste säkerligen inte den ringaste baktanke om att Wellhausen en vacker dag skulle göra sin come-back. Forskningen är på marsch mot ständigt nya horisonter, men varje skede i forskningen måste nå sin fullbordan, innan det kan avlösas av ett nytt. Och varje generation har att arbeta med i detta fullbordande av sin tids vetenskapliga förståelse av det förflutna.

Jacobsen var en utomordentligt flitig och samvetsgrann forskare. Hans litterära produktion var dock mycket liten, den hämmades av hans stränga självkritik. Till arbetet med dansk bibelöversättning har han lämnat betydande bidrag. Men framför allt har han verkat genom sitt personliga väsen, som även speglade sig i hans yttre, i den raka och resliga gestalten med det monumentala skägget och den goda, ärliga, fasta blicken.

ANTON FRIDRICHSEN.

* *

*

Professor Lyder Brun avled på nyårsdagen i sitt hem i Oslo, nära 80 år gammal. Under 43 år (1897—1940) innehade han lärostolen i Nya Testamentets exegetik vid Oslo universitet och var under denna långa tid Oslofakultetens ledande kraft, högt uppskattad som teologisk författare och föreläsare även i Sverige och Danmark. Både Uppsala och Köpenhamn förlänade honom doktorsgraden *honoris causa*, — ett talande vittnesbörd om denna uppskattning. Omständigheterna medförde, att Brun blev en förgrundsgestalt i den norska kyrkostrid, som utbröt 1905, och som ledde till upprättandet av den teologiska menighetsfakulteten. I denna strid, som sträckte sig genom decennier och som tycks ha blivit permanent, tröttnade Brun aldrig på att i tal och skrift föra den fria teologiska forskningens talan. Överhuvud taget var en obrottslig plikttrögenhet ett huvuddrag i hans karaktär, vare sig det gällde forskning, undervisning eller kamp. Ett så långt och fruktbart levnadslopp kan givetvis icke tillfredsställande ens skisseras i en kort minnesruna. På denna plats torde det vara det närmast till hands liggande att erinra om hans viktigaste bidrag till den exegetiska litteraturen. Hans huvudverk var den stora framställningen av Jesu förkunnelse (»Jesu evangelium» 1917, ny upplaga 1926), vartill sällade sig utförliga kommentarer till Lukasevangeliet (1934), Jakobs brev (1941) och 1 Petri brev (1950). En utomordentlig prestation är hans nya översättning av Nya Testamentet (1945), som kröner ett livslångt studium av de nytestamentliga skrifterna. Hans »Paulus' kristelige tanker» (1919, tredje upplagan 1943) är alltså en mycket använd kursbok i Uppsala. Brun var med och grundade »Norsk Teologisk Tidsskrift», som nu håller på att fullborda sin femtionde årgång, och var i många år dess huvudredaktör. Tidskriften innehåller talrika bidrag från hans penna; och även i utländska tidskrifter publicerade han viktiga avhandlingar. I många år redigerade han också »Norsk Kirkeblad», det forum där han främst förde sin kamp mot menighetsfakultetsortodoxien.

Med sin fasta och gedigna karaktär, sin grundliga lärdom och sin av äkta kristen fromhet präglade personlighet var Brun respekterad och vördad av såväl vän som motståndare. Hans gamla elever bevarar ett oförgätligt minne av hans omsorgsfulla och aldrig sviktande vänskap, hans föredömliga trohet i allt vad han fick att göra med. I teologiskt avseende torde visserligen åtskilliga av dem ha slagit in på andra banor än den Brun själv följde; men de ha dock fått något av det bästa med på vägen från sin gamle lärofader, omsorgen om den

teologiska forskningens fulla frihet och övertygelsen, att det är endast under sådana villkor sanningen får sin fulla chans.

Brun betecknades gärna i teologiskt avseende som »liberal av konservativ typ», och denna karaktäristik kan, rätt förstådd, accepteras som riktig. Han var liberal så tillvida som han hävdade den rent historiska forskningsmetodens användning på de bibliska källorna; men konservativ i så måtto, att han reagerade avvisande mot alla extrema och ensidiga ståndpunkter. Han var öppen för alla vetenskapliga frågeställningar, icke minst de formhistoriska, men vägrade att föreskriva sig åt någon enskild, speciell metod. Vi av yngre årgångar tyckte nog han stannade väl mycket i en psykologiserande, sociologisk och eticerande syn på Jesus och urkyrkan och icke gjorde fullt allvar av messianologien och ekklesiologien i Nya Testamentet. Hans skrift om »Lov og evangelium i det Nye Testamente» (1942) är en uppgörelse med den följande exegetgenerationens tendenser på dessa punkter och rekommenderas till studium av envar som önskar lära känna Bruns kristendomssyn och dess bibelteologiska grund. Men för att rätt bedöma honom måste man ha hört honom förkunna evangelium; han predikade gärna och ofta och lät sig 1924 prästvigas av biskop Gleditsch i Nidaros' domkyrka. På ett sällsynt sätt förenade han en omfattande vetenskaplig forskning med ett djupt och aktivt kyrkligt intresse. Han älskade högt Norges kyrka och har nu gått till den norska kyrkohistorien som ett av dess bästa namn.

ANTON FRIDRICHSEN.

UNIV. - BIBL.
LUND

14 APR 1950