

# S V E N S K T E O L O G I S K K V A R T A L S K R I F T

ÅRGÅNG 15

1939

HAFTE 2

## I N N E H Å L L

	Sid.
ALBERT WIFSTRAND: Iakttagelser i nya psalmboken .....	107
HENRI STROHL: Bucers tolkning av Luther .....	128
MARTIN FRIES: Dialektiken i modern svensk systematisk-teologisk metodlära .....	146
Från den teologiska samtiden .....	161
Teologisk litteratur:	
ERIK SJÖBERG: Gott und die Sünder im palestinischen Judentum, av <i>docent Gösta Lindeskog</i> .....	169
EINAR MOLLAND: The conception of the Gospel in the Alexandrian theology, av <i>lektor Folke Boström</i> .....	174
GERMAIN MORIN: Sancti Caesarii episcopi Arelatensis opera omnia, av <i>lektor Sam. Cavallin</i> .....	181
JEAN WAHL: Études Kierkegaardienes, av <i>biskop Torsten Bohlin</i>	188
ÖRJAN LINDBERGER: Prometeustanken hos Viktor Rydberg, av <i>teol.</i> <i>doktor Isak Krook</i> .....	194
F. OHRT: Die ältesten Segen über Christi Taufe und Christi Tod, av <i>fil. doktor Thede Palm</i> .....	198

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

*Manuskript, litteratur och meddelanden till Redaktionen böra adresseras  
till Professor Ragnar Bring, Lund.*

L U N D  
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI  
1 9 3 9

# IAKTTAGELSER I NYA PSALMBOKEN

AV PROFESSOR ALBERT WIFSTRAND, LUND

Dessa sidor äro icke avsedda att vara ett sentkommet och försentkommet inlägg i psalmboksfrågan; den frågan är avgjord och vi hålla nu på med att göra oss bekanta med den nya boken. Jag skall heller icke säga något om dennas värde och användbarhet, utan lägga fram några stilistiska, hoc est grammatiska och lexikaliska, iakttagelser som jag har gjort vid läsningen av den och som visa sig kunna ställas in i ett sammanhang och hjälpa till att karakterisera den nya gentemot den gamla psalmboken, eller rättare det nya i den nya gentemot det gamla i den; till de psalmer i den gamla som icke ha blivit medtagna i den nya tages nämligen här mycket liten hänsyn. Några direkta omdömen om de olika psalmernas litterära värde skola här icke försökas, så mycket mera som jag icke kommer att behandla någon av dem som en helhet utan endast tar fram enskildheter ur dem. Icke heller skall något sägas om individuella karakteristika för de olika författarna till de nya psalmerna; endast sådana drag påpekas som äro gemensamma för flere.

Det är en sanning som icke är fullt så självklar som den först kan förefalla, att den nya psalmboken är betydligt brokigare än den gamla. Det ligger i den kyrkliga församlingssångens natur att vara stilistiskt ganska konservativ; den kan ju sägas utgöra en del av liturgien, och liturgien vill icke ändra ton och hållning efter alla möjliga nya stilimpulser, och församlingssången skall också vara så allmängiltig som möjligt. Därmed säges ingalunda att *religiös* diktning över huvud är stilistiskt konservativ; den kan tvärtom i sina mera subjektiva gestalter vara mycket radikal även i stilistisk nydaning. Martin Lamm inleder sin bok om upplysningstidens romantik med en redogörelse för den pietistiska och herrnhutiska konventikelsången, som även i stilen har varit en av utgångspunkterna för 1700-talets nya känslopoesi. Englands främste nu levande skald, T. S. Eliot, som är anglo-

katolik, har i en av de mest religiösa av sina lyriska dikter, Ash Wednesday, använt en mycket egenartad, otraditionell och svårtillgänglig stil (som väl dock näppeligen kommer att bli utgångspunkt för någon ny poesiriktning). Ett ännu mer drastiskt exempel ger den egendomliga tyske mystikern Quirinus Kuhlmann, som blev bränd på bål i Moskva år 1689, vars dikter ha blivit framdragna ur glömskan och beundrade som föregångare till tyska expressionistskalders utgjutelser på 1920-talet. Men den *kyrkliga församlingssången* är av naturen icke synnerligen benägen för stilistiska nymodigheter, och det finns också i den nya psalmboken psalmer skrivna i detta sekel i vilka man endast med skärpt uppmärksamhet kan höra någon ton som avviker från den wallinska och den wallinska omgestaltningen av den svenska 1600-talspsalmen. Denna spegel-wallinska och wallinska stil är dominerande även i den nya psalmboken därför att de flesta psalmerna dock komma från den gamla psalmboken, men vid sidan därav finnes mycket annat av andra stiltyper: t. ex. Grundtvig, som visserligen till levnadsåren var föga yngre än Wallin men som i sin diktning har en mycket modernare ton; engelska psalmdiktare från tre århundraden, vilkas stil icke alls var representerad i 1819<sup>1</sup>; och svenska originaldikter av författare från de sista femtio åren, som visa rätt stor avvikelse från Wallin, men icke såsom nydanare utan i anslutning till den senare utvecklingen inom profanlyriken. Det är framför allt dessa senare som ge den nya stilkarakteren, men den tittar också fram i nygjorda översättningar av äldre utländska psalmer, där översättaren mer eller mindre medvetet har format verser av en mycket modernare prägel än originalets. En framställning som denna måste till sist i någon mån gå in på i vilken utsträckning ändringar i livssyn och kristendomsuppfattning ha spelat in, även om författaren icke känner sig riktigt kompetent att yttra sig utförligare om den sidan.

Sammanfattande kan man säga att den gamla psalmboken visar fasthet, tydlighet, rytmisk avmätthet, betonande av konturerna, överensstämmelse med bibeln i sitt bildspråk, allmänna linjer i teckningen av yttervärlden, gemenskapsuttryck av lokal och nationell art, betoning

<sup>1</sup> Jag betecknar av bekvämlighetsskäl i det följande ofta den gamla psalmboken endast med 1819 och den nya endast med 1937.

av det jordiskas ostadighet och himmelens förblivande härlighet, och dess karakteristiska värden uttryckas i ord som ljus, tröst och frid.

De nya psalmerna visa rörlighet, rytmisk livlighet, mer flytande konturer, frigörelse från det bibliska bildspråket, pittoreska detaljer i skildringen av yttre företeelser, impressionistisk antydning i skildringen av den andra världen, gemenskapsuttryck av »kyrkohistorisk» och »ekumenisk» art, och deras karakteristiska värden uttryckas i ord som liv, eld och kraft.

Vid exemplifieringen av detta börjar jag från sådant som icke utan vidare går fram ur en förändrad religiös uppfattning och tar först fram ett par rytmiska skillnader.<sup>1</sup> Vid tiden för gamla psalmbokens tillkomst rådde en livlig metrisk diskussion i Sverige, vilken var mycket påverkad av den samtidigt pågående tyska. Hos flertalet av psalmboksarbetarna och framför allt hos Haeffner var det en bestämd mening att verser med trestaviga takter (versfötter) eller omväxlande två- och trestaviga icke lämpade sig för värdig religiös diktning. 1700-talets andliga sång hade gott om daktyliska och anapestiska versmått som i

Lovsjunger, lovsjunger, lovsjunger vår Herra

i Österlings visor från 1720-talet och i Linderots »Ingen hinner fram» (t. o. m. med fyrstavig takt i början, ett unikum även i Nya psalmboken, beroende på att psalmen är skriven till en redan föreliggande melodi). Men i 1819 äro psalmer på sådana rytmer så sällsynta att de nästan kunna räknas på fingrarna. De som finnas äro övervägande gamla psalmer som man icke velat avstå från, såsom »Oss kristna bör tro och besinna».

Där har 1937 en helt annan inställning. Av de 600 psalmerna ha närmare sjuttio daktylisk eller anapestisk eller blandad rytm, och de nydiktade bland dem ansluta sig i sin meter mycket ofta just till psalmer med trestaviga takter i 1819 som »Vad ljus över griften» och »Oss kristna bör tro och besinna». Just dessa psalmers rytm har alltså för de sista generationerna haft något suggererande i sig. Profanlyrikens utveckling under 1800-talet går i samma riktning; trestaviga takter

<sup>1</sup> Med *vers* menas i det följande vad som i dagligt tal kallas versrad, med *strof* menas vad i dagligt tal kallas (psalm)vers. Psalmnumren avse alltid Nya psalmbokens nummer.

tränga fram och bli ansedda lämpliga även för högtidliga stämningar. I tvär kontrast till det tidigare 1800-talets uppfattning i denna sak står de antika grekernas; de räknade de daktyliska och anapestiska verserna som de högtidligaste och allvarligaste, iamber och trokéer som de rörligaste och vardagligaste; det visar skillnaden mellan antik grekisk och modern germansk versrytm. Den grekiska motsvarigheten till den trokeiska versen i »Salig, salig den som kände, den som trodde dig allena» användes av Anakreon i hans kärleksvisor och dryckesvisor. Det finns tecken som tyda på att den svenska versrytmen f. n. befinner sig i utveckling åt ett håll som mer närmar den till den grekiska. Därför äro kanhända de ändringar i rytmiskt normaliserande syfte, som nu gjorts i en del äldre psalmer, snarare mot än med den nuvarande tidens tendenser.

Men redan under 1800-talet har den svenska iambiska och trokeiska versen mjukats upp och gjorts rörligare och ledigare; t. ex. på det sättet att versgränserna, pauserna vid verssluten, ha behandlats på ett friare sätt. Även där har psalmdiktningen i någon mån följt med i utvecklingen; där är ett exempel på vad som nyss kallades flytande konturer gentemot 1819:s betonande av konturerna. I 1819 är så gott som varje versslut en syntaktisk gräns; en vers bildas antingen av en hel avslutad sats som i 8: 3, där alla versgränser också äro satsgränser:

Tacker honom i hans portar,  
lover honom i hans gård.  
Kommer hit från alla orter,  
priser den om oss har vård,  
ty han är fast god och blid,  
håller tro i evig tid.

Eller också bildas den av ett satskolon, en del av satsen bestående av två eller flera ord som intimt höra samman och därför i någon mån kunna avgränsas från de närstående orden, som i 56: 5

Likt sommarregnets ljuva fall  
hans ord all världen glädja skall  
och skaffa frukt till evig tid  
i sanning, helgelse och frid.

Men i de nya psalmerna ser man ofta att en versgräns går mellan ord som mycket intimt höra samman. Jag väljer endast ett slags exempel, versgräns mellan ett adjektivattribut och dess huvudord. 287: 1

Herre, jag vill bida  
 stilla vid din port,  
 tills min själ din blida  
 fadersblick försport

eller 305, där tre exempel stå: »... att ock vreda | vindar leda | hem till dig den du har kär»; »... genom ljusa | valv skall brusa | påsk-koralers jubelsvall», och det mest påfallande exemplet: »Åter för du oss de gamla | vägarna; ej mer vi famla ...» 517: 2 »... vakna vid underbar | korus av röster, | skåda en härligt klar | stjärna i öster». Dessa Rydbergs verser visa över till detta stildrags sammanhang med profanlyriken. Inom den börjar det mycket tidigare. Hos Tegnér tycks det icke finnas några alldeles likadana exempel som dessa, men Atterbom har ett par stycken: »Gå ej i så höga | tankar, sänk ditt öga», börjar hans dikt om linblomman. Runeberg åter har icke mer än ett exempel i sina lyriska dikter, och det av mycket lindrig art, men hos alla de nyare skalderna finnas många; Heidenstams Jairi dotter säger: »blott som buller från vida | gårdar utom min port»; »längtar som silvret i slitna | myntet med mörknad prägel | längtar att smältande vitna». Nuförtiden känns det så naturligt att gamle Tersteegens »da auch wir geringen | unsre Opfer bringen» har återgivits med: »när ock vi vårt ringa | lovsångsoffer bringa» (209: 2). De undantag från regeln om kolongräns och versgräns, som finnas i 1819, äro mycket få och aldrig avsiktliga som i de citerade nyare exemplen utan beroende på versnöd, som i 98: 10, där redan Spegel har skrivit: »att vår grav är oss en skön | vilokammar vorden»; detta är det enda exemplet på versgräns mellan attribut och huvudord i hela 1819; ty i 154: 7: »genom det rena, | från hans hjärta flutna | blodet och vattnet» har det senare attributet självt en lång bestämning, så att det blir ett eget kolon, och huvudordet är dubbelt: »blodet och vattnet», så att även det blir ett kolon för sig. I detta århundrade ha skalderna fortskridit mycket längre på sådana vägar, ännu mer i Tyskland än i Sverige; tyska expressionistpoeter sätta utan skrupler

versgräns mellan preposition och styrt substantiv, mellan bestämda artikeln och det därav bestämda substantivet.

Man skulle också kunna tala om strofbildningen i de nya psalmerna, som i allmänhet gå i korta, tvådelade, enkelt byggda strofer, såsom vår profanlyrisk diktning länge har gjort; undantag utgöra endast sådana psalmer som äro skrivna direkt efter schemat i »Upp psaltare och harpa» eller »Höga majestät, vi alle» eller »Vad ljus över griften» och dylika äldre. Men detta må vara nog sagt om det rytmiska.

Den ledighet som dessa rytmiska nydaningar medföra visar sig också i själva ordastilen. Med rytmen är ordföljden intimt förbunden. Även den är moderniserad i de nya psalmerna, men icke i riktning mot större frihet från regler, tvärtom: inom profandiktningen har man nått mycket långt i riktning mot en s. k. naturlig ordföljd, d. v. s. mot samma ordföljd som prosan använder, och man måste nästan beklaga att skalderna av någon sorts grundsats alldeles avstå från de många möjligheter till nyansering som en friare handhavd ordföljd medger. Visserligen är den poetiska stilen hos somliga av den art att den »prosaiska» ordföljden är så gott som given, men andra synas tro att det ser ut som oförmåga om man avviker från normalprosa-ordföljd; en genomförd sådan »ledighet» skulle emellertid betyda en minskning av poesins uttrycksmöjligheter. Tendensen är också ett utslag av fördomen att vardagens muntliga jams och skriftliga trams skall vara bestämmande också för det konstnärligt formade språkets grammatik. Så långt är det nu inte kommet i Nya psalmboken; där stå kanske för många nya exempel på onormal ordföljd på grund av ren traditionalism i stilen, men där finns också många gestaltningar av längre perioder, som röra sig mycket otvungnare än 1819 års psalmer göra. 458: 3

O led mig med enkla och trygga ord  
 var dag i ditt rike in  
 och lär mig att minnas, att denna jord,  
 och icke blott himlen, är din,  
 att här skall det prövas, som värde fått,  
 allt efter din stränghets lag;  
 men mät mig, o Gud, med din mildhets mått  
 en gång på uppståndelsens dag.



Den »normala» ordföljden bryts mycket sällan; det passar väl samman med det rättframma och osentimentala i hela strofen. Som kontrast kan sättas t. ex. 282:7, ur en av Wallin bearbetad 1500-talspsalm

Du med din kraft, som allt förmår,  
 mig, Herre, värdes röra,  
 att jag ett heligt sinne får  
 och kan din vilja göra,  
 att hjärtat, till din lydnad böjt,  
 med ditt behag i allting nöjt,  
 må framgent dig tillhöra.

Här har ingen vers »normal» ordföljd.

En viss ton av frihet och omedelbarhet präglar den bristfälliga periodbyggnaden i en del av de sånger som ha kommit från 1800-talets rosenianska väckelsekretsar. Den religiösa suggestivitet som präglar dessa sånger, uttrycker sig icke i någon fast eller avrundad gestaltning av tankarna utan mycket ofta ganska löst och ordrikt, med avbrytande interjektioner, upprepningar, omkväden och vidlyftiga omtagningar av samma uttryck i början av flere kola eller satser. Så i 330:2

Kasta vi en blick tillbaka  
 på de flydda åren, se,  
 samma kärlek uppenbarad  
 uti både väl och ve,  
 samma kärlek, samma trohet,  
 när den log mot dig och mig,  
 samma kärlek, samma trohet,  
 när i moln den svepte sig,  
 när den törnen eller rosor  
 strödde på vår levnadsstig;  
 str. 3 samma kärlek o. s. v. till  
 Ja, i allt vi se beständigt  
 samma nåd och tålmod.

Samma sak upprepas länge i varierande men ganska triviala metaforer. I flere av dessa sånger är detta mildrat därigenom att de stå i starkt förkortad form i psalmboken. Rosenius' 379 visar särskilt lös satsfogning: ett uppradande av korta huvudsatser eller andra självständiga leder, ibland med demonstrativa pronomina som hänvisa till det närmast föregående: Aristoteles' léxis eiroméne. Str. 3: O vilka under helgonen äro: | leva i salighet, sucka så tungt, | äro så höga, | se det så föga, | bo i Guds borg, men ha sällan det lugnt. || Vandra i trone, se honom icke, | detta är regeln, det bliver därvid. Elva korta fristående satser eller satsartade led bredvid varandra. Som kontrast kan ställas en välbyggd period ur 1819 som 394: 2

Giv mig en förnyad anda,  
som i dig har ljus och ro  
och, evad mig står tillhanda,  
aldrig vacklar i sin tro,  
men beständig i din fruktan,  
nöjd och tålig vid din tuktan,  
glad och tacksam vid din nåd,  
vilas trygg vid dina råd.

Till samma påpekade stildrag i väckelsesångerna hör också benägenheten att göra vissa satsdelar fristående genom preparativa pronomina eller vad man kallar nominativus pendens. 460: »Jag kan icke räkna *dem* alla, | de prov på Guds kärlek jag rönt», där objektet som fyller v. 2 blir mera självständigt genom det preparativa *dem*; och ända till sista revisionen stod i 304: 2 »Det tåget, dess härlighet världen ej ser», vilket knappast borde ha ändrats.

Denna grupp av psalmer kan emellertid, även om den på sitt sätt ter sig modernare än 1819, dock icke sägas ha mycket gemensamt med den profana konstlyrikens utveckling under 1800-talet. En del av de senare diktade psalmer som komma från mera kyrkliga kretsar visa fler moderna element som hänga direkt samman med profanlyriken; däribland den speciella naturdetaljen, detaljen ur yttervärlden som står som en sorts synekdoche, som en representant för något allmännare, medvetet vald för att ge konkretion och åskådlighet. I detta starkt

ögonblicksmarkerande och lokalpreciserande, ganska subjektiva stilelement har psalmdiktningen alls icke kunnat gå så långt som profanlyriken, som har vant sig att intressera sig för tistelfjun och nyckelpigor och förklädsband och att kunna fånga alla färgnyanser och veta precis vilken fågel det är som sjunger, men det finns något därav också i psalmboken. När en sådan naturdetalj förekommer i 1819, kommer den nästan alltid icke från naturen själv, utan från bibeln. 298: 6 »Allt mörker skall förjagas | utav den starkes hand, | som ur sitt tjäll Orion | och morgonstjärnan för»; varför just Orion? Den står synekdochiskt tillsammans med morgonstjärnan utan att ha något särskilt gemensamt med den och utan att ha någon särskild funktion just i en morgonskildring. Det ståtliga namnet har lockat Wallin, det rimmar också så vackert på Sion, ett av de hebreiska namn som han använder i sina psalmer med sådan stark effekt, men han skulle nog ändå icke tänkt på att införa Orion om den icke stode i bibeln som representant för stjärnorna, på ett ställe t. o. m. tillsammans med morgonstjärnan (Job 38: 31 f.).<sup>1</sup> Annars skildras naturen i 1819 i mycket mer allmänna linjer, särskilt i 1700-talets naturpsalmer: »fåglar» står det, icke trastar eller näktergalar; när det någon gång talas om sparvar eller korpar så är det i rent bibliska talesätt; »gröna träd» står det, icke ekar, »fagra blomster», icke blåklint och vallmo; liljan finns där, men den är inplanterad direkt från bibeln, och »lilja» har i denna stil blivit så pass stående att ordet sjunkit ner till en beteckning för blomma i allmänhet: 15: 4 står: »och minsta lilja på min stig | är, Gud, ett tröstfullt ord från dig»; hade lilja här betytt lilja så hade det varit mindre lämpligt att stå som representant för de *minsta* blommorna.

Detsamma gäller liknelse- och bildspråket i 1819; nästan alla konkreta liknelser och metaforer från yttervärlden komma icke direkt därifrån utan från bibeln. »Du Sarons blomster sköna, | du lilja i grön dal» står det i 474: 5 direkt efter Höga Visan; det andens svärd, tveggade och skarpa, som Guds ord liknas vid i psalmbokens första strof, känna alla från Nya testamentet, likaså vinträdet i 2:a strofen. Även mycket mindre kända och citerade bibelställen ha fått lämna bidrag, men oftast är psalmen då en parafras över en hel psalm i Psaltaren,

<sup>1</sup> n. b. i den översättning som Wallin använde och så väl kände; i den nu gällande står det »himmelstecknen» i st. f. »morgonstjärnan».

där den originella bilden också fått komma med, som i 311: 2: »Fast många ställa sig mot mig, | som ensam och elände | är lik en vägg, som lutar sig | och snarligt går om ände»; hela psalmen är gjord efter Psaltaren 62. Något enstaka undantag finns i gamla 1500-talspsalmer, där det kan stå en frisk naiv bild direkt från naturen; så är det väl med det ensamma fåret på en ö i 271: 2: »Jag är en fattig fånge | i denna världen vrånge | som fåret på en ö».

I 1937 finns mycket mer av icke-bibliska yttervärldsdetaljer och liknelser och metaforer. 169: 6 »Ännu ur fängelsets natt och kvalm | ljud genom gallret en kämpes psalm»; fängelse och bojor äro välkända sedan gammalt i kristen dikt; här är också fängelsegallret. 354: 3 »... om du blott styr, | hän över hed och stup och forsars fall», såsom också originalet har. I 458: 1 tackas icke blott för kraft och vilja utan också för »stegets svikt», ett sinnligt synekdochiskt uttryck för spänstigheten i arbetet. I 476: 1 »... och solens ljus | och lundens sus | och vågens sorl bland viden | förkunna sommartiden» stå videna som en ensamstående konkret detalj i en för övrigt allmänt hållen skildring. I 572: 3 betraktar diktaren en sådan liten varelse som fjärilen, som icke har tilldragit sig tidigare psalmdiktarens uppmärksamhet. Egenomligt kan synas att först i 1937 framträder kyrkornas yttre utseende och apparatur i psalmdiktningen: i 171: 2 talas det om »korskrönt tinne» och om »klockans helga maningsljud»; att dylikt så gott som fullständigt saknas i 1819 beror icke på att det då ännu icke fanns kyrktorn och kyrkklockor, men kanske på att det då ännu icke fanns några missionshus.

Detsamma gäller om bildspråket i 1937; det är ännu friare i förhållande till det tidigare. Den naturälskande Runeberg har i 172: 6 en utförd naturliknelse som är mera finsk än palestinensisk:

Som vattenfågeln dyker ned  
i fjärdens klara bölja  
att minsta fläck av stoft därmed  
från sina vingar skölja,  
så tvär sig anden ren och skär ...

I en annan finländsk psalm, 525: 4, står: »Som den unga björk i skogen | växer frisk i sommarregn, | låt mig växa ren och trogen ...»,

också lika nordiskt med sin »björk» i stället för »träd». »Vingårdsmannens vassa kniv» i 381: 3 är en detaljkonkretisering, hämtad från en miljö som tidigare har lämnat många mindre detaljbetonande bidrag till psalmernas bildspråk. I 530: 1 är metaforen »riddarslaget» tagen från en historisk värld som protestantisk psalmdiktning knappast förrän nu tänkt på att ta liknelser ifrån. Och Grundtvig anropar 332: 4 den »väldiga tro, | som slår över djupen sin svindlande bro», ävenledes utan biblisk motsvarighet.

Till intrycket av fasta konturer i 1819 bidrager också att de bilder som i psalmen användas för att åskådliggöra den andliga och den himmelska världen, äro rakt på sak givna, medan de däremot i 1937 ges i avtonande dis, impressionistisk antydning, subjektiv ögonblicksförnimmelse. I de psalmer i 1819 som skildra himmelens härlighet framställer diktaren den efter urgammalt kristet mönster som sedd i en syn; Franzén säger: »... jag till ditt rike ser. Jag ser det kring de dina | av nåd och sanning skina ...» (433: 2). Så även i äldre psalmer bland de nytillkomna, som 596: 5: »Profeter och apostlar ser jag där | martyrer utan tal ...». Detta »jag ser» kan ersättas med de hänryckta utrop som präglar 144: »I himmelen, i himmelen | vad klarhet, hög och ren!» Men i de nyare psalmerna (och på något ställe i de nyöversatta) betonas att det är glimtar man ser, obestämda ögonblicksförnimmelser man har av något avlagset. 287: 4

Här min själ förnimmer  
glädjens nya ton,  
och jag ser ett skimmer  
från en snövit tron.

Ett skimmer, en impression av någonting långt uppe. 147: 5: »Blir dagen tung och själens möda lång, | tyst, hör! I fjärran tonar seger-sång». Plötsligt föras till ens öra svaga toner av en sång ur fjärran; själva ordet fjärran är också betecknande i sin romantiska känsloladdning.<sup>1</sup> På samma sätt, och med en ännu mera tjust nyans, står det i 534, en mycket romantisk psalm, som kom med först i psalmboksarbetets elfte timma, eller snarare en kvart i tolv, strof 5: »Från fjärran stammar glansen | i Kristi stridsmäns drag», varefter i strofens

<sup>1</sup> Jfr Vetenskaps societetens i Lund årsbok 1937, s. 14.

slut följer en lika typisk användning av ordet skymta segerkransen och alla helgons dag». Samma stildrag har blivit infört i gamle Isaac Watts' »There is a land of pure delight», 576: 3

Som Israel vid floden såg  
 en glimt av löftets land,  
 vi skymta bortom dunkel våg  
 en aning av en strand,

där aningens obestämdhet är nästan över hövan understruken, helst som i originalet i stället tydligt och klart omtalas hur »sweet fields | stand dressed in living green».

Detta stildrag är en frukt dels av poesiens allmänna utveckling under 1800-talet fr. o. m. romantiken, dels av hinsideslängtan minskade roll i våra dagars kristendom. Så vitt jag har sett rätt, finns det endast ett exempel i 1819, i 125, en av Wallins mer romantiska psalmer, str. 3: »En skymt jag då i trone ser | utav det goda landet», men där saknas de sinnligt åskådliggörande drag som finnas i exemplen ur 1937, och själva verbet *ser* är avsinnligt genom tillägget »i trone». Och trånaden i denna psalm är något annat än stridsmodet och stridsglädjen i 147 eller 534.

Härmed besläktat är ett annat drag som det är litet svårare att kort karakterisera men som är lika påtagligt. Det förekommer ofta i kristen hymn- och psalmdiktning sedan medeltiden att diktaren, när han talar om Jesu födelse och liv och död, ger en dramatisk aktualitet åt den heliga historiens olika moment genom att framställa sig såsom närvarande och i presens ge en beskrivning av vad som händer. »Skåder, skåder *nu här* alle, | huru Jesus plågad är» börjar ju en av de mest kända passionspsalmerna; alla skola vara med och se honom där han hänger på korset. Men i de äldre psalmerna tillgår denna aktualisering så, att det är diktaren och vi som försätta oss hän i tiden till de stora ögonblicken i Bethlehem och Jerusalem; i de nyare psalmerna är det den heliga händelsen som försättes in i vår miljö; vi bli kvar där vi äro och uppleva det märkvärdiga hemma hos oss, ungefär som på Fritz von Uhdes målningar Jesus träder in i 1800-talets tyska bondstugor och verkstäder, vilket är något helt

annat än när femtonhundratalsmålarna naivt ge människorna 1500-talsdräkter på sina bibliska tavlor eller Eduard von Gebhardt, själv 1800-talskonstnär, också sätter Jesus i 1500-talsmiljö. Ingenting är i detta hänseende lärorikare än att jämföra Grundtvigs nr 54 och Wallins nr 57, två julpsalmer. 54 börjar: »Ringens, I klockor, ja ringen i midnattens timma», och str. 2: »Julen är kommen med ljusning till hjärtan som bäva. | Ned över barnet i krubban nu änglarna sväva.» Kyrkklockorna och julnamnet äro anslaget, det är vår miljö, och där sätts barnet i krubban in. I 57 uppmanas visserligen världen likaså att prisä Gud för vad han har gjort, men icke i moderna utan i bibliska vändningar:

Lovsjungen Herrens nåd och makt,  
 nu spiran, som profeten sagt,  
 är tagen ifrån Juda.  
 Nu har all världen ro och fred,  
 ty fridens Förste stiger ned  
 att över jorden bjuda.  
 I Betlehem, i Davids hus . . .

Vi försättas till Bethlehem och se den judiska profetians uppfyllelse. Str. 3: »Dig kläd i helighetens skrud, | o Sion, låt ditt harpoljud | nu klinga när och fjärran»: hos Wallin klinga israelitiska harpoljud kring krubban, hos Grundtvig danska kyrkklockor. (I förbigående kan påpekas att 54 har blivit ytterligare moderniserad i översättningen genom uttrycket i strof 1, vers 2: »Glimmen, I stjärnor, som änglarnas stjärnögon glimma»; sammansättningen stjärnögon betyder ögon som likna stjärnor, första sammansättningsledet är en komprimerad liknelse; något sådant finns icke i originalet och icke heller i 1819, trots att dylåka sammansättningar icke äro okända i 1700-talets poetiska språk.) Samma hitflyttning av den heliga historien försiggår i de nya adventspsalmena. De gamla ha nästan allesammans anslag som försätta oss till Jerusalem eller det väntande Israel. 42: »Gör porten hög, gör dörren bred» (Psaltaren), 43: »Bereden väg för Herran! | Berg, sjunken, djup, stån opp!» (Jesaja, använt av evangelisterna), str. 2: »strö palmer, bred ut kläder, | sjung ditt uppfyllda hopp» (intåget i Jerusalem), 44: »Jerusalem, häv upp din röst | och, dotter Sion, fatta tröst (Sakarja).

Men i de nya adventspsalterna låter det annorlunda; 47: »Han kommer i sin kyrka | vid psalmers lov och fröjdeljud», det är: han kommer hit till oss; 48: »Jesus från Nasaret går här fram | än som i gången tid», här fram, det är: hos oss, och Jesus från Nasaret är den »historiske» Jesus, den jordiske. (Härmed är naturligtvis icke sagt att de gamla psalmerna icke skulle betona den personliga tillämpningen på oss och vår egen tillägnan av adventsbudskapet, men de göra det s. a. s. först sedan vi blivit omgjorda till väntande israeliter.) I 70 kan man av anslaget tro att psalmen är dramatisk i den gamla stilen: »Se vi gå upp till Jerusalem», men i nästa vers få vi veta närmare var vi befinna oss: »i heliga *fastetider*», vi äro senare tiders barn som hålla fastetid för att minnas Jesu lidande, men samtidigt gå vi med upp till Jerusalem och se det. Ett radikalare exempel på sådan förflyttning visar den redan en gång omnämnda 534, en psalm för Mikaelitiden. Den börjar med en naturmålning, skildrande hur mörkret tätnar om hösten och går till storms mot ljuset, men detta fattas sedan såsom mörkrets andliga makter som gå fram i kamp mot Guds kämpaskara, och så blir detta en upprepning av Mikaelstrid med draken, och det av den anledningen att kalendern sätter Mikaelstrid på hösten. Andra, äldre höstpsalmer hämta direkt ur förgängelsen i naturen tanken på det jordiskas förgänglighet och det himmelskas varaktighet, och så börjar också denna psalm, men i fortsättningen har Mikaelidagen givit upphov till andra associationer, och Mikaelsscenen i Uppenbarelseboken flyttas in i höstnaturen som en andlig tolkning av höstmörkrets strid mot ljuset. Här är alltså en scen ur Nya testamentet, icke en historisk utan en apokalyptisk, insatt icke i vår kyrka eller i vår mänskliga miljö utan i den yttre naturen och smälter ihop med den på ett symboliskt och ganska oscillerande sätt. Naturskeende och kristen historia stå då mer distinkt som paralleller bredvid varandra i Grundtvigs 472, en vårpsalm eller en påskpsalm, hur man nu skall säga; i danska psalmboken står den som påskpsalm, hos oss som vårpsalm: »Likt vårdagssol i morgonglöd | gick Jesus fram ur natt och död», men den gör ingen sådan aktualisering av uppståndelsen och tangerar därför ej någon mytologiserande dualistisk naturbesjälning. I 241:3 står Jesu kors i jätteförstoring över alla länder: »Öster, väster, norr och söder | korsets armar överskygga», men där saknas



naturparallellism. (Tanken kommer, såsom redan från annat håll är påpekat, närmast från Rydbergs Prometheus och Ahasverus.)

Den aktualisering av den heliga historien som i det föregående är påpekad utesluter icke en levande känsla för det förgångna, men när människohistorien kommer på tal är det det historiska *sambandet*, samkänslan med bortgångna (och kommande) kristna generationers tro som betonas. När i 1819 blicken riktas på tidens lopp och man då ser längre än på det enskilda människolivet, så framhåller man oftast Guds oföränderlighet gentemot växlingen hos allt mänskligt. 2: 2

Konung i det höga,  
du släkten bortgå låter  
och andra komma åter  
och åldrar undan åldrar fly,  
men ditt fadersöga  
milt vakar över alla ...

I 7: 3 heter det: »Med samma hand, som i de forna dagar | förde våra fäder, | han oss ännu beskyddar och ledsagar». Men i de nyare psalmerna är blicken mer riktad på sambandet människorna emellan, de bortgångnas med de nu levande, såsom innebärande en vidgad *religiös* gemenskap. I stället för Guds ständigt sig lika omvårdnad om flyktiga släktens välgång tänker man sig nu människosläktenas gemensamma tro som ett sammanhållande band mellan tiderna och en uppmuntran för de nu levande; synen är mer riktad på människorna och tron som verksam hos dem. 130: 2: »Ifrån fäder och till söner | genom tidevarven går | än ett heligt arv av böner ...»; 169: 6: »Minnen från templet och klockors malm | fäderna följde, och sången»; 305: 5: »Åter för du oss de gamla | vägarna»; 267: 3: »Jag vet en gammal väg att gå». Mot framtiden riktas en sådan blick i 177: 1:

Från tidevarv till tidevarv  
ditt rike, Gud, skall stå.  
Din lära som ett heligt arv  
från far till son skall gå.

Det är värt att jämföra detta med 160:7 (Wallin), där en vers är identiskt lika: »Så, Gud, med oss du vara skall, | som du med våra fäder var ...» och

så blomstra skall vår gamla bygd  
från tidevarv till tidevarv  
och fädrens hopp och tro och dygd  
till barnen gå i evigt arv.

Här står som avslutning på psalmen en utblick mot framtiden: kristen tro och timlig blomstring gå hand i hand under Guds milda hägn. I den nya psalmen gäller det framtiden från början, och det är fråga endast om Guds rike och hans lära. Utsikten framåt och bakåt i tiden tjänar i nya ps. alltså till att göra den religiösa gemenskapen rikare.

Detsamma kan sägas om utblicken över jorden. Emil Liedgren har med rätta framhållit att ett viktigt drag i den wallinska psalmboken är dess borgerlighet, dess nationellt sociala blick och dess intresse för de borgerliga livsförhållandena. Där stå psalmer om jordens fruktbarhet, om överhet och fädernesland, krig och fred, domare och rättssökande, och den nyss citerade ps. 160 visar en allmän nationell välfärdsomsorg. Det inslaget, som står egendomligt kontrasterande mot den starka hinsideslängtan i andra psalmer, är nu reducerat, liksom hinsideslängtan är reducerad. I nya psalmboken går blicken betydligt längre ut över hela jorden, men synpunkten är religiös även här, man ser ut över jordklotet för att få känna religiös gemenskap. En praktisk anledning till sådana utblickar är ju den yttre missionen, som är yngre än gamla psalmboken. Även i det avseendet kan 1937 alltså sägas vara mer inomvärldslig än 1819 (458: »lär mig att minnas att denna jord, och icke blott himlen, är din») och mer inriktad på människorna, men i religiös mening. I 1819 fattas icke alldeles verser som tala om Jesu läras och kyrkas spridning över jorden, men »jorden» är där föga åskådlig, och det hela ligger i framtiden: »Kring jordens länder alla | skall denna lovsång skalla ...» (43: 3), »Hans kyrka ... | skall varda lik ett skuggrikt träd, | som hulda grenar sträcker ut | kring jordens rund, till tidens slut». I 1937 betonas den nuvarande kristenhetens samband:

Han knöt en syskonkedja,  
 så långt som människor bo  
 av själar, som tillbedja  
 en Gud i samma tro (165: 2).

»Ensam skall jag ej förbida | . . . | när och fjärran kämpa, lida | rikets barn, min konungs vänner» (418: 2). Och jorden är mer konkret sedd: »När jorden sig i rymden vänder, | och ljuset går från trakt till trakt, | ditt lov väcks upp i nya länder . . .» (449: 2).

Den tro, som man sålunda känner delad av gångna släkten och långt avlägsna folk, har även den en viss särskild färgning i de nya psalmerna, men för att riktigt kunna bedöma denna behövde man vara teologisk fackman. Det är kanske det mest framträdande draget i psalmerna från detta sekel, att det talas så mycket i dem om *liv* i pregnantaste mening, om eld och glöd och kraft och om nytt och ungt och allt sådant. Det är icke i och för sig några nya uttryck, det är gamla kristna tankar och formuleringar därbakom, som under 1800-talet ha blivit framhävda av Grundtvig och av de svenska väckelse-rörelserna. Men att de ha kommit fram till sådan dominans i de nyaste psalmerna torde väl bero dels på den Billing-Aulénska teologien, men dels också på att från 1800-talets sista årtionden sådana tidsströmningar började bli starka inom Europas hela andliga liv genom impulser från Nietzsche på ett sätt, från Bergson på ett annat, från William James, från Walt Whitman och från den biologiska vetenskapen på andra sätt.<sup>1</sup> Det är nämligen icke endast det kristna livet som framhäves på det sättet utan ofta också livet överhuvudtaget. I de följande exemplen talas det än om det förra, än om det senare; ofta ligga bibliska uttryck till grund, vilka skalden ibland omtolkar och ger en annan mening åt. 139: 1: »Nu brista alla banden, | nu skapar *livets* Gud»; str. 2: »O nåderika tuktan, | o *eld* som allt förtär!», 185: 2: »Mandoms *liv*, som mäktigt *strömmar*» . . ., 186: 1: »Gud, hos dig är *livets* källa, | . . . | Nytt du låter *livet välla* | över samma gamla jord». 235: 2: »Fyll våra arbetsdagar | med *levande* sångers brus», str. 3: »Öden och tider *välla* | som strömmande vatten-

<sup>1</sup> Sven Lidman omtalar hur hans generation berusades av Bacchusprästens ord i Heidenstams Jairi dotter: »Leva, famnande rika, | varma, välsignade ord!»

drag». 305: 2: »... låt oss känna, | att den *eld*, där vi oss *bränna*, | just din kärleks låga är ...», 340: 2: »... att låta nådens rika källsprång *strömma* ...», 357: 3: »... den *glöd*, som icke släckes ut | av stora vattuflöden ...», 380: 8: »Som örnar med vingfjädrar *unga* | att stiga mot himmelens höjd, | som hjältar att *mäktiga ljunga* ...», 533: 3: »Låt mig bli en pil på din båge, | en pil, som flyger åstad | lik en *flammande ljungedslåge*» ... »en budkavel, rastlös och vingad» ..., str. 4: »att *leva* är *storm* och *brand*», 535: 2: »*Kraften*, som i allt pulserar, | *brusar* i vårt eget blod». Karakteristiskt är också det sätt varpå Grundtvigs O Kristelighed har blivit översatt (332). Det är en psalm som i sig själv har denna grundton, men den har blivit kraftigt förstärkt i översättningen; orden liv och leva komma igen i så gott som varje strof, ibland mer än en gång. »O Kristelighed», börjar Grundtvig; här står

O *liv*, som blev tänt  
i kristtrognas bröst, dig har världen ej känt.  
Det ljus, som vårt jordiska öga ej tålt,  
dock *lever* inom oss, fast skumt och fördolt.

(Detta *lever* finns också i originalet.) Str. 2:

O härliga lott:  
att *leva* där döden sin överman fått,  
där *livet*, som bleknat, sen hjärtvärmen flytt  
och vingkraften veknat, skall blomstra på nytt ...

(»Leva» v. 2 står i originalet, icke »livet» i v. 3.) Str. 4: »... från dödsskuggans värld till de *levandes* land ...» (står så hos Grundtvig); str. 5: »Du *levande* hopp, | som stiger förnyat ur dopkällan opp ...» (Grundtvig: »Letvingede Haab»); str. 6: »O kärlek, som har | en sprudlande källa av *liv* för envar ...» (Grundtvig: »O Kærlighed selv, | du rolige Kilde for Kræfternes Elv») ... »och bliv | vårt eviga *liv*» (så också i originalet, likaså två gånger i sista strofen såväl i original som i översättning). Grundtvig har liv och leva sju gånger i de sju stroferna (»livsalig» i str. 3 hör icke hit, »Livdrik» i str. 6 endast till hälften).

översättningen tio gånger. På samma sätt har slutstrofen i 244 *liv* fyra gånger, av vilka originalet endast har det de två.

Betecknande är även en annan detalj, användningen av ordet *glöd* som rimord. Det är naturligt att i en diktsamling som psalmboken ord som nöd och död ofta avsluta verserna. Ordet *glöd* rimmar på dessa bägge, och det tillhör den grupp av intensiva ord som vi nu betrakta. Det förekommer mycket sällan som rimord i hela 1819, endast på sex ställen, tror jag, och alla dessa äro av ungefär samma slag, det talas om helvetesglöd och vredesglöd och sådant: »Låt oss ej förkastas | från din nåd till avgrundsglöd», »de leda mig vid handen | som Lot ur eld och glöd», »den djupa nöd, | som bränner med sin avgrundsglöd», »emedan dig Guds vredes glöd | så jämmerligen plågar», »avgrundseldens svåra glöd» och »förskräcket du för evig död, | för satans våld och avgrundsglöd». Avgrundsglöden är mattad i nya psalmboken; dock är *glöd* vanligt som rimord, men det betyder nu kärleksglöd och trosglöd och sådant. »Men korset, där ditt liv förbrann | i helig offerglöd . . .» (74: 2), »trygg skådar Jesu skara | mot evig morgons glöd» (167: 2), »du som älskat in i döden, | tänd hos mig den helga glöden» (230: 1), »du som för oss har burit syndanöden, | värm våra själar med den starka glöden . . .» (239: 2), »du vid vars kärleksglöd | framgick ur natt och död | skapelse ny . . .» (251: 2), »smält om våra hjärtan i altarets glöd . . .» (332: 7), »med Jesus, levandegjord i anden, | till nya skapelsens morgonglöd!» (531: 7), »och god är din nitälskans glöd» (533: 2). Detta är icke alla fallen. En liknande kontrast, dock icke så fullständigt genomförd, råder mellan användningen av »ström» och »strömma» och dylika ord i 1819 och 1937; i 1819 betyda de något flyktigt, försvinnande, obeständigt, förgängligt, i 1937 något flödande, starkt, hejdlöst, oemotståndligt.

Motsatsen till elden och kraften och livet, de motsatta känslor man längtar att befrias från, är trötthet, tomhet, ödslighet, tankens frågor om Guds verklighet<sup>1</sup>; de ha delvis ersatt de känslor man i den gamla psalmboken längtar att befrias från: samvetsnöd, sorg, förtvivlan, syndaångest, andligt mörker. 48: 2: »Själ, som var *bunden* och *trött*

<sup>1</sup> Även här en parallell från Sven Lidmans förkristna period: när han börjar en ny volym av sin dagbok, sätter han som motto Lionardo da Vincis ord: »Hellre döden än tröttheten!»

och *tom*, | frihet och glädje får», 264: 1: »Tanke, som *fåfängt spannar* . . .», 287: 1: »*Trött* på allt mitt eget», 340: 2: »att låta nådens rika källsprång strömma | i egen *tomhet*, eget armod in», str. 4: 1: »i ödmjuk bön att *livets dunkla gåta* | i evighetens ljus förklarad få», 382: 1: »*modfälld* och *trött* jag är, | *orkear ej mer*», 580: 2: »du som ger svar på *ängslande frågor*». När det talas om trötthet i de gamla psalmerna, bedes det om ro och vila, när det talas om trötthet i de nya, bedes det oftast om ny kraft.

Därför bli också ord som *ny* och *förnyelse* karakteristiska. I den avdelning av 1819 års psalmbok, som har titeln »Den dagliga förnyelsen under bön, vaksamhet och strid mot andliga fiender», står ordet *ny* icke mer än ett par gånger, och den dagliga förnyelsen anges redan i rubriken mer som ett krav än som en gåva. Däremot kan man ställa en rad av verser i nya psalmboken, med *ny* i ett par olika betydelsenyanser. »Giv *nya* sabbatsstunder | . . . | gör *nya* nådesunder» (47: 3), »O du som vann på korsets stam, | vinn oss *på nytt* var dag» (74: 6), »till *livets nya* fröjd» (139: 1), »*nytt* du låter *live: välla*» (186: 1, redan citerat), »Du är oss *evigt ny* och dock dig lik» (252: 4), »här min själ förnimmer | glädjens *nya* ton» (287: 4), »du *levande* hopp, | som stiger *förnyat* ur dopkällan opp» (332: 5, originalet: *nyfödt*), »med Jesus, *levandegjord* i anden, | till *nya* skapelsens morgonglöd» (531: 7, redan två gånger citerat, här alltså tre av de karakteristiska orden).

Därmed sammanhänger också en tanke på att Guds skapelse fortsätter och på att det andliga livet stiger mot allt högre höjder och får allt rikare former, en kristen utvecklingstanke. I 1819 står Gud som skapare på det sättet att han en gång har inrättat världen och nu håller den i gång. 15: 3: »Du *stadgat* ordningen för tingen», 14: 6: »Gud är den som med ett ord | *skapat* himmel, hav och jord». Men i de nya psalmerna stå sådana verb i presens. 29: 1: »... finner jag, vart mitt öga ser, | spår av en vilja som *danar*», 139: 1: »nu *skapar* livets Gud», och utvecklingsmöjligheterna äro oändliga: samma ps. str. 6:

O kom att nu oss viga  
till *liv*, som död ej vet,  
men *utan gräns* skall stiga  
mot okänd härlighet.

Så blir också uppenbarelsen på jorden rikare och rikare: »Låt *nya* tankar tolka Kristi bud | och *nya* själar flamma av hans brand» . . . »vi av din sanning gripa blott en flik, | ditt väsens fullhet än är utsagd» (252: 1 och 3), och slutligen:

Allt klarare skall varje tid  
förstå ditt helga ord.  
Allt djupare skall Kristi frid  
i varje släkt bli spord.  
Allt mäktigare brusa skall  
de frälsta hjärtans jubelsvall  
i högre kyrkoyalv (177: 2).

Man måste nog säga, att i centrala avseenden den nya psalmboken besannar denna tes att varje tid kommer till klarare insikt om innebörden av kristendomen. 1937 års psalmbok visar hur långt man hade hunnit i Sverige på den vägen år 1937. Men det finns kristna psalmer, diktade för längesedan, som äro av sådant djup och sådan innehållsrikedom, att varje tid kan i dem finna något för den värdefullt, som den ej gärna vill mista. Av de psalmer i 1819 års psalmbok som stå kvar i den nya tillhöra väl de flesta det slaget av psalmer; de ha nu genomgått sitt eldprov, och de komma väl att stå kvar även vid en kommande revision; en sådan måste ju komma även för 1937 års psalmbok. Hur mycket av det nya i den som då obesträtt står kvar som klassiskt vordet uttryck för erfarenheter som då ännu göras och tankar som då ännu tänkas, det kunna vi icke veta mycket om. Varje psalmbok blir ett monument över det förflutna, liksom varje diktantologi, men det väsentliga i den är icke det förflutna utan det eviga; i vilken mån det överväger över det alltför tidsbestämda blir bestämmande för psalmbokens framtid, den bok som icke bara genom sin spridning utan också genom sin betydelse är vårt folks ojämförligt viktigaste diktantologi.

# BUCERS TOLKNING AV LUTHER<sup>1</sup>

AV PROFESSOR HENRI STROHL, STRASBOURG

Det är för Strassburgs reformator Martin Bucer utmärkande att han upplevt det betydelsefulla i alla sin tids stora andliga och religiösa skapelser och därför har känt kallelsen att bliva en förmedlare mellan deras upphovsmän. Som reformator har han aldrig velat förlora beröringen med humanismen. Han blev alltid på nytt gripen av Luthers religiösa överlägsenhet men upprätthöll också personliga förbindelser med sina grannar de schweiziska reformatorerna, mottog många impulser från Zwingli och Basels reformator Ocolampadius, och schweizerkantonerna ha å sin sida mycket att tacka honom för. Han blev förbindelseleden mellan Wittenberg och Genève och förmedlade de religiösa värdena hos den kontinentala reformen till den blivande anglikanska kyrkan.

Född år 1491 i Schlettstadt,<sup>2</sup> erhöll Bucer sin första utbildning vid den då i sin högsta blomstring stående latinskolan i sin fädernestad. Här omhuldades en konservativ förhumanism, som en lärjunge till »det gemensamma livets bröder» i Nederländerna dit infört. Från sitt 15:de levnadsår tillhörde han under 10 år dominikanerklostret i Schlettstadt och studerade där utan hänförelse Thomas' av Aquino »Summa». Vid 25 års ålder i stånd att studera vidare i Heidelberg, fick han genom sin äldre vän Beatus Rhenanus, som tillhörde Baselskretsen av Erasmus' anhängare, alla den firade mästarens verk sig tillskickade och såg en tid framåt i Erasmus den ledare han sökte. Det blev av avgörande betydelse för honom, att han 1518 var närvarande

<sup>1</sup> Föredrag i Teologiska Föreningen i Lund. Övers. från förf:s manuskript av teol. lic. Kjell Barnekow.

<sup>2</sup> En på grundliga källstudier baserad biografi över Bucer utkom redan 1860; W. Baum: *Capito und Bucer*. Kortare och dock mera innehållsrik är den glänsande monografien av G. Anrich: *Martin Bucer*, 1914. Se dessutom J. Ficker: *Martin Bucer, Strassburg 1917*.



vid Luthers disputation i Heidelberg och hade ett långt samtal med honom. Under dessa timmar blev Bucer »Martinian».

Lyckligt befriad från sitt munklöfte utövade han en tid präst-  
ämbetet i Landstuhl och Weisseburg och kom våren 1523 till Strass-  
burg, där Zell sedan 1521 genom »evangelisk» predikan förberett  
marken för en kyrklig förnyelse. Inom få månader blev Bucer den  
ledande teologen och de inflytelserikaste rådsmedlemmarnas förtro-  
endeman. I hans anda genomfördes reformationen 1524—1534. Vid  
sidan av sitt prästämbete utövade Bucer från början en vidsträckt  
läroverksamhet, vars frukter blev offentliggörandet av en kommentar  
till evangelierna och kommentaren över de paulinska breven. År  
1538 öppnades på initiativ av Bucer och Jacob Sturm, Strassburgs  
störste son, en högskola vilken blev en förebild vida omkring.<sup>1</sup> Till  
dess ledare kallades humanisten Johannes Sturm från Paris. I den  
överbyggnaden tillhöriga teologiska avdelningen har Calvin under  
åren 1538—1541 utbildat sig till lärare i teologi. Vid Bucers sida  
har han deltagit i religionssamtalen under dessa år. Bucer var där-  
vid oftare än Melancthon den evangeliska sidans talare. Efter det  
Schmalkaldiska krigets olyckliga utgång var Strassburg tvunget att  
uppgge Bucer. En inbjudan att slå sig ned i Danmark kom för sent.  
Bucer hade redan beslutat att fara till England. Där dog han högt  
aktad såsom professor i Cambridge år 1551.

Alltsedan den mest betydande skriften över Bucers teologi, A.  
Langs ingående analys över den i Bucers Kommentarer utvecklade  
läran,<sup>2</sup> utkom, har uppmärksamheten riktats på förhållandet mellan  
Bucer och Calvin. Resultatet av dessa undersökningar har G. Anrich  
i korthet sammanfattat.<sup>3</sup> Om Bucers kyrkobegrepp och hur han på-  
verkat Calvin har Courvoisier utgivit en monografi.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Om humanismen i Elsass se Guillaume Budé: L'humanisme en Alsace. Om Bucers förhållande till humanismen se min: Cahier de la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses: Bucer, humaniste chrétien, 1939. Om grundandet av högskolan, vars högsta klasser 1566 blevo upphöjda till akademi och 1621 till universitet se den i tryck utgivna skildringen av det protestantiska gymnasiets 400-årsjubileum.

<sup>2</sup> A. Lang: Der Evangelien-Kommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie, Leipzig 1900.

<sup>3</sup> Se G. Anrich: Martin Bucer s. 143 ff., se också G. Anrichs rektorstal i Tübingen 1912: Strassburg und die Calvinische Kirchenverfassung.

<sup>4</sup> Courvoisier: La notion d'Eglise chez Bucer, Paris 1933. Se också

Vad vi skulle vilja påpeka är den tolkning Luther erhållit genom Bucer. Till år 1523 är Bucer i full överensstämmelse med Luther. Den i Strassburg år 1523 utgivna »Summary seiner Predigt zu Weissemberg getan»<sup>1</sup> är helt luthersk. Men »Grund und Ursach» av 1524 använder i nattvardsläran termer, som ljuda zwinglianskt.

Under nattvardsstriden var Bucer djupt olycklig och kunde varken gilla eller förstå Luthers stränga fasthållande vid sin nattvardslära i Marburg. I Augsburg bevarade Bucer sin oavhängighet, i det Strassburg utformade en egen bekännelse »Tetrapolitana». Men sedan Bucer efter Augsburg besökt Luther i Koburg, blev han ånyo överväldigad av dennes religiösa personlighets makt och bemödade sig att övertyga alla sina vänner, även i Schweiz, om nödvändigheten att komma överens med honom, ty det tycktes honom som föreläge endast skiljaktigheter i bisaker eller rena missförstånd.

Den fullständiga försoningen mellan Luther och Bucer följde till slut i Wittenberger Konkordien 1536, och sedan dess var Bucer wittenbergarnas förtroendeman, t. ex. vid de tillfällen då religionssamtal ägde rum.

Calvin hade under sitt treåriga uppehåll i Strassburg i Bucer lärt känna en teolog, som under långa år kämpat för att förstå Luther och under inga omständigheter ville bryta det goda förhållandet till honom.

Redan därav kan man sluta sig till att mycket av det, som Bucer förmedlat till Calvin och som återfinnes i den år 1539 utarbetade andra upplagan av *Institutio*, är äkta lutherskt, som i kalvinsk prägling anträtt ett nytt segertåg.

Vad som här sysselsätter oss är frågan, i vad mån Bucers tolkning av Luther och Luthers ställningstagande därtill lämnar ett bidrag till att förstå det centrala i Luthers tankevärld. Vi skulle kunna uppställa följande 3 påståenden:

1) Bucer har trognare än Wittenbergerskolan fasthållit vid Luthers ursprungliga frälsningsuppfattning, som denne år 1538 åter upptagit.

skildringen av Calvinjubileet i Strassburg 1938: Calvin 1538—1938 och *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 1938, nr 4.

<sup>1</sup> Nytryck av A. Erichson 1891 hos Heitz i Strassburg.

2) Bucer har i sitt kyrkobegrepp skapat ett bättre uttryck för den lutherska intentionen på detta område än Melanchthon.

3) Bucer har i nattvardsläran kanske t. o. m. hjälpt Luther till en större klarhet.

### I.

Den första punkt, på vilken jag vill fästa uppmärksamheten, är uppfattningen av frälsningen.

Genom Melanchthon har den forensiska rättfärdiggörelseläran till den grad blivit det klassiska uttrycket för den lutherska uppfattningen av rättfärdiggörelsen genom tron, att läran om den kristnes nya liv blott synes som ett tillägg, som på ett otillfredsställande sätt är fogat till förlåtelsens fundamentala faktum. För Melanchthon blev den kristnes »vivificatio» alltför exklusivt en synonym till den »consolatio», som förlåtelsen medför. Fördenskull kunde den lutherska ortodoxin senare till den grad försumma att lägga vikt vid den nya födelsen att den pietistiska reaktionen i slutet av 1600-talet nödvändiggjordes.

Men är denna kristendom i två tempi (erkännandet av synden och mottagandet av förlåtelsen) den ursprungliga lutherdomen? I kommentaren till Romarbrevet av 1516 föreligger alldeles tydligt en kristendom i tre tempi: den kristne, som genom tron har trätt i förbindelse med Gud, känner sig 1) alltid som syndare i närvaro av Guds helighet, 2) alltid rättfärdiggjord, ty han är omsluten av Guds i Kristus uppenbarade kärlek och 3) alltid verksam mot synden och i nästans tjänst under påverkan av den Guds kraft, som själv aktivt reagerar mot synden och giver sig utan mått. »Semper peccator, semper justus et semper poenitens» och allt detta »simul», ty de tre verkningarna av den gudomliga handling, som uppleves i trosakten, följa icke på varandra utan äro samtida. Luther har icke velat angiva etapperna av en »via salutis». Han har beskrivit den kristnes fullständiga frälsningserfarenhet. Den vikt Luther fäster vid den tredje verkan av tron framgår av det faktum att han 1517 främst bland de 95 teserna sätter den, som understryker nödvändigheten av att vara »semper poenitens».

Bucer, som dittills varit erasmian kom 1518 under Luthers inflytande. Full av entusiasm har han för sin vän Beatus Rhenanus i

ett brev berättat om sitt möte med den sachsiske munken. Man tyckes hittills icke ha uppmärksammat och understrukit i hur hög grad Luthers ursprungliga idéer, de som återfinnas i kommentaren till Romarbrevet och som giva oss nyckeln till att förstå Luthers djupa och bestående tankebyggnad, här ha blivit uppfattade och återgivna av en ande, som därav fått ett varaktigt intryck.

På följande sätt sammanfattar Bucer Luthers tankar med stöd av anteckningar, som han gjort vid disputationen och av erinringar från sitt långa samtal med Luther.<sup>1</sup> Den enda sida av rättfärdiggörelsen, som behandlats under disputationen och det efterföljande samtalet, är människans förvandling till en ny skapelse. I de flesta av sina teser i Heidelberg polemiserade Luther endast emot den nominalistiska, scotistiska, occamistiska och gabrielistiska (Biel) skolans lära, enligt vilken människan kan bli en pånyttfödd genom att utnyttja sina naturliga gåvor. Vad beträffar Luthers positiva tes så grep den Bucer så djupt, att han aldrig glömde det intryck han fått därav.

»Varje lagens bud undervisar oss, men giver icke vår vilja förmåga att uppfylla det . . . tränger ej ned i vårt hjärta för att draga det med sig, som Andens lag gör. — Ty det finnes en Andens lag, som också kallas nådens lag, skriven av Guds finger, det är av den Helige Ande i människornas hjärtan . . . Denna lag visar icke genom resone-mang, vad som är rätt och rättfärdigt, men upplyser alla människor genom beröring med Anden (spirituali afflatu), renar dem på samma gång, driver (impellens) dem att göra det goda, giver dem kraft (perficiens) och uppfyller sålunda lagen (adimplens). Denna Andens lag är källan till all fromhet; där den är inskriven i människornas hjärtan, d. v. s. i deras vilja (affectibus), leva och handla de icke mer av sig själva, utan Kristus lever i dem, de bli handlade snarare än de handla (non tam agunt quam aguntur), dragna av Anden som gör dem till Guds barn.<sup>2</sup>

Alla dessa handlingar äro fromma och heliga, de syfta mot de

<sup>1</sup> Briefwechsel des Beatus Rhenanus herausgegeben von Horawitz und Hartfelder, Leipzig 1886 s. 108 f. Den viktigaste delen i detta brev är redan återgivet av Baum i hans »Capito und Butzer» 1860.

<sup>2</sup> Bucer återger riktigt vad Luther sagt. I den 27:de tesen av Probationes läsa vi: dum Christus in nobis habitat per fidem, iam movet nos ad opera. W. A. I. 364, 30 se även 363.

gudomliga slutmålen (divina respiciunt) och äro uteslutande att hänföra till Kristus, som bor i dem (Christum inhabitantem planissime referunt).»

I sammandrag: Andens lag är en gudomlig *ἐντελέχεια* som genom ett Guds verk ingivits den mänskliga själen (humanæ menti deitus illapsa), som icke lämnar henne i ro, som genom en ständig impuls drager henne med sig uppåt (perenni impulsu sursum ciens omnia), så att människan inser det rätta och gör det med största glädje. Luther, säger Bucer, insisterade på det faktum (contendit) att detta nya liv är en Guds gåva . . . och att genom detta människan blir en ny skapelse (hominem in novam creaturam instaurari).

På tal om människan och t. o. m. om den kristne som »semper peccator» sade Luther enligt Bucer: »Ju mer en människa är d. v. s. erkänner sig vara en syndare . . ., dess mer märker hon att hon ingenting är och ingenting kan av egen kraft . . . och desto mer litar hon på Kristus, våra själars herde och läkare (curator)».

Slutligen erinrar Bucer om ett tema som Luther ofta skulle utveckla: »Gud för till döden och till livet (mortificat et vivificat), han gör fattig och rik. När han vill göra levande (vivificaturus) dödar han alltid först; innan han gör rik, låter han människan känna sin fattigdom, som är dödlig, om Gud icke giver henne av sitt goda.»

När man kort efter Bucers ankomst till Strassburg begärde, att han skulle göra en kort sammanfattning av det som han hade predikat i Weissemburg och som han tänkte predika i Strassburg gjorde han det i två skrifter utkomna i augusti 1523. »Summary» fasthåller Luthers vanliga schema under det att »Das ym selbs»<sup>1</sup> kastar om ordningen och först talar om den kristnes nya liv för att därefter förklara dettas födelse.<sup>2</sup> I grund och botten överensstämna de bägge skrifterna däri att de på ett för alla lättillgängligt språk förklara hemligheten i Luthers dynamiska kraft, erfarenheten att den kristne icke blott finner ro i sin själ, då han tar emot nåden, men att också hans tro driver honom till goda gärningar.

<sup>1</sup> Das ym selbs niemant sonder anderen leben soll, und wie der mensch dahyn Kumen mög.

<sup>2</sup> Denna omkastning återfinnes också hos Luther 1522 i definitionen av tron. I förklaringen till det första budet, i predikan om de goda verken av 1520 säger Luther även först i slutet, i par. 17, hur det förut beskrivna nya livet uppkommer.

Bucer har i hela sitt exegetiska arbete lagt en omfattande biblisk grund för denna sin uppfattning om den fullständiga frälsningen. Hans mest betydande arbete är evangeliekommentaren, som utkommit i 3 upplagor. Bucer utlägger där hurusom det nya livet alltid åtföljer förtröstan på den gudomliga kärleken, och han giver en psykologisk förklaring av detta faktum: man kan icke vara övertygad om Guds faderliga godhet utan att vara besjälad av en glödande iver för de goda gärningarna.<sup>1</sup> Han tillfogar en dogmatisk förklaring. För att understryka att tron och frälsningen helt och hållet äro en gåva av Guds nåd framställer han övertygelsen om Guds kärlek och helgelsen till Guds tjänst som den helige Andes dubbla verk.<sup>2</sup>

Genom det inre vittnesbörd, som åtföljer Ordets hörande, övertygar oss den helige Ande personligen om nådestillbudets realitet.<sup>3</sup>

Å andra sidan, såsom levandegörande kraft driver oss Anden att framför allt söka Guds ära; han omskapar våra hjärtan så att vi avstå från oss själva och bliva allas tjänare.<sup>4</sup>

I företalet till den stora romarbrevskommentaren av 1536 uttrycker Bucer samma idéer under hänsynstagande till apostelns terminologi<sup>5</sup>:

<sup>1</sup> 1530, 24 a, 1536, 224: credere Deo atque de ipsius bonitate solide esse persuasum, qui posset absque summa et ardentissima erga ipsum charitate esse. L a n g 109, 1. — 1527, 243 b; 1536, 200: Fides, ut paternæ voluntati deditissima est, ita bonarum operum existit simul feracissima. L a n g 110, 13.

<sup>2</sup> 1530, 24 a och b; 1536, 224: primum omnium est esse a Deo electum, proximum, ut mittat Deus qui Evangelion annuncient et Dei bonitatem verbis commendent ... Mox spiritus cordibus electorum illa persuadet, ut indivitatum eis fidem habeant. *Simuliatque* vero persuasio hæc animum obtinuit, et timor et amor Dei juxta adsint. L a n g 116. — Joh. 37 a och b; 1536, 591 ff.: genom Anden: Deum patrem invocamus et ad gratiam eius vitam comparare nostram satagimus.

<sup>3</sup> 1527, 79 b; 1536, 63. Primarium est quod (Spiritus) nos divinarum rerum curiosos reddit et intelligentes, ut ... verbum Dei ... auditum ut indubitatum *Dei* Verbum excipiamus, L a n g, 121 b. — 1530, 18 b; 1536, 220: Fides est certa de bonitate Dei persuasio confidensque salutis ab ipso expectatio quam efficit in animis electorum afflatus spiritus sancti. L a n g 108, 1.

<sup>4</sup> 1527, 80 a; 1536, 64: Nova menta donamur, ut *vere* peccatis liberi et justitia solida præditi simus. L a n g 123, 1 och 2. — 1527, 79 b; 1536, 63: Anden: transanimat adeo, ut ... abnegatis nobis ipsis quæramus quæ sint aliorum et sincera nos dilectione omnibus servos addicamus, præcipue autem domesticis fidei. L a n g 123.

<sup>5</sup> I sin utläggning av kap. 6 understryker Bucer att den gudomliga »vis» eller »virtus», som Kristi död och uppståndelse har åstadkommit, meddelas oss »ut Christus in nobis plenius vivat, communicato nobis suo spiritu: ex qua virtute et nobis datur

»När Paulus säger att vi äro rättfärdiggjorda genom tron, så är det klart, att den första följden av denna tro är vissheten om förlåtelse, men», tillägger Bucer, »Gud utgjuter sin Ande över dem, som fått förlåtelse, för att de skola kämpa mot sina onda böjelser och låta forma sig till Kristi avbilder. Paulus använder aldrig uttrycket rättfärdiggöra utan att därmed mena meddelandet av den effektiva rättfärdigheten likaväl som frälsningens förnämsta grundval, syndernas förlåtelse.»<sup>1</sup>

»Simul, semper, etiam, juxta» äro de termer, som visa att samma Ande, som genom sitt inre vittnesbörd giver oss vissheten om förlåtelsen och Guds kärlek, även samtidigt verkar pånyttfödelsen och det nya livet.<sup>2</sup>

Calvin, som mycket uppmärksamt studerade Bucers kommentar, då han själv i Strassburg författade sin egen kommentar till Romarbrevet, giver honom det vitsordet, att han är den mest kunnige och samvetsgranne av alla dem, som han använt sig av. I sin grundåskådning skiljer han sig icke från Bucer.<sup>3</sup>

Bucer har aldrig känt sig stå i motsättning till Luther angående nödvändigheten av att understryka den innerliga samhörigheten mellan rättfärdiggörelsen och pånyttfödelsen. Luthers ställningstagande emot antinomisterna två år efter Wittenbergskonkordien visar att han aldrig vare sig förnekade eller glömt den betydelse, som han i sina första stora skrifter hade tillskrivit det kristna livet.

mori peccato et vivere Deo», s. 280—88, cit. av Ellwein: Vom neuen Leben, s. 109 ff.

<sup>1</sup> Rom. 12 b, 13 b, 80 b, 184 b. Lang s. 320.

<sup>2</sup> Liknande utläggningar återfinnas i »Von der waren Seelsorge» av 1538: Gud giver syndernas förlåtelse och därtill sin Ande och den goda viljan att alltid sträva mot ett nytt liv, s. 95 ff.

<sup>3</sup> Även Calvin säger i sitt företal (s. 3): »non posse nos iustitiam in Christo percipere quin simul sanctificationem apprehendamus» och (s. 104): »Nec nos Christus suo sanguine aliter abluit quam dum nos facit spiritus sui participes qui nos in sanctam vitam renovat». — Rom. VI 3 och 4, s. 106—108: »Mors Christi efficax ad nequitiam carnis nostrae extinguentiam, resurrectio vero ad suscitandam melioris naturæ novitatem». Denna efficacitas kommer av »insignis virtus patris» eller »manus Dei». Hos oss blir resultatet därav ett oavlätligt »interire» och »instaurari», ett »paulatim augescere», upprättandet av Andens herradöme, som är ett »signum apparens communionis cum morte Christi». Se äv. ss. 112 o. 140. Jfr Ellwein: Vom neuen Leben, s. 118 ff.

Då Agricola och hans vänner 1538 ville förbjuda Wittenbergarna att tala om något annat än förlåtelsen påminde Luther om att det vid reformationens början varit nödvändigt att lägga all vikt vid detta mäktiga kvietiv för att befria själarna från den fruktansvärda ångest, i vilken kyrkans praxis, i enlighet med den då förhärskande nominalistiska teologin, hade störtat varje uppriktig människa, en ångest, som Luther själv så djupt hade erfarit i klostret.<sup>1</sup>

Men från år 1538 påpekade Luther för »antinomisterna», att när nu denna befrielse var ett fullbordat faktum i det protestantiska folket, blev det åter nödvändigt att betona det motiv till gott handlande, som är inneslutet i tron. När man analyserar de efter varandra följande teserna mot antinomisterna, kan man konstatera, att Luther vid denna tid återvänt till sin uppfattning i kommentaren av 1515, vars innehåll och form återfinnes i de sista teserna av 1538.

Man frapperas av den iver, med vilken Luther bekämpar missförståelsen av en av de grundläggande principerna i hans tankevärld och huru han angriper antinomisterna, som av Kristi verk gjorde »ett örngott för lättjan». I glödande ord framträder på ett levande sätt det som Luther alltid har velat säga.

Luther har konstaterat de faror som vårdslösheten med hans lära hade framkallat. Han erkänner att antinomisterna använda formler, av vilka han själv ofta har använt sig,<sup>2</sup> men han påpekar 1538, att utläggningen av hans lära ofta varit ensidig för själavårdens skull, men att just samma orsaker nödvändiggjorde, att man påpekade att hans lära även hade en annan sida.

Det är denna sida, som Bucer aldrig negligerat, det är denna på vilken Calvin med sådan kraft insisterat och genom vilken han har blivit en »samvetenas uppfostrare». Calvin har åstadkommit jämvikt mellan de två fundamentala aspekterna av reformationens lära genom att säga, att rättfärdiggörelsen och pånyttfödelsen väl teoretiskt bära

<sup>1</sup> Se den 3:dje disputationen mot antinomisterna d. 13 sept. 1538. P. D r e w s: Disp. D. Martin Luthers, s. 477 ff.

<sup>2</sup> Habent in ore optima quæque verba nostræ religionis (465). Est verum, nos sub initium causæ huius strenue docere evangelium et utebatur etiam istis vocibus (477). Antinomi nostra verba, nostram doctrinam, lætam de Christo promissionem retinent (478).



skiljas från varandra, men att de i praktiken äro två verkningar av nåden, som alltid äro förenade med varandra.

Luther har 1538 utvecklat följande tankar: icke-tillräknandet av synden är endast Guds första verk. Den väsentliga gärning som Kristus påtagit sig (*operarius*) är att besegra synden. Denna är den »*materia in qua eum operari oportet*». Fördenskull besvär Luther sina åhörare: »*ut teneatis Christum tamquam operarium in peccatis nostris*». Vad är det Kristus säger till bedrövade hjärtan om icke: »*Mea materia, in qua operor et efficax sum, sunt peccatores et miseri mundi in quibus operor et efficax sum; his adsum, his medeor*»? Rättfärdiggörelsen innebär alltså pånyttfödelsen: vi böra även bliva effektivt rättfärdiga, och vi äro det i den mån vi mottagit den helige Andes gåva och hava börjat kämpa emot synden — »*secundo etiam formaliter justi, ut quando per spiritum sanctum mihi datum de coelo per fidem incipio . . . pugnare cum peccato*» (431).

Därför medför rättfärdiggörelsen med nödvändighet den inställning hos den kristne, som Luther i sin kommentar av 1515 och i den första av de 95 teserna har karakteriserat med termen »*semper penitens*». Liksom i kommentaren beskriver han den kristnes liv och plikt som en ständig kamp. Den fullständiga överensstämmelsen mellan den lära, som han utarbetade under den lugna tid, som föregick de stora konflikterna, och den som han efter 20 års prästerlig erfarenhet framställde i hela sin vidd, bevisar för oss att det här verkligen är fråga om — den *bärande* grunden för Luthers tankar på denna avgörande punkt.

Hos Bucer har denna tanke aldrig fördunklats. Det är intressant att lägga märke till att efter Wittenbergskonkordien är Luthers undervisning i Wittenberg och den undervisning Calvin tillgodogjorde sig i Strassburg absolut överensstämmande på denna punkt.

## II.

Vad uppfattningen om kyrkan beträffar, synes det oss möjligt att påvisa att Bucer bättre än Wittenbergskolan utnyttjat och syntetiserat vissa intentioner hos Luther.<sup>1</sup> Det synes mig svårt att bestrida att

<sup>1</sup> Jfr även min studie över reformatorenas kyrkobergrepp i »Revue d'Histoire

för Luther »kyrkan» endast är den osynliga kyrkan, omfattande de sanna troende, vilka endast Gud känner. Detta var tesen i »Vom Papsttum» av 1520 och Luther hade trotsat vem som helst att finna ett annat kyrkobegrepp i bibeln.<sup>1</sup> Trots några försök att tillskriva de nybildade församlingarna en högre värdighet betraktade han dem under hela sitt liv som »Haufen», som stå under Ordets frälsande inverkan; som alltid omfattar några sanna troende, men som i egenskap av tillfälliga mänskliga agglomerationer alltid äro underkastade statens disciplin, emedan staten har uppgiften att upprätthålla ordningen i en syndig värld.

Det är därför icke förvånande, att Melanchthon med allt mindre reservation godkände, att dessa församlingar organiserades av staten, och endast reserverade för furstens teologiska rådgivare uppgiften att vaka över kyrkolärans renhet. På så sätt förbereddes den styrelseform som utmärkte den lutherska ortodoxien i de av staten beroende landskyrkorna.

Låt oss påpeka några av Luthers principer som på ett otillfredsställande sätt tillvaratagits av Wittenbergskolan.

1. Luther hade alltid understrukit nödvändigheten av två »regementen», fullständigt åtskilda men båda instiftade av Gud. Det ena är staten, en polismakt, som med tvång undertrycker det onda, det andra Ordet, som suveränt skapar andligt liv. Detta Ord, som verkar på samvetena bör ha frihet att fullt oberoende utöva sin frälsande verksamhet.

2. Trots att Luther betraktar den sanna kyrkan som osynlig har han alltid understrukit att denna kyrka är en verklighet här nere. Enligt Jes. 55: 11 kan Ordet aldrig förkunnas utan att framkalla sin verkan i åtminstone några hjärtan. I överensstämmelse med denna övertygelse säger också Melanchthon att kyrkan »*proprie dictu*» icke är en »*platonisk idé*» utan en jordisk verklighet. Men genom att påstå att de sanna troende, som utgöra den, äro »*sparsi per orbem*» och alltså icke bilda ett konkret block har han ännu 1530 fasthållit vid

et de Philosophie religieuses», 1937, 5 och 6 eller »*Recherches théologiques*» 1. Alla referenser finnas där.

<sup>1</sup> W. A. 6, s. 292, 35 ff., 296, 94 f., 30 ff.

läran om kyrkans osynlighet, vilket den i Apologien givna tolkningen av den Augsburgska bekännelsen klart låter framträda.

3. För att stödja sin polemik gentemot den romerska institutionen, som sedan Cyprianus betraktar kyrkan såsom inkarnerad i hierarkien, har Luther proklamerat tesen om det allmänna prästadömet. Han framhåller emellertid mera de troendes rätt att välja Ordets förkunnare än deras plikt att vara medarbetare i Guds verk, en plikt som ligger innesluten i läran om det allmänna prästadömet.

4. Slutligen anser Luther Ordet som det förnämsta nådemedlet. Han menar därmed icke blott det bibliska budskapet utan detta budskap mottaget av ett troende hjärta och återgivit i form av ett övertygat vittnesbörd, som i sin tur skapar övertygelse. Detta kallar han »Viva vox». Därigenom erkänner han, att varje troende har förmåga att frambära sitt vittnesbörd och framkalla tro.

Dessa 4 element ha aldrig blivit syntetiserade i Wittenbergskolan och underlåttandet härav har medfört teologiska svårigheter och faror. Var framträda dessa svårigheter?

År 1523 skrev Luther en skrift om en kristen församlings rätt och förmåga att uppskatta sina predikanter budskap. Men om kyrkan är fullkomligt osynlig, om endast Gud känner de sanna troende, om människor under inga omständigheter kunna urskilja dem, med vilken rätt kan man då likställa en tillfällig grupp av Ordets hörare med en församling av sanna troende och med vilken rätt kan man åt en sådan grupp anförtro rättigheter, som endast tillkomma sanna troende?

Denna svårighet har varit kännbar. Fördenskull har läran om det allmänna prästadömet i Wittenberg blivit en negativ tes, ett argument i den antikatolska polemiken. Denna tes neutraliseras genom den andra tesen, om kyrkans absoluta osynlighet; den kunde praktiskt taget icke utnyttjas och den har också under århundraden förblivit outnyttjad.

Vad är då Bucers lära om kyrkan? Han har så småningom blivit den synliga kyrkans teoretiker. Liksom Luther tror han på kyrkans verklighet här nere. Men han menar, att denna verklighet icke endast är föremål för tro utan kan konstateras. Detta har gjort det möjligt

för honom att i praktiken använda läran om det allmänna prästädomet.

Vad är det då som gjort det möjligt för honom att utforma en lära om den synliga kyrkan, som är någonting annat än Melanchthons »Ecclesia large dictu», någonting annat än en institution, som uteslutande har till uppgift att ombesörja förkunnelsen av Ordet och administrerandet av sakramenten genom präster »rite vocati»?

Han leddes av övertygelsen att det icke blott är möjligt att urskilja kandidater som lämna sig för prästämbetet, utan att även de troende kunna urskiljas och därför förenas till gemensamt arbete. För Bucer kunna de troende som samla sig kring en predikstol eller trängas kring ett altare betraktas såsom kristna, vilka utan allt för stora svårigheter kunna skiljas ifrån falska bröder.

Redan 1523 är församlingen för Bucer icke blott en plats, där nådemedlen, vilkas verkningar endast Gud känner, äro administrerade. Församlingen är också en plats där dessa nådemedels verkningar kunna konstateras av människor. Hon är, för Bucer, en inkarnation av den osynliga kyrkan, en organism av gudomligt ursprung, vilken bör betraktas som den i viss utsträckning synliggjorda kyrkan. Denna i de troende inkarnerade kyrka har naturligtvis del i alla köttets ofullkomligheter men bör sträva efter att allt mer övervinna dessa för att allt bättre kunna uppfylla sin kallelse att vara en budbärande om frälsningen. Varje enskild troendes plikt att framskrida i helgelsen gäller även hela organismen. Bucer är övertygad om att varje församling är förpliktad att ständigt förbättra sina medlemmars kvalitet genom att förmå dem alla att hjälpa varandra genom en ömsesidig själavård och en inbördes andlig uppfostran.

Härigenom blir kyrkan allt bättre i stånd att uppfylla sin uppgift att i sin helhet vara en »viva vox». Även kyrkan är ett synligt instrument av vilket Herren, som själv förblir osynlig, betjänar sig. Hon ersätter icke Herren, som icke har behov av någon ställföreträdare, ty genom sin Andes kraft är han närvarande. Hon är endast ett instrument, av vilket han värdigas betjäna sig. Bucer använder flera bilder för att beskriva förbindelsen mellan Herren och de troende. Han är huvudet, kyrkan är hans kropp. Men »corpus Christi» är icke den enda bild som användes, därför får man icke pressa den allt för

mycket. Kristus är också konungen, och de kristna äro hans undersåtar; han är den gudomlige brudgummen, och kyrkan är bruden, han är anföraren och kyrkan är hans armé. Luther kunde säga allt detta om den osynliga kyrkan, Bucer säger det om den synliga.

Det är blott en konsekvens av denna uppfattning av kyrkan, när Bucer insisterar på den tvingande nödvändigheten att för denna organism fordra rättigheten att utesluta de medlemmar som vanhedrat eller hota att fördärva den.

Skriften: »Von der wahren Seelsorge und dem rechten Hirten-dienst» av 1538 är Bucers mest syntetiska framställning av kyrkans väsen och uppgift. Han giver där även den fullständigaste bibliska grunden för sina åsikter. Liksom Luther erkänner Bucer värdet av att staten undertrycker och begränsar ondskan med våld. Men likaledes i överensstämmelse med Luther förklarar han att vid sidan av staten måste finnas organ vilka med större verkan angripa det ondas rot genom att verka direkt på samvetena. Predikan är ett led i detta arbete, men — och här framför Bucer sin egen åsikt — den räcker icke till. Ty den kan icke använda Ordet i varje individuellt fall. Det är detta som är uppgiften för en i varje församling organiserad själavård. Beprövade kristna böra liksom de »äldste» i urkyrkan samarbeta med prästerna för att vaka över de troendes vandel och uppfordra dem till bättring och större iver i Kristi och hans Andes namn. De böra t. o. m. kunna överlåta de motspänstiga till Guds dom. Övertygad om att materiellt understöd alltid innebar ett uppfostrande moment föreslår Bucer, att vården om de fattiga och sjuka även anförtros kyrkan, som för detta ändamål bör uppliva den äldsta kyrkans diakonämbete. Bucer sammanfattar i en formel i slutet av sin skrift sin uppfattning av kyrkan. Den bör vara »eine Gemeinschaft des Wortes und des Sakraments, aber auch der Liebe und der Zucht».

### III.

Vad nattvardsläran beträffar synes det oss möjligt att uppvisa, att Bucer kan hjälpa oss att förstå Luthers innersta intentioner och att han kanske till och med medverkat till att Luther slutligen lyckades klart uttrycka dem.

Luthers samtida och till och med hans vänner kunde under en lång tid icke förstå honom, emedan Luther understundom använde inadekvata uttryck och under polemikens hetta icke förmådde lugnt lämna de upplysningar, man begärde av honom. Det är lätt att påvisa, att han hade svårt att göra sig förstådd.

Melanchthon döljer icke, att han aldrig rätt förstått, varför Luther i så hög grad insisterade på Kristi kropps närvaro, och att han själv endast hade använt denna formulering, emedan Luther med så glödande iver höll fast därvid. Han hade tillåtit sig att under Luthers livstid säga, att det är tillräckligt (*satis est*) att erkänna, att »Christus vere adest et efficax est in nobis»,<sup>1</sup> och hade likväl icke ådragit sig sin lärares vrede.

Bucer förklarar 1536 sin långvariga oenighet med Luther på denna punkt vara beroende på, att han trott, att Luther velat lära att Kristi kropp är lokalt innesluten i nattvardsbrödet. Bucer, som under 10 år undervisats i S:t Thomas' »Summa» av dominikanerna i Schlettstadt hade insett faran av att använda formuleringar, som kunde föranleda att nåden betraktades som en substans innesluten i ett sakraments elementer och icke som en Guds suveräna handling. Han ansåg, att då Luther med rätta bekämpade den nominalistiska skolans lära om tillägnandet av frälsningen, så hade han i stället råkat att falla i den rivaliserande skolans villolära vid formulering av sin nattvardslära. Fastän han ännu 1523 i »Summary» återgivit Luthers formuleringar, understryker han därför 1524 i »Grund und Ursach» med sådan kraft, att Gud icke binder sin nåd vid ting, varken vid vatten eller bröd, utan i sin nåd suveränt giver sin Ande, när och var han vill. Detta är snarare anti-thomism än zwinglianism.

Calvin har ännu 1540 i sin skrift om nattvarden ej lyckats förstå vari Luthers ställning egentligen skiljer sig från katolicismen.

Sedan Bucer haft tillfälle att sammanträffa med Luther på Koburg 1530 började han förstå, vad det var i Zwinglis lära som i så hög grad uppretat Luther. Luther menade, att Zwingli i nattvarden endast såg firandet av ett historiskt minne och att han, då han talade om plikten att fira den, blott inbjöd de kristna att under denna form bekänna sin tillgivenhet för Kristus men icke därvid erkände en hand-

<sup>1</sup> Se Loofs: D. g. s. 862 och Secberg: D. g. IV s. 449, 3.

ling av den gudomliga nåden. Det var just detta som låg Luther om hjärtat. För honom var Gud verksam varje gång Ordet förkunnades eller ett sakrament utdelades. Vid en ren åminnelseceremoni fattades för Luther det väsentliga, ty den firade en frånvarande och icke den närvarande Herren. En bekännelsehandling är en manifestation av den mänskliga viljan och icke av Guds vilja. Det är ett »verk». Detta är för övrigt icke Zwinglis verkliga mening, ty han förklarar, att han är övertygad om att, där tron finns, är Gud närvarande (Auslegung der Schlussreden, s. 43, 15 ff.). Bucer förstod, att Luther med sina formuleringar alls icke velat framställa en impanationslära, Kristi lokala inneslutande i brödet, utan blott Kristi närvaro och handlande.

Bucer hade själv aldrig förstått verkan av Ordets förkunnelse och sakramentens utdelning på annat sätt. Skillnaden mellan Luther och Bucer hade varit endast följande. Den forne occamisten Luther hade mer och mer utvecklats mot en åskådning som kan synas besläktad med thomismen. Han trodde sig endast kunna förklara nådemedlens obestridliga kraft genom att så nära som möjligt förena nådens verkningar med administreringen av nådemedlen. Den forne thomisten Bucer däremot kunde icke glömma, att reformationen alltid förnekade den thomistiska uppfattningen, att sakramentet innehåller nådens substans och hade alltid själv understrukt Guds suveränitet. — Han hade alltså utvecklats mot en med scotismen besläktad åskådning och överlämnade åt Guds fria beslut, att vid de tillfällen då sakramenten utdelades, meddela sin Ande eller icke göra det. Fördenskull höll han på predestinationsläran, när man i Wittenberg lät denna träda i bakgrunden.

Men ju mera Bucer blev den synliga kyrkans teoretiker, desto mera benägen blev han att erkänna en särskild verkan i alla de handlingar, som denna kyrka utförde. Han såg i kyrkan och dess tjänare verktyg av vilka Gud betjänar sig för att frälsa människorna och han såg i de av Kristus instiftade handlingar, som anförtrotts prästerna, »vehicula gratiae» eller »canalia gratiae», som han uttrycker sig i den 3:dje upplagan av sin evangeliekommentar. — Han betraktar icke Guds handling som absolut bunden vid dessa medel. Men han anser Ordets förkunnande och sakramentens utdelande vara de normala

medel, av vilka Gud vill betjäna sig för att åvägabringa människors frälsning, för att göra Kristus eller hans Ande levande i oss.

Nu stod ingenting längre i vägen för ett samförstånd med Luther, och detta samförstånd kom även till stånd genom Wittenbergskonkordien 1536. Men för att klargöra, att han genom att godtaga de formuleringar, som Luthers omgivning förelagt honom, icke ville säga mer än att Gud eller Kristus eller Anden är närvarande och handlar vid det tillfälle, då sakramenten utdelas, brukade Bucer alltifrån denna tid säga, att Kristi kropp är lika mycket närvarande när Ordet förkunnas, som när nattvardselementen utdelas. I den 3:dje upplagan av evangeliekommentaren 1536 förklarar Bucer, vad han menar med Kristi kropp. Detta uttryck betyder för honom detsamma som »Dominus ipse». Herren »se ipsum exhibet», men endast tron fattar denna närvaro. I Ordet likaväl som i nattvardens sakrament »vere et totus ipse Deus et homo praesens exhibetur». »Praesentiam non minus agnoscit mens credens verbis et symbolis quam oculi vident et habent solem praesentem exhibitum corporali sua luce».<sup>1</sup>

Luther har icke motsatt sig denna tolkning. Han har sagt sitt sista ord i denna fråga i skriften »Von Konzilien und Kirchen» 1539, alltså tre år efter Wittenbergskonkordien. Denna skrift synes oss icke ha blivit tillräckligt utnyttjad för att förstå Luthers innersta intentioner.<sup>2</sup> Hans positiva tes är där, att det kristna folket har sakrament, som äro instiftade och förordnade av Gud, som vill giva sig själv genom den Helige Andes förmedling. Man bör lägga märke till att icke ens Kristi namn nämnes, långt mindre är det fråga om hans kropp. Det kommer för Luther uteslutande an på att framhålla *Guds* närvaro och handlande, ty han fortsätter: »Nådemedlen böra kallas Guds eget Ord, dop och sakrament. Men av hänsyn till oss fattiga och svaga människor, som han vill trösta och hölja med välgärningar, vill han icke handla genom att framträda i hela sitt majestät. Ty emedan vi äro inneslutna i ett syndigt och svagt kött, skulle vi icke ett ögonblick förmå uthärda hans åsyn. Han vill handla med oss genom medel, som vi kunna uthärda och som draga oss till honom.» Vilka äro dessa medel? »En from och välvillig man talar till oss, predikar

<sup>1</sup> Lang, s. 275.

<sup>2</sup> W. A. 50, s. 644 ff.



för oss, lägger händerna på oss, förlåter oss våra synder, döper oss och giver oss bröd och vin att äta och dricka». Alla nådemedlen likställas liksom hos Bucer. Luther fortsätter: »Gud vill handla på detta sätt av ynnest mot oss fattiga människor, för att vi skola se, hur Gud umgås med oss som med sina kära barn och icke vill handla majestätiskt med oss och likväl därvid utövar sitt majestätiska gudomliga verk, det är giver förlåtelse, renar från synden, besegrar döden och giver sin nåd och det eviga livet».

Låt oss ytterligare giva akt på följande citat: »Solche Stücke fehlen in des Teufels Kirche. Da kann niemand sagen: Gott hat's geboten, befohlen, eingesetzt, gestiftet, er will selber da sein und alles tun.» »Warum sind wir so schändliche Leute, dass wir der Taufe Wasser, Brod und Wein, das ist Christus Leib und Blut (!), dass wir mündliches Wort, eines Menschen Hände-Auflegen zur Vergebung nicht ... als so hohes Heiltum halten ... so doch in denselben, wie wir hören und wissen, *Gott selber* wirken will, und soll sein Wasser, Wort, Hand, Brod und Wein (!) sein, dadurch *er* dich in *Christus* heiligen und beseligen wolle, der uns solches erworben und den *heiligen Geist* vom *Vater* zu solchem Werk gegeben hat.»

Det är alltså Guds verkliga närvaro och personliga handlande i nådemedlen, som Luther likaväl som Bucer framför allt vill framhäva.

Vi tro oss alltså vara berättigade att påstå, att viktiga intentioner hos Luther stundom blivit bevarade på ett klarare, renare och rikare sätt av Bucer och hans efterföljare än av Melanchthon å ena sidan och gnesiolutheranerna å den andra. Detta faktum bör innebära en uppmuntran till ett nytt studium av denna förmedlande teologi för att underlätta samförståndet mellan alla reformationens lärjungar och föra till en bättre förståelse av lutherdomens väsen.

# DIALEKTIKEN I MODERN SVENSK SYSTEMATISKT- TEOLOGISK METODLÄRA

AV DOCENT MARTIN FRIES, UPPSALA

I denna tidskrifts förra årgång fördes mellan T. Bohlin och H. Lindroth en intressant diskussion angående frågan om den systematiska teologiens metodiska grundprinciper. Betydelsen av ifrågavarande diskussion synes mig från filosofisk synpunkt framför allt ligga däri, att den givit vid handen, att meningsmotsättningen mellan de båda kontrahenterna, om man ser den i ett vidare sammanhang, icke är så radikal och oförenlig, som den synes vara. Jag skall i det följande söka visa, att divergensen mellan Bohlin och Lindroth har sin grund i den egenartade karaktären av det föremål, trosobjektet, som båda anse vara vetenskapligt bestämbar men kräva en metod, vars yttersta princip enligt Bohlin är av subjektiv, »värderande», enligt Lindroth tvärtom av objektiv, »konstaterande» natur. Det egenartade i trosföremålet ligger däri, att det icke är ett objekt i vanlig mening, d. v. s. ett objekt, som helt bestämmer medvetandet om detsamma, så att jag, när jag är medveten om ett visst trosobjekt, verkligen skulle ha ett *enhetligt* medvetande om ett *enhetligt* föremål. Så är emellertid alls icke fallet, utan trosobjektet utgöres av en egenartad legering, en inseparabel association mellan tvenne till sin natur radikalt åtskilda element, föreställningen om något och känslan.

Utan att närmare angiva de psykologiska och filosofiska betingelserna för trosmedvetandets självklara antagande av ett givet, verkligt trosobjekt vill jag här endast genom en i största korthet gjord analys av trosobjektets innebörd söka visa, att när Bohlin och Lindroth skola vetenskapligt bestämma trosinnehållet, tvingas de omedvetet på grund av en i innehållet självt liggande konfus karaktär att dialektiskt oscillera mellan sinsemellan logiskt oförenliga metodiska principer, den subjektiva och den objektiva.

Ett trosobjekt har, som ovan nämndes, en heterogen karaktär. Det utgöres av en inseparabel association mellan föreställningen om något och en känsla. På grund av vissa kunskapspsykologiska faktorer har associationen fått den karaktären, att känslomomentet liksom helt sammansmält med föreställningsmomentet och åt detta skänker hela dess mening och substans. Vad som i makt-, demon- och gudsmedvetandet primärt skänker visshet åt dess tro på innehållets realitet, är just den på föreställningsmomentet överförda känslan. Men därmed är också sagt, att känslan vid reflexion över trosinnehållet kommer att spela en dominerande roll. Å andra sidan kommer dock alltid föreställningsmomentet att utgöra den objektiva grund, vartill känslomomentet knytes. Känslolinnehållet *kan* icke tänkas självständigt utan måste vara en bestämning hos något substantiellt. Därmed kommer då vid reflexionen över trosinnehållet föreställningen i sin tur att spela en dominerande roll. Alltså kommer man då, på grund av konfusionen av de båda associationsledens innehåll i trosobjektet, vid reflexionen över detsamma att dialektisk svänga mellan känslö- och föreställningsmomenten såsom relevanta medel för fastställandet av trosobjektets natur.

Innan jag söker visa detta beträffande Bohlin och Lindroth, skall jag, för att belysa det sagda, ta upp en tankegång hos R u d o l f O t t o. Han säger i *Das Heilige* (12. uppl.), att inga rationella predikat, t. ex. ande, förnuft, vilja etc. kunna uttömmande bestämma gudomlighetens väsen. De äro endast bestämningar hos något, som till sin innersta natur är irrationellt (s. 27 f.), d. v. s. endast kan uppfattas genom irrationella predikat, t. ex. det »fasansfulla», det »övermäktiga», det »fascinerande», det »heliga» (s. 6 f., 12 ff., 26 ff., 38, 61 f.). Man bör nu här observera, att på samma gång som Otto betonar, att alla dessa predikat utgöra objektiva gudomsbestämningar, menar han, att de likväl icke kunna uttryckas i begreppets klara form. De ligga i ett »dunkelt djup», i det irrationella, i känslan (s. 69 f.). Men de känslor, vari vi uppleva de gudomliga predikaten, äro icke några vanliga, »naturliga» känslor. Den känsla, t. ex. tremorkänslan, vari jag uppfattar den gudomliga fasansfullheten, är icke detsamma som den »naturliga» fruktan, utan den är specificerad »genom det

numinösa kategori». I känslan för det »hemska» och »skräckinjagande» röjer sig det numinösa (s. 14 f.).

Det beaktansvärda i Ottos tankegång synes mig vara, att han, för att skilja den specifikt gudomliga känslan från vanliga känslor, bestämmer den genom det »numinösa» kategori. Men det numinösa är, menar han, teoretiskt det »helt andra», det mysteriösa väsen, som blott kan bestämmas genom sin *verkan* i den religiösa känslan. Därmed har han antagit, att det finnes ett objekt, som helt får sin bestämdhet genom känslan och då blir ett med känslolinnhållet, samtidigt som det teoretiskt bestämmas såsom något, det »helt andra», som har detta innehåll till bestämning. När Otto sålunda reflekterar över det religiösa medvetandets innehåll, sker detta å ena sidan efter den subjektiva metoden, å den andra efter en objektiv.

På grund sålunda därav att trosföremålet utgöres av en association men likväl för det naturliga trosmedvetandet framstår såsom ett enhetligt objekt, som är möjligt att bestämma i likhet med alla andra objekt — något som möjliggöres genom känslolinnhållets överföring på föreställningsobjektet — är den kunskapspsykologiska betingelsen given för möjligheten av en dialektik i den metodiska fortgången av den vetenskapliga reflexionen över det naturliga trosmedvetandets objekt. Detta är ju å ena sidan något föreställt, å den andra något med känslan känt, ja icke blott detta utan något, som på en gång i känslan är uppfattat och i uppfattandet känt. När man nu frågar efter den väg, den metod, man har att använda för att vetenskapligt bestämma det naturliga trosmedvetandets innehåll, kommer den, som utgår från den emotionella sidan i trosmedvetandet att å ena sidan medvetet hävda en subjektiv (inlevelse)metod, å den andra, eftersom dock känslolinnhållet svårligen kan tänkas självständigt, omedvetet hävda en objektiv. Omvänt kommer den, som utgår från den teoretiska sidan i trosmedvetandet, att å ena sidan *medvetet* hävda en objektiv metod men å andra sidan *omedvetet*, på grund av det naturliga trosmedvetandets intänkande av känslomomentet i föreställningsobjektet, poängtera en subjektiv.

Vid ett noggrant studium av Bohllins och Lindroths skrifter i metodfrågan skall man, synes det mig, otvivelaktigt möta tankegångar, som ge belägg för min ovan kort utvecklade uppfattning. Härvid kommer

jag att mindre ingående uppehålla mig vid Bohlin än vid Lindroth. Dialektiken i den senares tänkande synes mig nämligen icke ligga i så öppen dag som i den förres och kräver därför en mera detaljerad undersökning. Härtill kommer, att Lindroth genom en speciell undersökning av vetenskapens begrepp vill radikalt utmönstra varje känslösynpunkt på den teologiska vetenskapen.

## I.

När Bohlin (B.) hävdar, att normen för det sant kristna avgöres genom en personlig trosavgörelse, en subjektiv värdering,<sup>1</sup> har han således i metodläran principiellt och medvetet antagit en subjektivistisk princip. I enlighet med sin tanke, att det kristna sanningskriteriet är den subjektiva vissheten, hävdar B., att den, som forskar över »livet» eller det »subjektivt-personliga», icke endast kan förfara rent teoretiskt-intellektuellt utan därtill måste »handla», d. v. s. göra sig »delaktig i livet».<sup>2</sup> — Utan att närmare ingå på den kunskapsteoretiskt orimliga idén om ett särskilt sanningskriterium, vilket ju självt *förutsätter* sanningen, vill jag här endast påpeka, att B:s subjektivistiska ståndpunkt konsekvent synes leda honom till kunskapsteoretisk mysticism, d. v. s. till tanken, att det religiösa objektet endast kan fattas genom att på något sätt ingå i och identifieras med känslan. Flera av B:s yttranden synas mig giva vid handen, att så är fallet. Då B. hävdar, att religionsforskaren måste vara »delaktig av religionens liv», om han skall kunna göra anspråk på en legitim värdering, eller när han säger, att den icke-kristne forskaren kan känna sig »styrkt i sin mening att ha kommit åt det kristnas egenart» först då, när han känner »trons rörelser», d. v. s. när han kan leva sig in i dess eget betraktelsesätt<sup>3</sup> — rör sig icke B. här i grunden med en mysticistisk tanke? Är det icke vidare mysticism, när B. säger, att den, som kämpar *mot* Luther, »förstår» honom bättre än den »neutralt förstående» religionshistorikern, därför att den förre förstår honom »ut ifrån själva saken, ut ifrån

<sup>1</sup> Vetenskap — troslära — förkunnelse, s. 50, 56, 67; Sv. T. Kv. 1938: s. 108 ff., 122 ff.

<sup>2</sup> Sv. T. Kv. 1938: s. 114; jfr Evangelisk troslära (1937), s. 20 f.

<sup>3</sup> Vetenskap etc., s. 71; jfr Sv. T. Kv. 1938: s. 110, 114.

kampens allvar, idet han på sitt vis upprepar den avgörelse, varom det är fråga?»<sup>1</sup>

Psykologiskt synes mig Bohllins subjektivism möjliggöras därav, att han just fattat i sikte den på det naturliga trosmedvetandets objekt överförda religiösa känslan. Ett vetenskapligt förstående och fattande av detta objekt måste då förutsätta, att man själv äger och i sig aktualiserar just den känsla, den upplevelse, som ursprungligen så intimt är associerad med objektsföreställningens. Ett upplevande av objektets känslbestämmdhet blir då tillika ett »upplevande», ett »fattande» av den objektiva bestämmdhet, som är given i föreställningen. *Associationen* mellan föreställning och känsla blir hos B. en metafysisk enhet. Han säger också i uppsatsen *Religiöst liv och teologiskt tänkande*, att teologien blott är funktion hos ett troende subjekt. Härmed menar han, att tänkandet står i den mest intima kontakt med känslan och viljan. Dem emellan »finns det inga vattentäta skott». Det »männsliga andelivet utgör en *enhet*».<sup>2</sup>

Trots att Bohllin efter det sagda medvetet utgår från en subjektivistisk princip, synes det likväl finnas en tendens hos honom att omedvetet glida över till en objektivistisk. Detta framgår otvivelaktigt, då han hävdar, att normen för det äktkristna endast kan avgöras av »troende», d. v. s. troende, som genom »självständig reflexion och självständig idéhistorisk forskning äro omdömesgilla».<sup>3</sup> — Innebär icke denna modifikation av känsloprincipen, att B. här fattat i sikte det i trosobjektet ingående föreställningsmomentet? Ännu tydligare har väl B. uttryckt sin objektivistiska ståndpunkt, när han framhåller, att man såsom korrektiv mot teologisk individualism måste uppställa kravet på hänsynstagande till historien. Troslärans innehåll kan icke deduceras ur den enskilde teologens religiösa liv, och det historiska stoffet kan icke tillrättaläggas efter sådana resultat. Vilket är då det objektiva trosinnehållet? Det är, svarar B., det som teologen såsom religiös person mottager från Gud. Det objektiva blir frålningsuppenbarelsen i Kristus.<sup>4</sup> Normen för fastställandet av det äktkristna synes sålunda

<sup>1</sup> Sv. T. Kv. 1938: s. 111 f.; jfr årg. 1936: s. 343.

<sup>2</sup> Sv. T. Kv. 1938: s. 108 f.

<sup>3</sup> Vetenskap etc., s. 69, 71; jfr Evangelisk troslära, s. 20 f.

<sup>4</sup> Sv. T. Kv. 1938: s. 116 f.

för B. bli Nya testamentets Kristusvittnesbörd. — Emellertid faller han tillbaka på den subjektivistiska linjen, när han säger, att frågan om »Kristusvittnesbördets väsenshalt» icke kan lösas genom en rent teoretisk-historisk analys. Teologen måste såsom hjälpmedel använda »sitt eget religiösa sensorium». Då han däremot icke vill medge, att denna subjektivism bygger på ett godtyckligt »känslotänkande», emedan detta sensorium är beroende av »egenarten i det objekt, han har att nå fram till»<sup>1</sup> — är han icke då på nytt i glidning mot den objektivistiska principen?

## II.

Lindroth (L.) intar principiellt en objektivistisk ståndpunkt. Han menar, att endast det värderingsfria *konstaterandet* kan vara teologiens metodiska princip. Emellertid tvingas L. att dialektiskt även inta en subjektivistisk ståndpunkt. Jag går nu att söka visa detta.

Målet för L. är att söka bestämma kristendomen såsom något egenartat i förhållande till den omgivande miljön (diastasetoden). Men detta bestämmade får icke vara en värdering. All värdering av kristendomens egenart förutsätter att denna teoretiskt blivit fastställd.<sup>2</sup> Emellertid kräver detta fastställande vissa psykologiska förutsättningar, nämligen att man själv är i besittning av det man vill fastställa. Religionen, säger L., kan icke förstås av någon, som icke själv tillhör den, liksom en musikhistorisk insats icke kan göras av den omusikaliske eller medvetandet om »jaget» icke är möjligt för den, som icke upplevt sin egen jagkänsla. Diastaseten förutsätter »förståelse» för det »genuint kristna». Saknas denna, får jag ingen »verklig uppfattning om saken». Förståelsen innebär dock icke en värdering, icke en »personlig trosavgörelse» utan aktualisering i ett historiskt givet material av det däri funna egenartat kristna »till något ständigt närvarande», liksom den »levande tron bär aktualitetens kännemärke» (s. 32—34). Det ätkristna skall således å ena sidan vara objektivt fastställbart, men å andra sidan förutsätter fastställandet en subjektiv »förståelse» eller »upplevelse», vilken likväl icke får vara en vär-

<sup>1</sup> Sv. T. Kv. 1938: s. 118 f.

<sup>2</sup> Sv. T. Kv. 1936: s. 16—19, 30.

dering utan en aktualisering (genom subjektet) av det i ett historiskt material funna ätkristna. L:s ståndpunkt synes mig av det sagda dubbeltydig och dunkel. Om man funnit det ätkristna i ett historiskt material — varför skall man då behöva aktualisera det? Här ligger någonting begravet, och jag tror att det skall vara möjligt visa, att L:s ord om aktualiseringen ingenting annat är än den av honom själv förkastade trosvärderingen.

För att visa att L., trots sin objektivistiska utgångspunkt, omedvetet laborerar med en subjektivistisk, värderingsbetonad och ytterst mysticistisk princip, skall jag först något behandla hans uppsats Teologi och värdering. Till en början söker han där renodla vetenskapsbegreppet och befria det från allt subjektivt. Härvid låter han sig emellertid leda till att identifiera vetenskap, som ju är en form av tänkande, med tänkandets eget objekt eller verkligheten. Vetenskapens första bestämdhet är nämligen »möjlighet till objektiv argumentering».<sup>1</sup> Härefter får man nu enligt L. icke inlägga betydelsen av *psykologisk* förutsättning, som visserligen också måste finnas, men som ej *betingar* det vetenskapliga omdömet, t. ex. vissa tankefunktioner hos matematikern liksom synförmåga hos biologen (s. 48, 56). »Möjligheten till objektiv argumentering» såsom bestämdhet i vetenskapens begrepp gäller oberoende av alla psykiska funktioner. Men häri inlägger L. tanken på vetenskapsobjektets egen bestämdhet. Han säger nämligen, att beviset för att biologen, även utan synsinne, skulle kunna objektivt argumentera är, att den biologiska vetenskapens objekt icke skulle upphöra att existera, om biologens synsinne upphörde att fungera. Mikroorganismer upphöra icke att existera, om man ej kan se dem, och icke heller upphöra satserna, att triangelns vinkelsumma är = 2 räta eller  $A = A$  att vara sanna, om de icke psykologiskt tänkas (s. 47 f.). L:s förväxling av vetenskap med verkligheten synes mig uppenbar och verifieras, om man undersöker den andra bestämdhet, som enligt L. skall konstituera begreppet vetenskap. Denna bestämdhet kallar han »saklighet». Märk nu att L. med saklighet menar *saken* själv i motsats till »intresse» för saken, som är en »psykologisk-sociologisk» bestämdhet. Här framkommer också motivet för L:s

<sup>1</sup> Sv. T. Kv. 1938: s. 47 f.



distinktion: man får icke i det strängt vetenskapliga begreppet *saklighet* inlägga föreställningen om en »norm» eller en »värdering», vilken han däremot anser vara innesluten i begreppet *sakintresse* (s. 50 f.). I sin renodlingsiver begår L. två felslut: å ena sidan identifierar han vetenskapen såsom medel att uppfatta saken eller objektet eller verkligheten med saken själv, å den andra identifierar han intresse för saklighet med värdering.<sup>1</sup>

L:s huvudtema är emellertid, att teologien såsom vetenskap icke kan värdera (s. 57 ff., 63 f.). Hans ståndpunkt är emellertid icke entydig. Å ena sidan förkastar han med stöd av Hägerströms värdepsykologiska undersökningar varje tanke på värderingen såsom en enhetlig verklighetsuppfattning, å andra sidan menar han, att en viss form av värdering, den s. k. sekundära värderingen, är vetenskapligt legitim. — Med Hägerström betonar han, att värderingens skenbara omdömeskaraktär har sin grund däri, att den består av två led: objektsmedvetandet och känslan, vilka äro så intimt associerade, att känslolädet insättes såsom led i det logiska sammanhang, vari objektsmedvetandet kan infogas. Man kan alltså visserligen teoretiskt sluta från ändamål till medel, men man kan icke logiskt sluta från ändamålets värde till medlets.<sup>2</sup> — Emellertid synes L. också ha den uppfattningen, att om man hypotetiskt antar ett ändamåls värde, så kan man sluta till medlets värde. Han säger nämligen, att *om* »självutgivelsen» värderas såsom något sedligt gott, så blir också allt, som befördrar självutgivelsen och som kan sättas i »sakligt samband» därmed, något gott i sekundär mening. Det sekundära värdet, det som får ett av målvärdet betingat värde, kan således objektivt fastställas. Däremot kan icke det primära ändamålsvärdet objektivt konstateras, det har en rent hypotetisk karaktär. L. säger ordagrant, att »från godheten av A kan man sakligt-objektivt ådagalägga godheten av B, C etc., vilka stå i sakligt sammanhang med A såsom delar av det

<sup>1</sup> Att det blotta intresset för en sak icke är en värdering av saken, är ju bekant. Vore intresset såsom sådant en värdering, skulle värderingen, eftersom intresset är en känsla, vara en känsla, vilket är orimligt. — Se härom Hägerström, *Kritiska punkter i värdepsykologien* (1910), s. 20 passim.

<sup>2</sup> Jfr Hägerström, a. a. s. 63 och *Om moraliska föreställningars sanning*, s. 37 f.

hela, såsom medel till ändamål o. s. v., men man kan aldrig sakligt-objektivt ådagalägga A:s godhet» (s. 53).

Att L. drives in i den av honom själv kritiserade tankeriktning, som låter värderingen vara ett verklighetsmedvetande, beror nu därpå, att föremålet för värderingen har den beskaffenheten, att det efter L:s egen mening icke låter sig »fatta» utan en värderande inställning. Detta föremål är nämligen »livet», som självt manifesterar sig i känsla, vilja och värdering. L. säger, att när det gäller att »komma åt» livet, som »förlöper i skilda värderingar», har vetenskapen att stundom »anlägga en inlevelsens metod», vilket betyder att arbeta med »subjektivitetens kategorier», vari är innesluten »en viss värdering» (s. 54 f.).

Riktigheten av min tolkning av L:s dubbelinställning till värderingsbegreppet kan verifieras, om man närmare studerar den innebörd L. tilldelar inlevelsebegreppet, när han utreder, dels värderingens betydelse för möjligheten att fatta livet, dels frågan om innebörden av det ätkristna.

När L. utreder värderingens betydelse för livsuppfattningen går han fram på två linjer, en vetenskaplig och en ovetenskaplig. Den vetenskapliga linjen markeras av L:s tankegång, att om vetenskapsmannen lever sig in i den känsla, som bildar grunden för en människas livsvärdering, så kan han förstå att ut ifrån en viss primärvärdering värderas också sådant, som står i sakligt samband med denna (s. 59). Den ovetenskapliga linjen förmedlas genom det tvetydiga begreppet »inlevelse». L. fattar inlevelsen icke blott såsom förmåga av medvärdering utan även av *värdeuppfattning*. Denna irrationella ståndpunkt framträder klart vid L:s utredning av det ätkristnas begrepp.<sup>1</sup> Visserligen hävdar L. ut ifrån sin vetenskapliga inställning, att teologien icke får värdera, när den skall fastställa det ätkristnas begrepp. All värdering leder till subjektivism, endast det egna tros livet

<sup>1</sup> Det irrationella hos L. finnes redan antytt i *Verkligheten och vetenskapen* (1929), där han säger, att Hägerström genom att skarpt skilja mellan vetenskap och liv öppnat nya möjligheter att »fatta livet efter dess egenart, icke med vetenskapsens kategorier, icke i ett objektivt tänkande ... utan medlevande ... med känsla och gripenhet» (s. 68) — I ordet *gripenhet* har L. omedvetet antytt, att ett fattande av livet med känslan innebär ett upplevande av livsvärdena.

blir begripligt. En övertygad lutheran skulle t. ex. aldrig kunna »klarlägga och förstå» Thomas ab Aquino, ja, han skulle ej ens kunna förstå Luthers egen revolutionerande ställning i den kristna idéhistorien, enär han såsom övertygad lutheran icke skulle kunna förstå den Luther omgivande andliga värld, varmed han bröt (s. 61—64). Men sedan tillägger L., att detta icke innebär, att icke en »övertygad» lutheran skulle kunna ha erforderliga subjektivt-personliga förutsättningar att klarlägga och förstå Luthers kristendomstolkning. Detta påstående innebär, att L. — för att bibehålla sin vetenskapliga ståndpunkt — måste åsyfta, att lutheranen, *trots* sin övertygelse, på grund av vissa *andra* kvalifikationer, t. ex. psykologiskt, logiskt och historiskt sinne, kan, utan att värdera, »förstå» Luther, d. v. s. intellektuellt fastställa och inordna hans kristendomstolkning i ett större historiskt-psykologiskt sammanhang. Emellertid visar det sig, att han alls icke inlägger denna betydelse i begreppet förstå. Om man närmare studerar L:s tankegång beträffande de subjektiva-personliga förutsättningarna för förståelsen av Luther, så visar det sig, att dessa alls ej ha med psykologiskt, logiskt och historiskt sinne att göra, utan med teologens egen religiösa position, således med hans värdering. L. säger nämligen, att om den övertygade lutheranens subjektiva-personliga förutsättningar vore »nödvändiga», så skulle han aldrig kunna förstå katolicismen eller den utomlutherska idéhistorien. Han vore då *helt fångad* i sin lutherdom (s. 62 f.). Detta måste då betyda, att han icke skulle kunna rätt värdesätta utomluthersk religion. »Förstå» blir då för L. i princip = värdera, uppleva. Vore förstå = intellektuellt utreda eller historiskt och psykologiskt förklara, då skulle väl ändock L. medge, att den mest övertygade lutheran principiellt vore i stånd härtill? Men det gör han icke. — Riktigheten av min tolkning styrkes av L:s utsaga, att en luthersk teolog omöjligt på en gång skulle kunna förstå Luther och Thomas, enär han icke på en gång kan vara övertygad lutheran och övertygad katolik. Det vore ju meningslöst av L. att hävda denna tankegång, om han icke förutsatte att förståendet betyder »inlevelse i», d. v. s. värdering.

Vilken betydelse har nu begreppet inlevelse för bestämmandet av det äktkristnas begrepp? I sin uppsats endast antyder L., att det ges ett »egenartat kristet», som icke kan fattas vare sig i abstraktionen eller

i värderingen (s. 66 f.). Men vad det äktkristna är och *huru* det fattas, anger han icke. Dock antyder han, att metoden för bestämmandet av det äktkristna är den av Nygren angivna s. k. motivforskningen, som använder både ett empiriskt (historiskt) och ett aprioriskt (filosofiskt) element (s. 61 not 1). På frågan, vilket detta aprioriska element kan vara, få vi endast den negativa upplysningen, att det aprioriska icke kan ha sin grund i en värdering, enär denna är alltför tillfällig och godtycklig, utan att det »måste ha en helt annan objektiv förankring» (s. 63 noten). Vilken är då denna objektiva ankargrund? Härpå svarar L. senare följande: Allt historiskt och empiriskt givet material erbjuder sig såsom något diffust, oordnat och kaotiskt. Ett blott återgivande av detsamma skulle aldrig ge det någon mening. »Ordning» och »mening» skapas först genom att forskaren på materialet anlägger en viss »aspekt» eller går till det med en viss fråga, varpå man får svar genom materialet. Frågan är då det eftersökta aprioribegreppet. — Emellertid framgår av fortsättningen i L:s utredning, att hans aprioribegrepp icke är något så oskyldigt och menlöst som blott en fråga. Det visar sig nämligen att frågan, åtminstone för teologen, innesluter en värdering. Teologens fråga inför sitt kaotiska material kan t. ex., menar L., vara, huruvida gudsförhållandet tänkes orienterat ut från människan eller ut från Gud. Materialet kan då ge ett jakande svar ut ifrån båda aspekterna. Emellertid: avgörande för frågan, på vilken väg den kristna idéhistorien i egentlig mening går fram, bli nu de svar, som inom idéhistorien *överensstämma* med Nya testamentets svar på frågan (s. 207 f.).

Referatet av L:s metodikfilosofi synes mig ge ett klart belägg för den uppfattningen, att L. dialektiskt drives från en objektiv, konstaterande position till en värderande. Han hävdar ju, att det som är avgörande för ordningen och meningen i den kristna idéhistorien, är att dess svar överensstämmer med den fråga, som redan N. T. besvarat. Normen för bedömandet av det äktkristna blir således N. T. Tydligt är att man enligt L. icke *får* tänka sig N. T. såsom självt ett oordnat och meningslöst material, som genom forskarens fråga skall få ordning och mening, utan N. T:s svar är något, som apriori är givet och som såsom norm skall ordna den kristna idéhistoriens kaos. Men i så fall blir det ju så, att forskaren, som ställer frågor, ytterst

måste *acceptera* N. T:s aspekt eller icke. Detta betyder, att han ställes inför en trosavgörelse. Men denna innesluter en värdering. Värderingen blir därmed den systematiska teologiens yttersta metodprincip eller det apriori, som jämte det historiska möjliggör teologisk forskning.

Jag vill till sist ytterligare belysa L:s dialektiska tankegångar genom att anföra några resonemanger från hans skrift *Tron och vetandets gräns* (1933), vari han utförligare fixerat samma ståndpunkt som i *Teologi och värdering*. Att han även här i begreppet inlevelse eller sekundär värdering inlägger betydelsen av ett »fattande» av livsvärden, en identifikation av värdering och värde synes indirekt framgå av det analogiexempel han använder från psykologien. Han menar, att analysen av jaget såsom det »inre», »unika» och »abstrakta» icke är möjlig rent *intellektuellt*, enär det intellektuella endast kan fatta det »jag», som är givet i rummet och tiden. Analysen är möjlig blott *intuitivt*, d. v. s. genom »inlevelse» eller »aktualisering» (s. 57—60). På samma sätt som man nu genom inlevelse kan »fatta» eller uppleva sitt eget jag, sin egen unika jagkänsla, kan man genom sekundär värdering »fatta» eller uppleva innehållet i någons primära värdering. L. säger att vid framställningen av en viss moralisk livssyn har forskaren att »så att säga *ställföreträdande* påtaga sig den levande människans uppgift för att alltifrån grundprincipen bringa hennes livssyn i full konsekvens och klarhet till uttryck» (s. 61). D. v. s. forskaren måste själv *uppleva* för att *förstå*. Han måste icke blott ha medvetande om en viss värdering utan även själv värdera. Han måste identifiera sig med den, som värderar. Men den, som värderar, anser, att han i värderingen har värdet givet, liksom den, som »aktualiserar» sitt jag i jaginlevelsen, anser jaget inneslutet i inlevelsen. — Konsekvensen av L:s ståndpunkt blir att vetenskapen, när det gäller att fatta livet, ytterst är värderande, ja, att livet endast kan fattas och förstås genom ett mysticistiskt uppgående av subjektet i objektet.

Om nu redan *livet*, för att förstås, måste upplevas i värdemedvetande, hur mycket mera nödvändigt blir då icke detta, när det gäller att förstå *trons föremål*, som ligga på andra sidan livet. I sista kapitlet kulminerar också L:s mysticism. Tron sättes här radikalt emot vetandet. Tron är något fullkomligt »sui generis» (s. 115 f.). Innan L. närmare bestämmer denna trons egenart, hävdar han, att det som

bl. a. utmärker vetenskapen, är tendensen att »bestämma». Den kan emellertid endast bestämma den relativa verkligheten, icke den absoluta eller totala, ty denna är själv förutsättning för varje bestämning. Vetenskapen har därför en gräns, som negativt kan så uttryckas: »verkligheten i sig kan icke bestämmas».<sup>1</sup> All vetenskap, som vill bestämma det absoluta, är okritisk och metafysisk. — Vetenskapen bestämmer således sitt objekt. I motsats härtill står tron, som icke bestämmer sitt objekt utan i stället själv är bestämd därav. Vetenskapen har då en gräns, och på andra sidan gränsen är tron (s. 125). Tron säger: »verkligheten i sig, det absoluta . . . Gud bestämmer». Tron bestämmer icke, den är icke vetande, den är »mottagande». Den mottar »Guds fullhet». Detta är tro med »transcendensens förtecken», tro i »agape-riktningen». En sådan tro måste ha sitt korrelerat i uppenbarelsen i Kristus. Ty det är genom Kristus vi äro »bestämda» och »gripna» och »se Gud». Gud tränger sig på den troende, utan att han kan förstå detta. Han *fattar* icke men *fattas* av Gud. Gud är icke en idé, »ein Seh-ding», ett »evigt med sig självt identiskt varande, ett dött och livlöst ting», som vi kunna intellektuellt bestämma, utan Gud är »den som bestämmer, han är handlande och liv» (s. 126—129). L. betonar härvid med skärpa, att när tron säger, att Gud bestämmer, så är detta »trons språk». Det är aldrig fråga om ett vetenskapligt bestämmande av Gud såsom den som bestämmer. Det är därför icke fråga om tron i »eros-riktningen» utan om tron i »agape-riktningen» (s. 138 f.). I tron är det icke fråga om den »mänskliga anden», den »naturliga jagiskheten» eller om ett »immanent, inomvärldsligt livscentrum» utan om »ett centrum på andra sidan gränsen, ett transcendent livscentrum» — Kristus (s. 130). Vetenskapen, säger L., eller den kritiska filosofien »ropar vid vetandets yttersta gräns ut det immanenta andelivets sista

<sup>1</sup> Denna L:s uppfattning av vetenskapens begränsning är motsägande. Den utgår nämligen från den förutsättningen, att det skulle finnas något, som *till sin natur* vore ouppfattbart för vetenskapen — den gudomliga verkligheten. Men därmed har man ju påstått, att det gudomliga icke *kan* uppfattas. Alltså har man *uppfattat* det såsom något, som *icke* kan *uppfattas!* — Den metafysik, som L. omedvetet antar, när han hävdar, att livet i egentlig mening icke kan fattas av vetenskapen men väl av känslan, av värderingen, har R. Bring påvisat i Till frågan om den systematiska teologiens uppgift (1933), s. 94—107. Jfr G. Wetter, Tro och vetande (1915), s. 17 f., 23—26.

stora fråga, tron är svaret från andra sidan gränsen, från transcendensen» (s. 131)!

Det väsentliga i ovanstående, metafysiska tankegång synes mig vara följande. I vetandet *bestämna* vi ett objekt (den relativa verkligheten), i tron äro vi själva *bestämda* av objektet (den absoluta verkligheten), d. v. s. i tron uppleva vi Gud, vi fatta Gud med subjektiv inställning, med gripethet, med känsla. När L. hävdar, att tron står på andra sidan den gräns, utanför vilken vetandet icke når, så måste han avse denna religiösa känsla. Känslan såsom sådan har ju intet med vetandet att skaffa. Emellertid: när man nu tillika hävdar, att det här är fråga om en *religiös* känsla, så måste man här kunna ange ett utifrån kommande moment, som specificerar känslan såsom just religiös. Man måste m. a. o. ange känslans teoretiska underlag. Detta utgöres här av gudsföreställningen. Men då vi icke omedelbart kunna föreställa oss Gud, enär vetandet icke kan fatta det absoluta, så föreställa vi oss Gud i uppenbarelsen. När L. säger, att vi i uppenbarelsen äro »mottagande», så har han egentligen överfört känslospråket på det teoretiska planet. Detta är också psykologiskt naturligt på grund av den mycket intima associationen mellan religiös känsla och religiös föreställning. Förklarligt blir då, att L. kan hävda, både att tron är något »på andra sidan gränsen» och att teologien likväl är en vetenskap *om* tron. I förra fallet rör det sig om den i tron ingående känslan, i senare om den likaledes däri ingående föreställningen.

Slutligen några ord om L:s uppfattning av frågan om den systematiska teologien såsom vetenskap. Teologien kan, menar han, icke vara en vetenskap »i och av tro», men väl »*om* tron». Detta betyder, att tron såsom objekt för vetenskap blir reflekterad, relativiserad och bestämd. Just genom att teologien är en vetenskap *om* tron, går trons egenart icke förlorad. Vore teologi vetenskap i och av tro, d. v. s. funnes ingen gräns mellan tro och vetande, skulle detta djupast innebära ett upphävande av trons egenart att »vara bestämd». Teologiens egentliga, vetenskapliga uppgift är att närmare bestämma, vad som ligger i den kristna trons grundmotiv och egenart, agape-tankens. Ett sådant bestämmande kan dock aldrig få absolutetskaraktär. Den vetenskapliga reflexionen kan aldrig restlöst uttömma tron. Därför är den systematiska teologiens uppgift outtömlig. »Teologiens medvetande

om sin begränsning är frånsidan av insikten i trons oändlighet». Det är med teologien som med vetenskapen överhuvud, att insikten om vetandets gräns är »en reflex av medvetandet om ... den framför-liggande verklighetens oändlighet» (s. 136—141).

När L. på sätt som ovan framhållits deklarerar, att tron innesluter en oändlighet, som dock i vetandet endast kan ändligt framställas, men att teologien härigenom får en oändlig uppgift, så förefaller mig detta blott som en lek med ord. Vetandets gräns skall vara en reflex av medvetandet om det oändliga och gränslösa! Således, därför att medvetandet har insikt i det gränslösa, är det självt begränsat! Förklaringen av denna tankeförvirring synes mig ligga däri, att L. omedvetet för in trons känslomoment i dess föreställningsmoment, som då förlänas absoluthetskaraktär. Därav beror att han kan tala om insikter i den oändliga verkligheten utan att se, att det egentligen är fråga om en oändliggjord ändlighet, nämligen föreställningen. Att han åter kan tala om att reflexionen, teologien, endast relativiserar det i tron givna oändliga, beror då åter på att han omedvetet trycker på föreställningsmomentet under abstraktion från känslomomentet.

Sammanfattning. L:s principiella ståndpunkt är objektivistisk. Han ledes i sin teologi av det i trosbegreppet ingående föreställningselementet. I enlighet härmed är det endast omdömet eller den objektiva konstateringen, icke värderingen, som avgör frågan om medlet att fatta trosinnehållet. Men när L. sedan hävdar, att konstateringen förutsätter ett apriorimoment, vilket visar sig vara något helt subjektivt och ytterst ha till förutsättning en värdering, har L. tvingats övergå till en subjektivistisk ståndpunkt. Visserligen överskyles denna omedvetet av begreppet »inlevelse» eller »sekundär värdering», men detta begrepp framstår endast såsom ett ur försöket att vetenskapligt förena de båda heterogena tros-elementen framsprunget bastardbegrepp, en omedveten camouflage i det hopplösa försöket att så förena tro och vetande.



## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den 15 maj fyllde biskop Gustaf Aulén 60 år. Som en erkänsla för den gärning, han utfört, hade vänner och lärjungar iordningställt en festskrift till honom, vilken av dennas huvudredaktör, professor Anders Nygren, överlämnades till honom på hans högtidsdag. Festskriften, vilken senare torde komma att recenseras i denna tidskrift, innehåller bidrag av de flesta svenska systematiker och ett flertal andra teologer; helt naturligt hade samtliga medlemmar av Lunds teologiska fakultet liksom samtliga redaktörer för denna tidskrift deltagit med uppsatser i festskriften.

Auléns teologiska gärning är än ej avslutad och kan än ej överskådas. Men det kan redan nu sägas, att hans betydelse varit synnerligen stor. Han har visat sig äga ett mycket fint öra för vad som rör sig i tiden. Han har liksom intuitivt kunnat förutsäga, åt vilket håll den teologiska forskningen måste rikta sig för att nå resultat. Han hade tidigt en skarp blick för svagheten i den teologi, som var den förhärskande, särskilt i Tyskland, under hans ungdom. Mer direkt kunde han anknyta till svensk humanistisk och teologisk tradition. Harald Hjärnes undervisning och Nathan Söderbloms syn på teologi och kyrka gjorde ett starkt intryck på honom. Tillsammans med Einar Billing grubblade han under sina Uppsalaår på den systematiska teologiens problem. Men medan Billing delvis arbetade med W. Herrmanns utgångspunkter och satte in hela sin tankekraft på att förbinda det mest värdefulla i den ritschlska teologien med den i Sverige levande lutherska traditionen, fördes Aulén alltmer att lämna de i ritschlianismen liggande utgångspunkterna och söka sig nya. Detta betydde emellertid ej, att han skulle lämnat den teologiska linje, som E. Billing företrädde; tvärtom har han intensivt strävat att fullfölja denna; hans ständiga arbete med att klarare utforma kyrkotanken liksom hans tankar om uppenbarelse-sammanhanget och det dramatiska betraktelsesättet vittna

ju om detta. Söderbloms liksom kanske än mer Billings intentioner ha på självständigt sätt fullföljts genom hela Auléns författarskap.

Auléns egen åskådning utvecklades särskilt under det ingående studium av dogmhistorien, varåt han ägnade de första professorsåren i Lund. Han fördes då allt djupare in i de direkt systematiska problemen. Det blev också tydligt, att en ny syn på de dogmhistoriska frågorna kunde vinnas endast genom en stor uppgörelse med den kristendomstolkning, från vilken t. ex. A d o l f v. H a r n a c k utgått. Mot denna blev Aulén alltmer avvisande; om man någon gång fått intryck av en ensidig polemik mot denna och av ett underskattande av den liberala teologiens insatser, får man ej glömma, att det för Aulén gällde att frigöra teologien från det oerhörda beroende av denna riktningens hela syn på kristendomens innebörd, som man ej minst genom Harnacks arbeten allmänt befann sig i. Åren 1919—1922 utkommo en rad smärre skrifter och uppsatser, där Auléns åskådning allt klarare utformades, ofta i polemisk motsättning till just den liberala teologiens syn. I sina föreläsningar behandlade Aulén dessa år ständigt på nytt den kristna trons innehåll, och de som åhörde dem, erforo en befriande känsla av att föras in i en ny, sluten framställning av kristen åskådning och av att genom denna klarare inse kristendomens innebörd. År 1923 utkom Den allmänneliga kristna tron i sin första upplaga, och därmed framträdde Auléns åskådning i samlad och i olika riktningar genomtänkt form. Nya upplagor utkommo snart, andra arbeten tillkommo, och Auléns teologiska åskådning framstod allt klarare i sin pregnans och inre slutenhet. Under ett enastående samarbete med den yngre systematisk-teologiske kollegan i Lund, professor A. N y g r e n, skedde — närmast genom förbindelse med nya religionsfilosofiska synpunkter — en ytterligare begrundning och precisering av åskådningen.

Samtidigt hade Söderbloms och Billings tankar förts vidare i Uppsala, bl. a. genom A. R u n e s t a m s arbete; trots olikheter förnams enhetligheten i svensk teologi starkt. Den svenska teologiens växande styrka, självständighet och enhetlighet var det, som möjliggjorde grundandet av denna tidskrift. *Svensk teologisk kvartalskrift* utkom med sin första årgång 1925. Dess tillkomst var Auléns verk; som hans medredaktörer inträdde som bekant E. E i d e m, A. R u n e s t a m och Y. B r i l i o t h. Så länge Aulén stannade i Lund, förblev han tidskriftens

huvudredaktör. Och även sedan han som biskop flyttat till Strängnäs, har han kvarstått som redaktör. Denna tidskrift, som för sin tillkomst har att tacka Auléns energi och ljusa tro på vår svenska teologis stora uppgift, ej blott för vårt eget land utan även för hela det internationella teologiska arbetet, har all anledning att särskilt tacksamt hylla honom, då han nu ingår i sitt sjunde decennium.

Det är som sagt för tidigt att nu söka angiva Auléns betydelse för kyrka och teologi. Icke blott såsom teolog och inspirerande akademisk lärare utan även som stiftschef med en sådans mångsidiga verksamhet, som liturgisk författare och medlem av psalm- och koralbokskommittéerna, såsom ovanligt verksam kyrkoman och ekumen och ej minst såsom en sällsynt vinnande människa med en smittande ljus livssyn och med en ständigt levande tro på framtiden har han tillvunnit sig så stor sympati, tacksamhet och kärlek, att det var helt naturligt, att hyllningarna på hans högtidsdag blevo ganska storartade.

R. B—G.

\*                      \*  
\*

Internationella Missionsrådet höll den 12—29 dec. 1938 sin sedan flera år förberedda *världsmissionskonferens i Tambaram* (nära Madras i Syd-Indien). Antalet deltagare var 471, representerande 69 länder. En konferens av denna storleksordning för hela den protestantiska världsmissionen anordnas med ett tiotal års mellanrum; den senaste hölls påskdagarna 1928 i Jerusalem.

Det var en källa till stor tillfredsställelse, att mötet i denna oroliga tid överhuvud kunde komma till stånd. Mötesplatsen hade två gånger fått ändras på grund av förhållandena i Östasien, där man från början hade planerat att mötas. Indien gav nu god gästfrihet, och platsen var idealisk: de nya vackra lokaler, som höra till Madras Christian College, ett av Indiens mest betydande kristna lärosäten. Mötet tog högtidssal och lärosalar, studentrum och matsalar i besittning under ett par veckor av julferien.

Av mötesdeltagarna voro över 200 färgade. De »yngre kyrkorna» på missionsfältet voro talrikare representerade än på någon annan liknande konferens. Det var med avsikt, ty programmet var upp-

byggt främst kring deras problem. Mångfalden av raser och folktyper från jordens alla hörn var ock överväldigande. Indien och Kina, Japan och Nederländska Indien, Afrika och Sydamerika möttes med missionens män från Europa och Amerika.

Men alla voro kristna; och i all mångfalden förnams enheten i den universella Kyrkan mycket stark. Vi möttes i daglig andakt, vi firade jul tillsammans, vi togo nattvarden med varandra och samtalade om den kristna tron och om missionernas och kyrkornas mångahanda och ofta svåra problem. Meningarna bröto sig mot varandra, som naturligt var. Men ingen kunde undandraga sig den starka känslan av den djupa underliggande enheten. Vi kände oss som bröder och stridskamrater i samme Herres tjänst. Kineser och japaner voro där och umgingos som kristna gentlemän. Tyskarna voro där och gävo beaktansvärda bidrag till tankeutbytet. Endast koreanerna hade icke fått lov att komma — imperialismens offer. Och Turkestanmännen voro där som flyktingar — bolsjevismens offer.

Den protestantiska världens mångahanda kyrkor och bekännelser voro företrädda, och gränslinjerna mellan dem spelade föga roll. Nattvardsgångarna på mötets båda söndagar voro anordnade med olika ritus, den ena frikyrklig, den andra anglikansk; men alla voro inbjudna till båda, och deltagandet var så talrikt, att många tydligen följde båda inbjudningarna.

Också teologiskt var enheten anmärkningsvärd. Av de 16 sektioner, på vilka konferensen var uppdelad — 8 arbetade under första veckan och de övriga 8 under den andra —, hade den första det mest teologiska ämnet: »den tro av vilken kyrkan lever». Det var i dess redaktionskommitté det hände, att fem medlemmar, alla professorer — en amerikan, två engelsmän, en holländare och en kines —, som fått uppdrag att var för sig göra ett utkast till mötets uttalande om den kristna trons centrala innehåll, befunnos ha skrivit dessa med så stor överensstämmelse i sak, att man från innehållets synpunkt nästan skulle ha kunnat antaga vilket som helst av dem. Tendensen till fördjupning, till att taga ut mera av trons rika innehåll, var påtaglig. Guds upphöjdhet och majestät, syndens förfärande faktum, korset, Kristi uppståndelse och närvaro, Bibelns studium som oundgänglig betingelse för troslivet — allt detta blev klarare och

bestämdare uttalat än i Jerusalem. Man kan säga, att tidens nöd och mörker bildade bakgrunden för denna koncentration på det väsentliga; men man kan givetvis ock hänvisa till det nyare teologiska arbetet på kontinenten, som nu börjar bli känt och uppskattat även i den anglosaxiska världen.

Av de kontroverser som förekommo, var kanske den mest betecknande den som gällde kristendomens förhållande till de främmande religionerna. Professorn i religionshistoria i Leiden Hendrik Kraemer, förut missionär på Java, hade på anmodan av Internationella Missionsrådet före konferensen framlagt ett stort arbete om denna fråga («The Christian Message in a non-Christian World»). Han är starkt påverkad av Barth och kanske ännu mer av Brunner, har ingående studerat de ledande utomkristna religionerna och företräder med kraft och övertygelse kristendomens enastående och revolutionära karaktär. Häremot reagerade åtskilliga av indierna och kineserna, vilkas kristendomsuppfattning var bestämd av den amerikanska liberala teologien och som därför icke sågo några hinder mot det nationalistiska önskemålet att i möjligaste mån slå broar till de utomkristna religionerna. Man fick här konstatera olika meningar på mötet och behovet av fortsatta och fördjupade studier. Kraemers insats i de trevande begynnelseerna till teologiskt tänkande i de nya kyrkorna var utan tvivel mycket nyttig. Han har också lärdomar att ge missionerna: om vikten av grundligare insikter i religionerna på fältet och strävan efter inhemska former för kyrkolivet.

Den från Jerusalemsmötet kända och omstridda frasen om »a Christlike world» förekom icke i Tambaram. Den amerikanska optimismen med hänsyn till gudsrikets uppbyggande genom sociala reformer och välfärdsåtgärder var genom tidsförhållandena något dämpad. Den hade dock en ivrig förkämpe t. ex. i den kände metodistmissionären Stanley Jones, vars uppträdande föranledde den tyska delegationen att i ett särskilt yttrande till protokollet markera sin ståndpunkt. Här betonas eskatologien och gudsrikets övervärldsliga karaktär; kyrkan är ett samfund med interimskaraktär mellan de båda tidpunkterna för Guds ingripande, Kristi första och andra ankomst, och har därför icke att sätta i verket något socialt program för en ny världsordning. En sådan ståndpunkt kan i praktiken bli passiv

och kvietistisk, anmärktes det från indier och kineser, som själva befinna sig mitt i ett nationellt och socialt nybyggnadsarbete, där kristna insatser äro i hög grad behövlige och påkallade. Tyskarna garde-  
rade sig därför åt detta håll genom anmärkningsvärda tillsatser i sitt yttrande: kyrkan kan ej gå förbi världens lidanden, den är pliktig att trösta och läka de sjuka och förtrampade, att hjälpa och stärka de fattiga och betungade, att strida mot orättfärdighet och sociala missförhållanden, att väcka folkens och mänsklighetens samvete och så vara världens ljus och salt.

Mötets ordf. var d:r John Mott, nu 73 år, men ännu presiderande i Internationella Missionsrådet, en ledare med märklig vigör och arbetskraft och oförliknelig auktoritet. Hans stab består närmast av sekreterarne, engelsmannen W. Paton och amerikanaren A. L. Warnshuis. Bland mötets teologer kunna främst nämnas amerikanarne Henry van Dusen (Union Theological Seminary, New York) och Walter Horton (Oberlin College, Ohio), engelsmännen H. H. Farmer (Cambridge) och H. G. Wood (Selly Oak), tysken Karl Hartenstein (Basel), holländaren H. Kraemer (Leiden) och kinesen T. C. Chao (Peking). Av de unga kyrkornas män imponerade nog den indiske kyrkoledaren biskop Azariah av Dornakal och den kände japanen Toyohiko Kagawa mest — den sistnämnde är gripande som predikant och outtröttlig som agitator för Kooperationen.

Tambaram hörde också med in i serien av ekumeniska möten från Oxford och Edinburgh 1937. D:r Visser 't Hooft framlade planen på det blivande världskyrkorådet (World Council of Churches), vilken ock blev av mötet antagen. De yngre kyrkorna skola i detta råd få ett antal representanter; de bli alltså regelbundet företrädde i kristenhetens gemensamma rådslag även när det icke gäller mission och med en representation, som blir oberoende av missionen. Men Internationella Missionsrådet kommer utan tvivel att fungera vidare vid sidan av Världskyrkorådet. Ty världens kyrkor ha så många andra bekymmer och intressen, att det nogsamnt behövs en väl ordnad och auktoritativ organisation, som kan företräda den kungsådra i kristenhetens liv, som heter missionen.

K. B. W—N.

\* \* \*

\*

Genom professor Eduard Geismars bortgång har Danmarks teologiska liv lidit en smärtsam förlust, en förlust som delas av vår svenska teologi.

Född 1871 nådde Geismar först femtioårig sin akademiska lärostol; i stället har han under de gångna aderton åren utövat en rastlös, ovanligt fruktbar verksamhet både i tal och skrift.

Geismars vetenskapliga insats omsluter den systematiska teologins olika sidor. Hans *Religionsfilosofi* (1924) vill utgöra en grundval både för dogmatiken och etiken. Genom denna principiella inställning avser han att neutralisera de olyckliga följder, som dogmatikens och etikens isolering från varandra dragit med sig. Förbindelsen mellan de dogmatiska och etiska synpunkterna framträder också i själva religionsdefinitionen, vari betonas att all sann religion bestämmer livet på ett centralt sätt, och vari det kristna samlas omkring korset såsom på en gång nåd och dom. Domen från korset träffar inte minst den självtillräckliga idealismen, men utmärkande för Geismars ståndpunkt är, att han trots detta medvetet behåller idealistiska tankegångar.

Samma problemställning återkommer i *Etik* (1926), som är en ingående uppgörelse mellan den humana, allmänmänskliga etiken och den kristna sinnelagsetiken, grundad i Kristusuppenbarelse.

Religionsfilosofin och Etiken kunna båda betraktas såsom inledning till *Luthersk Troslære* (1932). Denna framställning för djupast in i Geismars religiösa tankevärld, vars signum är det existentiella, i enlighet med troslärans grundläggande sats, att den kristna tron är den inställning till Guds i Kristus uppenbarade kärlek, vari hela livet formas och omgestaltas.

Det principiella tänkandet var Geismars patos, hans håg stod mindre till rent historiska utredningar. Men Sören Kierkegaard har han ägnat djupgående undersökningar och framlagt resultatet i en stort anlagd monografi. I det starkt personliga avslutningskapitlet meddelar han, att han i hela sin ungdom har levat under trycket av Kierkegaards tankar. Kierkegaard har hållit hans tanke och samvete i oavlåtlig oro; i anslutning till ett uttryck i Geismars etik kan man säga, att han själv har levat med ett sårat samvete. Detta gäller inte minst hans ställning såsom en kyrkans tjänare. Det är, erkänner han, ofta med en viss känsla av motsättning, som han gått med i ledet och ofta — i otakt. Han har

känt sig bunden till kyrkan på samma sätt som den sjuke vid sitt sjukläger.

Denna bekännelse ger i själva verket nyckeln till Geismars religiösa personlighet liksom till hans teologi. *Den uendelige Ydmygelse og Naaden og saa en Taknemlighedens Stræben, det er Kristendomen.* Detta Kierkegaardska ord kan stå såsom ett sammanfattande motto över Eduard Geismars rika teologiska och religiösa liv, som — genom hans omfattande internationella förbindelser — satt spår också långt utanför hans hemlands gränser.

T. B—N.



# TEOLOGISK LITTERATUR

ERIK SJÖBERG: *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur.* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament herausgegeben von Albrecht Alt und Gerhard Kittel. Vierte Folge Heft 27.) XXIII + 286 sid. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1939.

Den kristna judaistiken har under de senaste decennierna upplevt en glädjande renässans. Det är nog att nämna sådana namn som G. Dalman, A. Schlatter, P. Billerbeck, G. Kittel, R. Travers Herford, G. F. Moore, G. H. Box och H. Odeberg. Inspirerade av dessa mästare ha på sistone flera unga forskare givit sig in på detta svårtillgängliga men viktiga gebit. Ett av de sista resultaten framlades sålunda den 4 februari detta år i Lund, då Erik Sjöberg, lärjunge till Hugo Odeberg, pro gradu theologico offentligen försvarade en diger undersökning över ovan angivna ämne: *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum*. Det är en heder för svensk forskning, att detta förstlingsarbete ingår i den förnämliga tyska serien *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*.

Icke nog med att författarens beläsenhet och grundlighet äro värda allt erkännande. Han har dessutom valt ett synnerligen centralt ämne. Det är för förståelsen av Nya testamentet av allra största intresse att lära känna, vad den samtida judendomen tänkte i dessa frågor.

Avhandlingen är uppbyggd i tvenne huvudavdelningar. I den första behandlas den tannaitiska litteraturen och i den senare den apokryfisk-pseudepigrafiska. I en kort inledning karakteriserar förf. »de båda huvudmomenten i den judiska gudsbilden och i den judiska religionen», vilka förf. finner uttryckta med de två rabbinska gudsattributen *middath ha-din* och *middath ha-rachamim*. Dessa bägge begrepp bli de två huvudsynpunkter, efter vilka förf. siktar materialet i den följande undersökningen. Gud är på en gång rättfärdig och barmhärtig. Han belönar rättfärdigheten och straffar synden enligt *vedergällningens* lag. Men han visar sig också som den barmhärtige och nådefulle. I

första delens första avsnitt är temat »Gud och hans syndiga folk». Utgångspunkten är Guds särskilda förhållande till sitt utvalda folk, som kännetecknas av Israels förpliktelse mot toran och Guds kärlek till Israel. Toran ger vedergällningstanken en särskild accentuering. Å andra sidan har Gud förbehållit sin kärlek för detta utvalda folk. När Israel sviker sina förpliktelser mot toran, då uppträder Gud som hämnaren och straffaren, då får vedergällningen ofta skakande uttryck. Men Gud visar sig även som den barmhärtige mot sitt syndiga folk. Detta quand même kan motiveras på tvenne sätt. Gud kan överse med folkets synder för de fromma fädernas skull, tack vare deras förtjänster. I grunden vilar emellertid denna uppfattning även på vedergällningstanken. Men han kan också göra det »för sitt namns skull», för att hävda sig själv. Slutligen älskar Gud sitt folk trots dess orenhet, hans kärlek visar sig icke blott mot de rättfärdiga utan räcker även till för syndarna, utan att något särskilt motiv kan skönjas.

Det andra avsnittet är betitlat »Gud och hedningarna». Gentemot dessa dominerar Guds stränga dom. Men den är rättfärdig, ty hedningarna visade Guds tora ifrån sig, då Israel enstämmigt mottog den vid Sinai. De äro syndarna par excellence, ty de äro avgudadyrkare. Men det finns också utsagor, som tala om Guds barmhärtighet mot hedningarna. Den gudomliga försynen kommer även dem till del, även om de vanligen icke tillerkännas någon andel i den kommande tidens härlighet. Man kan också i proselytväsendet se den tanken uttryckt, att det finns en möjlighet för enstaka hedningar att få del av den gudomliga nåden.

I det tredje avsnittet upptages ämnet »Gud och de enstaka syndiga israeliterna». Vis-à-vis dessa genomföres å ena sidan den strikta vedergällningstanken. Slutligen undfår den syndige israeliten sitt straff vid den yttersta domen, då Guds barmhärtighet upphört att fungera. Men enligt middath ha-rachamim visar Gud även barmhärtighet mot den syndige israeliten, han har tålmod och fördrag med honom i det längsta.

I det fjärde stora avsnittet »Gott und die Umkehrenden» behandlas det viktiga rabbinska begreppet *teschubah*. Gud vill, att syndaren skall omvända sig och därigenom räddas. Omvändelsen upphäver fullkomligt straffet för synden, syndaren blir en ny skapelse. Denna omvändelse har också sin grund i Guds väsen: just därför att han är god och barmhärtig, har han givit människorna omvändelsens väg. Och denna omvändelse betyder i grunden vedergällningsslagens upp-

hävande. Likaså finnes den tanken eftertryckligt uttalad, att omvändelsens väg alltid står människan öppen i detta livet. Men det finns också tendenser att omgestalta omvändelsen till en förtjänstfull prestation. Ty så starkt är den judiska religionen präglad av vedergällningstänkandet, även om det också betonas, att omvändelsen alltid förutsätter den uppriktiga ångern.

Jämte omvändelsen talas det i den tannaitiska religionen även om andra »soningsmedel». Ett viktigt sådant är *lidandet*, det egna lidandet och det ställföreträdande. Men även den kultiska soningen spelar ännu en viktig roll.

Som sammanfattning av sitt resultat i denna första del av avhandlingen ger förf. i kapitel 12 en skiss av den judiska religionens »struktur». Här fastslår förf., att han på varje punkt lyckats uppvisa den judiska religionens dubbelhet enligt den i inledningen uppställda tesen. Som det typiskt judiska framhålles, att tanken på rättfärdigheten och på barmhärtigheten stå så att säga oförmedlat sida vid sida, båda dessa huvudmoment kunna med samma rätt göras gällande. Den judiska religionen är emellertid till sin grundkaraktär en religion, i vilken allt är inställt på uppfyllandet av den gudomliga viljan. Den är *tora-religionen*. Normalt sett är därför den gudomliga barmhärtigheten enligt vedergällningslagen motiverad av den mänskliga rättfärdigheten. Men schemat störes i viss mån. Man kan faktiskt tala om något, som liknar Guds uppsökande kärlek till syndarna. Detta kommer tydligt fram i tanken om omvändelsen, som spränger vedergällningstänkandet.

Man kan säga, att författarens huvudundersökning slutar med kapitel 12: »Zur Frage der Struktur der jüdischen Religion». Den senare delen, den som behandlar »Die apokryphisch-pseudepigraphische Literatur», har huvudsakligen till uppgift att vara en jämförande del till den första. Detta framgår av kapitel 17, det sista: »Zur Frage des Verhältnisses zwischen der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur und dem Rabbinismus». Genom denna huvudindelning vinner förf. sin avsikt att på den vitala punkt, hans avhandling vill undersöka, få en klar jämförelse mellan dessa bägge litteraturer, vilket måste betecknas som mycket förtjänstfullt. Han kan därvid i försiktiga ordalag bl. a. understryka en redan tidigare vunnen insikt gentemot en äldre kristen uppfattning, nämligen att rabbinismen ingalunda betecknar den judiska religionens »völlige Verknöcherung». Det är tvärtom så, att rabbinismen åtminstone på det ifrågavarande området i förhållande till den apo-



det gäller ju icke här närmast frågan om partikularism och universalism. Det gäller att teckna förhållandet mellan *Gud och syndaren*. Författaren bygger upp sin framställning efter trenne kategorier av syndare: det syndiga folket, hedningarna och de syndiga israeliterna. Denna indelningsgrund har till följd, att förf. aldrig kommer fram till en verkligt principiell behandling av ämnet, nämligen under den allmänna aspekten *Gud och människa*. Uppgiften borde väl ha varit att först undersöka judendomens hamartiologi och soteriologi inom dess egna gränser, inom dess partikularism, utan att låta störa sig av motsättningen jude—hedning, som har alldeles speciella historiska betingelser. Förf. börjar riktigt med en undersökning av det tannaitiska gudsbegreppet. Men denna borde ha följts av en framställning av sin pendang, den tannaitiska *antropologien*, ett kapitel av största vikt i detta sammanhang och den oundgängliga förutsättningen för förståelsen av judendomens resonemang i dessa frågor. Därnäst skulle det normala gudsförhållandet ha tecknats som kontrasten till den livsanomali, den där konstitueras av synden. Det är egendomligt, att detta begrepp icke fått en sammanhängande framställning. Logiskt följer sedan en undersökning av den judiska frälsningsvägen, teschubah. I trenne slutkapitel kunde så frågorna om individuellt och kollektivt tänkande, partikularism och universalism samt den eskatologiska aspekten, vilken sistnämnda också är något för sig, ha diskuterats. Därigenom skulle utan tvivel avhandlingen vunnit i kompositionens fasthet och i principiell klarhet. Författaren hade då nödgats närmare fixera de teologiska huvudbegrepp, han ideligen utan någon närmare bestämning rör sig med, såsom rättfärdighet, barmhärtighet, synd, förtjänst, lön etc. Avigsidan med författarens samvetsgranna notering av materialet är en i viss mån atomistisk framställning. Man får veta, att de olika rabbinerna framförde högst varierande, ja ofta motsatta meningar, men vad som principiellt kan sägas vara den tannaitiska religionens huvudsignum tycks icke författaren vara benägen att avgöra. Enligt min mening skulle detta ha sagts i sammanhang med framställningen av den judiska soteriologien. Och det är betecknande, att författaren förtar kraften av sina egna ord om den väldiga roll tankarna om teschubah spela i den tannaitiska religionen (t. ex. s. 145) genom att till sist (s. 264) säga: »Wenigstens auf dem hier behandelten Gebiet hat sich ganz deutlich gezeigt, dass der Rabbinismus vielmehr im Verhältnis zu der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur die grössere Nuancierung und die meisten *Abweichungen* (kurs. av mig) vom strikten Vergeltungs-

gedanken bietet». Det synes mig vara alldeles onöjaktigt att här blott tala om *avvikelser* från den strikta vedergällningstanken. I läran om teshubah ha vi den judiska religionens dominant. Resonemanget är i grunden mycket enkelt: varje människa är syndare, men Gud har i sin barmhärtighet, nej i sin kärlek givit människan en frälsningsmöjlighet genom teshubah. Detta är judendomens soteriologiska grundschema, och det har i grunden genombrutit vedergällningsschemat.

Dessa huvudsakligen metodiska anmärkningar få emellertid på intet sätt undanskymma arbetets stora förtjänster. Författaren har sin styrka i den minutiösa noggrannheten, i försiktigheten i omdömet, som väl alltid kan sägas vara väl avvägt, i en utmärkt kännedom om de texter, han framför allt utvalt som material (förf. har bl. a. i original genomgått samtliga tannaitiska midroscher), och i den självständiga uppfattningen av desamma gentemot föregående översättningar och tolkningar, där sådana finnas. I jämförelse med Moore innebär författarens arbete en noggrann nyprövning av materialet inom ett begränsat ämnesområde. I stort sett kan det sägas, att författarens resultat betyder en väl dokumenterad verifiering av den bild av judendomen, som Moore och andra givit. Däri ligger främst dess värde. Denna digra avhandling är ett nytt incitament för forskningen att tränga vidare in till ett allt djupare förstående av evangeliets religionshistoriska miljö. Sjöbergs solida opus är både lärorikt och eggande till fortsatta studier på området.

GÖSTA LINDESKOG.

EINAR MOLLAND: *The conception of the Gospel in the Alexandrian theology. Skrifter utgitt av Det norske videnskaps-akademi i Oslo, II. hist. filos. klasse, 1938, nr 2. I kommisjon hos Jacob Dybwad. XI + 185 sid. Pris kr. 14:—.*

År 1934 publicerade Einar Molland en undersökning om evangeliebegreppet hos Paulus, *Das Paulinische Euangelion: Das Wort und die Sache*. Förf. ville ha den betraktad som ett förarbete för en undersökning av evangeliekonceptionen i gamla kyrkan. De löften, som detta arbete gävo, har han nu till en del infriat i och med utgivandet av den undersökning, vars titel står här ovan.

Det är en till sin syftning idéhistorisk studie. Ty förf. stannar icke vid termen evangelium, utan han vill ge en framställning av den tolkning av kristendomen, som för alexandrinerna ligger innesluten i deras användande av evangeliebegreppet.

Professor Molland börjar sin framställning med en analys av *Klemens Alexandrinus* som teologisk skriftställare och tänkare. K. är en icke skolastisk tänkare. Han är avgjort osystematisk. Hans produktion är till stor del teologiska essayer, vilka låta skilda synpunkter komma till uttryck. Oklarheten är ofta avsiktlig. Han skriver i syftet att endast bli förstådd av de rätta läsarna, och även av dessa kräver han stor omsorg, om de skola förstå honom rätt. Tolkningen av hans skrifter blir därför särskilt krävande. Molland kan här på åtskilliga punkter anknyta till J. M u n c h s Untersuchungen, vilka han betecknar som den bästa analys av Stromateis, vi äga. Klemens' oklarhet utsluter dock icke djup. Man måste komma ihåg, att han är den förste i kyrkan att behandla många teologiska problem: kunskap och tro, tro och teologi, filosofi och religion, religionerna och den sanna religionen.

Efter några notiser om K:s sätt att använda begreppet evangelion tar så förf. till analys upp frågorna om evangeliet och lagen, evangeliet och profetian, evangeliet och den grekiska filosofin och slutligen evangeliet i dess relation till pistis och gnosis.

Den dominerande synpunkten på frågan om lag och evangelium är, att de harmoniera. Den antignostiska tendensen är här mycket stark. Med lag avser han i regel den Guds lag, som är given genom Moses och profeterna i Gamla testamentet, men han kan dit även räkna »naturlagen» och nationernas lagar. De äro alla djupast uttryck för samma gudomliga vilja. Så kan lagen identifieras med rättfärdighetens princip. Men rättfärdighet och godhet äro icke motsatta. Guds rättfärdighet kan te sig hård, men den tjänar ett pedagogiskt syfte. Klemens' uppfattning av lagen är främmande för Paulus' pessimistiska syn på dess möjligheter, vilket sammanhänger med, att han saknar någon djupare känsla för människans synd och hennes oförmåga till självfrälsning. Lag och nåd äro f. ö. icke motsatta. Lagen är icke motsatt evangeliet, men den är lägre än detta. Evangeliets krav äro högre och strängare, det förbjuder icke endast onda handlingar utan t. o. m. onda önsknings och tankar, det kräver icke endast verk utan även tro. Ett annat försök att markera skillnaden tar sin utgångspunkt i det etiska motivet: lagens motiv är fruktan, evangeliets kärlek. Klemens kan också i inkarnationen se den stora skillnaden. Visserligen har Logos även givit lagen, men Kristus är själv sanningen och visdomen.

Vad beträffar frågan om en allmän uppenbarelse finnas hos Klemens

två tankelinjer, som det är omöjligt att förena, och Molland avstår från att ge den ena eller andra företräde som huvudlinje. Talet om en allmän uppenbarelse anknyter framför allt till tanken på människans släktskap med Gud. Genom självkänedom komma vi till kunskap om Gud. Men å andra sidan kan Klemens göra gällande, att tanken på en dylik släktskap och därur härflytande gudskunskap skulle göra inkarnationen överflödig. Det skulle också innebära ett förminskande av Guds godhet, om han endast tänktes älska det som av naturen hörde honom till ock vore beslätat med honom. Den allmänna uppenbarelsens värde ligger i, att den är en förberedelse för Kristi ankomst. Det är en synpunkt, som Klemens rikligt tillämpar, när det gäller den grekiska filosofin. Filosofin gavs grekerna för att förbereda dem för Kristi budskap. Denna tanke dominerar Klemens' historiesyn. Lag och evangelium ha bägge samma pedagogiska syftning, även om filosofin är lagen underordnad. Klemens har gjort sig mycken möda att sätta filosofin i relation till den gudomliga försynen och han diskuterar åtskilliga teorier om dess ursprung, en diskussion Molland utförligt redogör för. Gemensamt för de olika ståndpunkter, man kan finna hos Klemens, är att de alla vilja förklara, å ena sidan det gudomliga elementet i den grekiska filosofin, å den andra dennas ofullkomlighet. De teorier, han med särskild förkärlek dröjer vid, äro tanken på lån eller »stöld» från hebréerna och på den allmänna uppenbarelsen som grund till de sanningsmoment filosofin rymmer. Filosofin kan icke frälsa människan, den är icke nödvändig, tron däremot är nödvändig som bröd för livets uppehälle. Filosofin är sökande efter sanningen, den kristne äger sanningen, den sanna filosofin, och har mottagit den av Sanningen själv. Filosofins sanning är endast partiell, kristendomen äger den universella sanningen, uppfyllelsen av all den grekiska filosofins trängtan.

Klemens' oförmåga att harmoniera de bägge tendenserna i sin teologi, inkarnationsteologin och tanken på den allmänna uppenbarelsen kommer mycket tydligt fram, i vad han har att säga om de bägge förbunden. Ofta betonar han enheten mellan det gamla och nya förbundet. Visserligen är kristendomen ett nytt förbund, karakteriserat av inkarnationen, Kristi kärlek och evangeliets universalism, men önskan att finna det nya förbundet redan i det gamla och att göra kristendomen till den äldsta av alla religioner — i gamla tider ett pålitligt sanningskriterium — för till ett genombrytande av schemat med de två förbunden. Detta schema brytes även av tanken, att den



grekiska filosofin representerar ett förbund jämförligt med det gammaltestamentliga. K. visar t. o. m. en tendens att utplåna skillnaden mellan tiden före och efter inkarnationen. Från världens grundläggning var Logos verksam i världen, och mänsklighetens religiösa historia ter sig som ett progressivt sökande efter Gud kulminerande i Kristi ankomst, utan att Klemens klart kan ange, i vilket avseende mänsklighetens situation radikalt har förändrats genom denna.

Det sista kapitlet i framställningen om Klemens är ägnat åt frågan om pistis och gnosis i relation till evangeliet. K. företräder olika ståndpunkter i Paidagogos och Stromateis. I den förra skriften representerar pistis det högsta stadium den kristne kan nå till under jordelivet. Dess fulländning tillhör det hinsides. I Stromateis däremot accepterar han distinktionen mellan pistis och gnosis. Härvid betraktas gnosis som fulländningen av pistis, innebärande en demonstrativ visshet om vad tron accepterar utan en dylik demonstration. Men steget från pistis till gnosis är icke enbart av intellektuell karaktär. Det förutsätter också en högre moralisk kvalitet. Kärleken är det karakteristiska för gnostikerns liv. Den bild, K. giver av gnostikerns livstyp, äger dock åtskilligt av apati. Gnostikern är utan lidelse och begär. Hans kärlek är icke begär, ty han äger redan det han åstundar, gudsgemenskapen. Gnostikern blir lik Gud, ja han blir lik Gud redan i detta livet. Klemens' ordo salutis omfattar följande stadier: 1. Det förkristna stadiet, lagens och den grekiska filosofins stadium. 2. Trons stadium. Här drives den troende av fruktan, men också, när han nått längre, av evangeliets löften. Hans tro är en tro på evangeliet men icke av de renaste motiv. 3. Gnosis, som leder fram till kärlek. Han har gått från lag till evangelium och han mottager och åtlyder det av de renaste motiv. Han icke endast avhåller sig från det onda, han är aktiv i det goda.

Molland konstaterar hos K:s gnostiker en tendens att lämna historisk kristendom i det spekulativa sökandet efter sanningen. Men han menar, att det är en tendens »satt under kontroll». Den kyrkliga och sanna gnosis är i överensstämmelse med kyrkans trosregel. Och så stannar han vid att karakterisera Klemens' gnosis som en »mystiskt färgad kyrklig kristendom». Klemens är mer i överensstämmelse med historisk kristendom än vad man vanligen antar.

*Origenes* kan i ännu högre grad än Klemens sägas ställa sig på skriftens och den kyrkliga traditionens mark. Han vill icke vara annat än skriftteolog. Frågan om en allmän uppenbarelse blir för

honom aldrig något problem. Jag förbigår även här Mollands utredning om termen evangelion i O:s författarskap och vänder mig till hans analys av lag och evangelium. I mångt och mycket har det icke med förf:s framställningssätt, där var och en av våra teologer behandlas för sig, kunnat undvikas, att åtskilligt, vi här möta, ter sig som en upprepning av synpunkter, vi mött redan hos Klemens. Även hos O. är det en huvudtes, att lag och evangelium harmoniera, och M. ger oss en längre redogörelse för O:s argumentering gentemot judar och gnostiker, vilken går ut på att Gamla testamentet hör kyrkan till, då det är samme Logos, som där uppenbarar sig som i det Nya testamentet. Han driver denna synpunkt med sådan styrka, att han får svårt att hävda inkarnationens enastående betydelse. Emellertid, är det samme Logos, som talar i G. T., så måste detta tolkas kristologiskt. Man får läsa in Kristus i lagen för att använda ett uttryck lånat från annat håll. Härvid gör ju den allegoriska metoden ovärderlig tjänst. Lagen är nu att förstå andligt. Tolkas den bokstavligt »dödar» den. Men den andligt tolkade lagen är i harmoni med evangeliet. Lagen måste läsas i ljuset av evangeliet och tolkas ut ifrån detta. Att tolka den andligt betyder just att tolka den evangeliskt. Dock är det en viss skillnad mellan lag och evangelium. Ty evangeliet bokstavligt tolkat »dödar» ej utan är tillräckligt för frälsning för de enkla troende. Så skiljer han lag och evangelium som ofullkomlig och fullkomlig religion, där den ofullkomliga har en preparatorisk, pedagogisk betydelse. Enligt en annan tankegång, som är tydligt influerad av platonsk filosofi, ser han förhållandet mellan lag och evangelium som förhållandet mellan skuggan och verkligheten. Här blir motsatsen icke en motsats mellan två historiska uppenbarelser utan en motsats mellan kroppsligt och andligt, synligt och osynligt, jord och himmel. Denna linje mynnar ut i en tanke, som betraktar uppenbarelsen i den inkarnerade som en anpassning efter själens ofullkomliga status under förbindelsen med en kropp, då den icke kan skåda det osynliga och okroppsliga annat än genom kroppsliga avbilder. Det fullkomliga skådandet av Kristus och Guds vishet kan själen endast nå, när den icke längre befinner sig i kroppen.

Origenes' distinktion mellan bokstav och ande äger emellertid även tillämpning på evangeliet självt. Även i N. T. fann O. ställen, som voro stötande för hans spiritualism. Men det är icke fråga endast om enstaka ställen. Hela Kristi jordeliv spiritualiseras, och målet för O:s exeGES kan sägas vara att översätta det »kroppsliga» evangeliet till

ett »andligt» evangelium. Visserligen betonar han nödvändigheten att predika den historiske Jesus Kristus, den korsfäste Kristus, men det finnes också ett andligt eller evigt evangelium, som är ändå högre.

Härmed är Molland framme vid en framställning av O:s eskatologi, det kanske intressantaste kapitlet i hela avhandlingen. Det »eviga evangeliet» är det evangelium, som de heliga skola lära känna i framtiden, då de icke längre skåda »såsom i en spegel» utan »ansikte mot ansikte». Det »eviga evangeliet» förhåller sig till det tidliga som det fullkomliga till det ofullkomliga. Det tidliga är ofullkomligt, just emedan det är tidligt, en uppenbarelse i en förgänglig värld. Allt i denna värld är endast skugga, och det gäller även evangeliet. Men detta innebär, att de bägge evangelierna icke äro motsatta. De synliga tingen ge oss ju dock en bild av de eviga, och från dem kunna vi stiga upp till de eviga urbilderna. Detta är ju ren platonism. Men O. banar sig väg till det »eviga evangeliet» även på en annan linje. Liksom G. T:s tecken funnit sin uppfyllelse i N. T., så skola också N. T:s tecken finna sin uppfyllelse i den kommande världen. Härmed införes ett motiv, som är främmande för platonismen och som har biblisk ursprungsbeteckning. Den andliga världen är en värld, som skall komma och som betecknar slutet på all historia. Molland betonar denna synpunkt mycket starkt gentemot de synpunkter på O:s eskatologi, som framförts av bl. a. Hal Koch. Denne har alltför lätt glidit över det kristnande av platonismen, som skett hos O. Denne har sammansmält arvet från Plato och från profeterna. Hos O. möta vi en verklig eskatologi. I motsats till den grekiska filosofin tänker han i historiska kategorier. Frälsningen tänkes som slutet på all historia. När Koch framställer tanken på den gudomliga pedagogien som centralmotiv och karakteriserar detta som en rent grekisk tanke, har han förbisett att den i lika hög grad är inspirerad av den historiesyn, som vi möta i G. T. I den grekiska filosofin finna vi icke historien betraktad som en kontinuerlig uppfostringsprocess av alla människor och alla andliga väsen fram till den fullkomliga gudskunskapen. Nu finns det i O:s verk även en annan tankelinje, vilken Koch ensidigt betonat. Den tar sin utgångspunkt i tanken på den fria viljan. Enligt denna skulle ständigt nya fall och nya världar vara möjliga, och således ingen garanti finnas för att historien i frälsningen verkligen skulle komma till ett slut. I De principiis följer han bägge tankelinjerna till deras yttersta konsekvenser utan att finna någon förening dem emellan. Möjligen har han sökt sig fram till en lösning i kommen-

taren till Romarbrevet, men Rufinus' latinska översättning gör ifrågasättande text misstänkt.

Mollands grundliga undersökning är genomgående synnerligen väl dokumenterad. Det är en överflödande rikedom av material, han samlat för att bestyrka sina synpunkter, nästan alltför rikligt är man ibland frestad att tycka, då det nog är en viss risk, att huvudlinjerna framträda utan önskvärd skärpa. Ett rikligt tilltaget innehållsregister underlättar dock orienteringen väsentligt.

Om jag så till sist får tillåta mig att ge uttryck åt några önskemål, så skulle det närmast vara, att undersökningen hade satts in i ett större idéhistoriskt sammanhang, och att de hjälpbegrepp, förf. använder till tolkningen och karakteriseringen av alexandrinernas teologi, hade varit systematiskt skarpare fixerade. I alltför hög grad behandlas alexandrinerna oberoende av den tidigare kristna och utomkristna idéhistorien. Ja även deras inbördes förhållande hade man gärna sett närmare belyst än vad här sker. Nu förebådar Molland en undersökning om evangeliekonceptionen hos de apostoliska fäderna, apologeterna, Marcion, gnostikerna och Ireneus, och vi kanske där ha att vänta en del som man här saknar. Hit hör t. ex. en undersökning av tanken på den gudomliga pedagogien inom den tidigare kristna teologin, en undersökning, som vore högst nödvändig, om vi skola kunna få en riktig uppfattning om alexandrinernas verkliga förhållande till såväl den tidigare kyrkliga traditionen som till den grekiska filosofin. Kochs arbete, däri har såvitt jag förstår Molland rätt, var alltför ensidigt orienterat ut ifrån den grekiska filosofins tankegångar.

Professor Mollands arbete är skrivet med varmaste sympati för den teologi, som möter hos alexandrinerna. Han beklagar, att man hos moderna protestantiska teologer möter så föga av denna inställning och finner förklaringen härtill i den stora olikhet, som råder mellan modern protestantisk teologi och de gamla fädernas. Något egendomligt verkar det för den som anammat den senare lutherforskningens synpunkter på Luthers teologi att finna denna karakteriserad som antropocentrisk. Centrum i hans teologi skall vara människans frälsning, och denna skall i motsats till vad förhållandet är hos alexandrinerna vara sedd ut ifrån människans synpunkt. Därför föredrar Luther formeln sola fide, vilken beskriver frälsningsprocessen såsom sedd från människans standpunkt framför sola gratia, vilken ser den från Guds.

FOLKE BOSTRÖM.

GERMAIN MORIN, O. S. B: *Sancti Caesarii episcopi Arelatensis opera omnia. Volumen I (två halvband): Sermones seu Admonitiones. CVX + 1055 sid. Maredeous (Belgien) 1937. Pris 800 belg. francs.*

Dom Morins upplaga av Caesarii skrifter, varav första delen, omfattande predikningarna, nu föreligger, kan betraktas som den första tryckta upplagan, *editio princeps*, av den arelatensiske kyrkofaderns samlade produktion. Även om denna samling hade gällt någon mindre bemärkt predikant än Caesarius, skulle väl en sådan förstaupplaga ha väckt åtskillig uppmärksamhet bland de patristiskt intresserade. Men nu är Caesarius av Arles ingen likgiltig andraplansfigur. Visserligen hör han inte till de stora fromhetshjältarna och mirakelmännen, inte heller till de djupsinnigaste tänkarna eller de mest bländande vältalarna och verkar kanske i förstone mera som en duglig och effektiv ämbetsman av nästan romerskt snitt.<sup>1</sup> Dock framstår han med rätta som en av sin tids centrala kyrkliga gestalter. Under hans biskopstid (502—542) avlöste tre olika germanfolk varandra som de världsliga herrarna över hans kyrkoprovins, och Arles, under detta och närmast föregående århundrade Galliens kanske mest blomstrande samhälle, var skådeplatsen för en blodig uppgörelse (507—510) mellan östgoter och västgoter å ena sidan och franker och burgunder å den andra. Men mitt i detta politiska virrvarr har Caesarius förstått att bevara och ytterligare förkovra det andliga arv, han var satt att vaka över. Under Caesarii episkopat är Arles ett andligt kraftcentrum, och den energiske biskopen tröttnar icke att på talrika koncilier låta fastslå regler för kyrklig ordning och rätt lära, att verka för klosterväsendets sundhet och utbredning<sup>2</sup> och att organisera en storartad välgörenhet från kyrkans sida. Det var alltså en välförtjänt hedersbevisning, som kom Caesarius till del, när påven efter Arelates införlivande med Teoderik den stores

<sup>1</sup> Viktigaste källskrift till Caesarii levnad är *Vita Caesarii Arelatensis*, som författats ej långt efter biskopens död (utgiven av B. Krusch i *Mon. Germ. hist., Script. rer. Merov.* III 433 ff., 1896). Moderna monografier av C. F. Arnold, *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, 1894, och A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles* (Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences philologiques et historiques, fasc. 103), 1894.

<sup>2</sup> Caesarius hade själv utgått från det berömda klostret på ön Lerina (nu St. Honorat) och sökte forma klosterväsendet i sitt stift efter dettas mönster. Störst betydelse fick det av honom grundade nunneklostret i Arles, som i sin tur blev normgivande för en rad liknande anläggningar.

rike utnämnde honom till sin specielle vikarie i Gallien med rätt att ensam bland västerlandets biskopar bära palliet, som på denna tid var förbehållet påven själv.<sup>1</sup>

Men ännu större betydelse än som administrator har dock Caesarius haft som predikant. Man har därför alla skäl att glädja sig åt de två präktiga volymer, vari nu hans predikningar äntligen blivit tillgängliga i samlat skick. Med desto större förväntningar tar man emot denna upplaga som utgivaren, en fransk benediktinermunk, gäller för att vara en av de säkraste och finaste kännarna av 400- och 500-talens latinska predikanter. Och huvudparten av ett långt livs forskarmödor — Morin påbörjade sina förarbeten till en Caesariusupplaga för mer än 50 år sedan — har Dom Morin ägnat Caesarii predikningar.<sup>2</sup>

Dessa predikningar äro, som ovan antytts, inga värtalighetsprov men i regel mycket tilltalande<sup>3</sup> även för en modern läsare genom sin enkla och livfulla form,<sup>4</sup> sina åskådliga bilder<sup>5</sup> och sin klara uppbyggnad.<sup>6</sup> Inte heller innehållet ligger på något vis över den enfaldigaste åhörarens horisont. Det är mest ihärdiga och kraftfulla men i en stor samling som Morins i längden kanske något enformiga förmaningar att med den yttersta domen för ögonen taga sig till vara

<sup>1</sup> Möjligen hade påven förut givit biskoparna i Ostia och Ravenna samma privilegium. Jfr Malnory a. a. 104, Arnold a. a. 276 ff.

<sup>2</sup> Några lika instruktiva som nöjsamma glimtar från sitt sällsynt rörliga och framgångsrika forskarliv ger Morin i Nouvelle Revue de Hongrie (mars 1938) »Comment j'ai fait mon édition des oeuvres de saint Césaire d'Arles».

<sup>3</sup> Undantag måste dock göras för de lika långsökta som godtyckliga allegoriska omtolkningarna av Gamla testamentets berättelser. Ett avskräckande exempel finner man serm. 121, 2 (p. 483), där den *efa* (= 3 *sea*) av någon grynrätt och de tio små ostar, som Isai skickade med David (I Reg. 17, 17 f.), få symbolisera treenighetens mysterium och tio Guds bud.

<sup>4</sup> Detta intryck av livfullhet beror till stor del på Caesarii vana att forma sina predikningar som ett ordbyte mellan honom själv och tänkta opponenter. Så t. ex. i serm. 6 (p. 32 ff.) och serm. 41 (p. 172 ff.). Jfr också Vita II 31—33.

<sup>5</sup> Som den gode folktalare Caesarius är, belyser han gärna de himmelska sanningarna med träffande paralleller från vardagslivets realiteter. Hans bilder och liknelser bliva dock lätt, jämförda med Nya testamentets mönster, alltför detaljerade och alltför pressade i den andliga tillämpningen för att kunna betraktas som estetiskt sett riktigt lyckade. Se t. ex. serm. 6 och serm. 45.

<sup>6</sup> Ofta (t. ex. serm. 124, 6 p. 495, 22) avslutas en predikan med upprepning av huvudpunkterna i det sagda. I Morins tydligt tryckta och i paragrafer indelade upplaga verkar en dylik repetition lätt överflödigt och pedantisk. Annorlunda har naturligtvis intrycket varit i den muntliga framställningen.

främst för de grova förbrytelseerna (*crimina capitalia*), såsom avgudadyrkan, mord, äktenskapsbrott, högmod och girighet, vilka utan offentlig bot och varaktig bättring samt ett överflöd på allmosor och andra goda gärningar föra sina görare till den eviga elden. Med kraft dundrar emellertid Caesarius också mot småsynderna (*minuta peccata*), t. ex. frosseri, dryckenskap, skvalleraktighet, hårda ord mot anhöriga, sen ankomst till kyrkan, prat under gudstjänst, vilka även de kunna sätta saligheten på spel och i varje fall medföra svåra plågor i den »övergående» elden (*ignis transitorius*), d. v. s. skärselden.<sup>1</sup> Caesarius är således en utpräglad moralpredikant, dock icke av den hårda och dömande typen. Tvärtom är Caesarius stor optimist beträffande människans frälsningsmöjligheter.<sup>2</sup> Emellertid förutsätter han ett större mått av salighet för asketer och mera framskridna kristna.<sup>3</sup> Naturligtvis är Caesarius medveten om att en övervägande lagisk förkunsel är spädbarnsmjök och icke den solidare kost, varpå de vidarekomna kunna göra anspråk.<sup>4</sup> Mera evangeliskt klingande tonfall möta emellertid tillräckligt ofta för att bryta det intryck av ensidig moralist, man annars lätt skulle kunna få av vår biskop.<sup>5</sup>

När Caesarius tillträdde sitt ämbete, synes predikan ha befunnit sig i förfall inom hans stift. Ätminstone fanns det åtskilliga präster, som, förebärande otillräckliga kunskaper och bristande retorisk för-

<sup>1</sup> Kataloger över de två kategorierna av synder bl. a. i serm. 64 (p. 263 ff.) och 179 (p. 683 ff.). På sitt drastiska språk liknar Caesarius serm. 61, 4 (p. 259, 4) småsynderna vid irriterande flygfän och ohyra, dödssynderna vid glupande vildjur. — Skärseldsläran fullständigast serm. 179 (p. 683 ff.).

<sup>2</sup> Serm. 12, 5 (p. 61, 2) *male desperat, si post bona opera non se credit recepturum esse misericordiam*. 65, 1 (p. 266, 23) *non enim qui peccaverit, sed qui in peccatis perseveraverit, odibilis et abominabilis deo erit*.

<sup>3</sup> Serm. 6, 7 (p. 36, 32) *virgines exhibent centesimum, viduae sexagesimum, coniugati vero trigesimum*. 32, 4 (p. 136, 6) *ut . . . , etsi coronam non merentur accipere, vel peccatorum indulgentiam consequantur*.

<sup>4</sup> Se serm. 87, 5 (p. 344, 16).

<sup>5</sup> Jfr t. ex. serm. 234, 3 (p. 887, 29) *nihil quasi de nostris meritis praesumamus. Nemo se de sua industria extollat, sed de gratia divina confidat; nemo sibi virginitatem, lectionem, orationem, vigiliis vel ieiunia sine caritate vel oboedientia prodesse credat; quia, quomodo caro sine anima vivere non potest, sic reliquae virtutes sine caritate figuram habere possunt, veritatem habere non possunt; talia enim sunt sine caritate ieiunia, qualis sine oleo lucerna: fumigare potest, foetorem vel putorem reddere potest, lucem vero habere non potest*. — Denna predikan ingår betecknande nog i en speciell samling predikningar för munkar.

måga, undandrog sig predikoplikten.<sup>1</sup> Mot dessa riktar Caesarius många hårda ord. Den som inte själv kunde skriva sina predikningar, borde åtminstone kunna läsa upp utläggningar av Ambrosius, Augustinus och andra fäder. Om en präst eller diakon icke generade sig för att läsa upp Herrens egna ord i kyrkan, behövde han sannerligen icke genera sig för att läsa upp valda stycken av dessa heliga män. Själv föregick Caesarius med gott exempel och predikade, så länge hälsa och krafter stodo bi, »med hög röst» i församlingen. Till sina prästers tjänst iordningställde Caesarius vidare ett flertal predikosamlingar över skilda ämnen, vilka han enligt Vita I 55 icke blott påtrugade alla besökande utan även genom sina emissarier skickade ut till präster i Frankrike, Italien, Spanien och andra landsdelar.<sup>2</sup> Biografins framställning bekräftas av handskriftsmaterialet. Otaliga medeltida avskrifter vittna således om hur vitt spridda och högt skattade dessa predikningar varit långt efter Caesarii egen tid. Och det är inte bara själva predikningarna utan också de samlingar, vari Caesarius ordnat dessa, som bevarats i våra handskrifter. I regel möta alltså de enskilda homilierna på en bestämd plats i mindre samlingar, vilka åtminstone i några fall med säkerhet gå tillbaka på Caesarius själv. Dessa ursprungliga kollektioner ha ofta egna titlar (t. ex. *Incipiunt (Expliciunt) homiliae sancti Caesarii episcopi ad monachos numero decem*) och var och en sin särskilda text-historia. Däremot är det ingenting, som hindrar, att en och samma predikan uppträder i flera olika samlingar. Emellertid är det bland de 15 kollektioner, som enligt Morins mening utgått från predikoverkstaden i Arles, endast 5 (coll. L, V, M, C, A i Morins nomenklatur), som i handskrifterna bära Caesarii namn. Skillnaden mellan Morins upplaga och tidigare editioner (inalles 7, varav den senaste från år 1669) är alltså förnämligast den, att Morin för Caesarius velat vindicera 10 nya kollektioner — och f. ö. även enstaka predikningar utanför de 15 kollektionerna —, som i handskrifterna antingen äro anonyma eller gå under andra predikanterers namn. Numerärt sett blir skillnaden högst betydande mellan de nämnda 5 kollektionernas 64

<sup>1</sup> Serm. 1, 15 ff. (p. 13 ff.); jfr Vita I 54.

<sup>2</sup> Jfr även ingressen till den predikosamling, som Morin försett med siglum G (= Germanica): (serm. 2 p. 20, 15) *pro intuitu paternae pietatis et qualiscumque pastoris sollicitudine admonitiones simplices parochiis necessarias in hoc libello conscripsimus, quas in festivitatibus maioribus sancti presbyteri vel diacones debeant commissis sibi populis recitare.*



predikningar (därav 45 äkta enligt Morin) och den morinska upplagans 238.

I sista hand torde det vara Caesarii eget fel, att många av hans predikningar, såsom ovedersägligen skett, kommit att segla under falskt flagg. Lika litet som Caesarius krävde originalitet av sina predikande präster, lika litet har han känt sig förpliktigad att skicka ut predikosamlingar med alltigenom egna produkter. I den nyssnämnda samlingen *Ad monachos* är sålunda jämnt hälften (5 predikningar) tämligen oretuscherade lån från den kände semipelagianen Faustus från Reji. I främsta rummet är det emellertid augustinska predikningar, som Caesarius bearbetat till sina läsares fromma. Nu synes Caesarius icke ha varit bekajad av någon författarfåfänga utan ofta i rubrikerna ordentligt satt ut, varifrån han hämtat sitt material.<sup>1</sup> Man kan alltså inte förundra sig över att enstaka caesarianska predikningar, ja, hela predikosamlingar så småningom kommit att gå under Augustini namn. Redan maurinermunkarna ha sålunda under arbetet med sin Augustinusupplaga bland de oäkta Augustinuspredikningarna avskilt ej mindre än 103 nummer såsom stammande från Caesarius. Morin går vidare i samma riktning.

Vilka garantier har man då för att dessa predikningar utanför de fem säkra kollektionerna verkligen stamma från Arles? Yttre kriterier, såsom anspelningar på den arelatensiska historien och noggranna överensstämmelser med det sakliga innehållet i Vita Caesarii och i de synodalbeslut, som Caesarius dikterat, saknas icke alldeles. I en och annan handskrift har också Caesarii namn liksom glömt sig kvar i överskriften till enstaka predikningar. Men i regel har det varit på likheter i form och innehåll med predikningarna i de fem säkra kollektionerna som såväl maurinerna som Morin grundat sina slutsatser. Naturligtvis har denna metod, den s. k. interna kritiken, sina mycket stora risker. Visserligen har Caesarius en mycket karakteristisk

<sup>1</sup> I våra handskrifter har serm. 23 (p. 98, 6) följande överskrift: *Exhortatio sancti Caesarii ad tenendam vel custodiendam caritatem. Ostendit etiam ammonitio ista quod nullus se umquam in veritate poterit excusare quod veram caritatem habere non possit. Aliquas etiam sententias de homilia sancti Augustini quam de caritate scripsit, prout nobis oportunitum visum est, huic sermoni credidimus inserendas.* I själva texten möter en liknande notis serm. 39, 5 (p. 167, 28): *et ut haec quae supra suggessimus plenius et evidentius possitis agnoscere, parum aliquid de opere sancti Augustini ad rem de qua suggessimus pertinentem (sic!) credidi adiungendum.*

stil, som även den ovane läsaren efter några få predikningar tycker sig känna lätt igen. Men vad som på oss verkar caesarianskt, kan vara mera allmänt gods och kan också bero på senare imitation av Caesarius. De språkliga paralleller, som Morin andrager som stöd för caesarianskt ursprung, äro oftast allt annat än slående.<sup>1</sup> Ännu mycket vidare blir osäkerhetsmarginalen för de talrika predikningar, som icke finnas traderade i någon av de 15 kollektionerna. I Morins upplaga är det således predikningar av mycket olika äkthetsgrad, som sammanförts. Vid sidan av alltigenom caesarianska produkter möta ett stort antal mer eller mindre osjälvständiga bearbetningar och ting av ganska tvivelaktig äkthet. En filolog måste här uttrycka sitt beklagande av att Morin icke ordnat predikningarna efter de ursprungliga kollektionerna utan slagit sönder dessa till fördel för en traditionell gruppering efter innehållet. Men Morin har icke gjort sin upplaga för enbart filologer och historiker utan även för den kanske icke fåtaliga publik inom det katolska kleresiet, som kan tänkas vara mera intresserad av den praktiska uppbyggelsen än av de filologiska problemen i den gamle arelatensarens predikningar. Man måste emellertid råda dem, som vilja bilda sig en egen mening om Caesarius som predikant och teolog, att fortfarande i främsta rummet bygga sin uppfattning på de kollektioner, som redan i handskrifterna bära hans namn, d. v. s. företrädesvis coll. L, V och M, och det desto hellre som flertalet av de mest karakteristiska och värdefulla predikningarna stå att läsa i dessa samlingar. Tack vare Morins utförliga företal (115 sidor) och noggranna indices går det lätt nog att finna de särskilda predikningarna i varje kollektion.

Vad verbalkritiken beträffar, torde även språkmän och textkritiker av facket vara väl tillfreds med Morins textgestaltning. Den textkritiska apparaten synes i allmänhet vara tillräckligt utförlig för den, som blott frågar efter den bästa läsarten. I de fall, där en predikan finnes traderad i flera kollektioner, skulle emellertid fullständigare upplysningar om texten i varje särskild kollektion vara av största intresse. Textdifferenserna mellan två kollektioner kunna nämligen predikan efter predikan vara så genomgående, att den ena samlingen snarare måste betraktas som en bearbetning av den andra. Stå vi i sådana fall inför olika upplagor, utgivna av Caesarius själv, eller inför

<sup>1</sup> Morins äregirighet att finna författarna till diverse patristiska alster har förut spelat honom fula spratt. Jfr B. Axelson i K. Hum. Vetenskapssamfundets i Lund Årsberättelse 1936—1937; Kappelmaier, Wiener Studien 49, 1931, 89 ff.

en främmande bearbetning av caesarianska verk? Utan grundligare undersökning tyckes Morin i regel betrakta det första alternativet såsom tämligen självklart. Ett godtagande av det andra alternativet skulle allvarligt ifrågasätta autenticiteten av flera kollektioner, om vilkas caesarianska ursprung Morin icke hyser några tvivel.<sup>1</sup> Utan att förringa värdet av Morins monumentala Caesariusupplaga, som förvisso kommer att tävla med kopparn i varaktighet, kan man alltså tryggt påstå, att en eftergranskning av Morins resultat är den angelägnaste uppgiften just nu för Caesariusforskningen.<sup>2</sup> Men denna enligt min mening nödvändiga kontroll får naturligtvis icke hindra språkmannen, kulturhistorikern och teologen att hämta fram skatter från den guldgruva, som dessa högst intressanta och nu för första gången tillfredsställande utgivna predikningar äro.<sup>3</sup> Ur teologisk synpunkt tyckes mig brytningen i Caesarii predikningar mellan den semipelagianska moralismen,<sup>4</sup> som väl låg hans eget utåtvända och på praktiska resultat inställda kynne närmast, och den augustinska teori, som han bekände sig till, särskilt värd en närmare undersökning.<sup>5</sup>

SAM. CAVALLIN.

<sup>1</sup> Synnerligen starkt omarbetad i förhållande till andra kollektioner synes efter Morins knapphändiga upplysningar texten i coll. Z (endast traderad i en handskrift och sålunda knappast värd namnet kollektion). Morin förklarar avvikelserna så, att »coll.» Z skulle representera ett tidigare utkast till den samling, som vi ha fullständigare i coll. G; uppenbara interpolationer skyller han på en sen avskrivare. Närmare till hands ligger att antaga, att hela »samlingen» är en främmande, kanske sen omarbetning av caesarianskt material. I Z läses bl. a. *Symbolum Athanasianum* i en form, som enligt Morin skulle härröra från Caesarius. I så fall skulle Caesarius ge det tidigaste belägget för detta symbolums existens. Mot caesarianskt ursprung av Z talar emellertid också den omständigheten, att även texten till *Symbolum Athanasianum* där är kraftigt interpolerad. Jfr Morin, *Revue Bénédictine* 44, 1932, 207 ff.

<sup>2</sup> En dylik eftergranskning, helst förenad med en undersökning av predikningarnas språk och stil, hör till recensentens egna framtidsplaner.

<sup>3</sup> Morin har själv gjort början med ett otal detaljundersökningar rörande Caesarius i diverse teologiska tidskrifter, främst *Revue Bénédictine*. Några lexikaliska kuriosas i *Bulletin Du Cange* XI, 1936, 5 ff.

<sup>4</sup> Faustus från Reji hörde till Caesarii lärofäder.

<sup>5</sup> Jfr Paul Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles* (*Revue d'histoire et de littérature religieuses* 10, 1905).

JEAN WAHL: *Études Kierkegaardienes*. Fernand Aubier 1938. 744 s.

### I.

Georg Brandes beklagade på sin tid Kierkegaards bittra öde att vara född i ett så litet land; i motsatt fall skulle denne tillhört världslitteraturen. Kierkegaard själv torde inte ha varit främmande för liknande tankegångar. Med den för honom egna självkänslan har han i varje fall gång efter annan uttalat sin förvissning om att framtiden skulle skänka honom, det misskända geniet, rättvisa och att hans produktion en gång skulle komma att utöva ett vidsträckt inflytande.

Under Kierkegaards livstid var det Grundtvig, Mynster och längre fram Martensen, som dominerade kyrkolivet, liksom Öhlenschläger och framför allt Johan Ludvig Heiberg bestämde smakens och litteraturens utveckling. Och årtiondena efter hans bortgång kom det danska kyrkolivet att stå i grundtvigianismens och Vilhelm Becks tecken.

På sätt och vis utövade Kierkegaard årtiondena efter sin död ett långt större inflytande på det allmänna kulturlivet. Man kan t. ex. inte studera Brandes' och Harald Höfddings ungdomsutveckling utan att stöta på Kierkegaard. Var han inte ledaren som de följde, så var han i varje fall slipstenen, mot vilken de vässade sina svärd.

Likadant var det i Nordens övriga länder. Man får inte bedraga sig av att Ibsen knappast själv vill vidgå någon påverkan från Kierkegaard: detta drag hör med till det mystifierande i hans väsen. Träffande har Höfdding karakteriserat Ibsens Brand som en poetisk kommentar till Kierkegaard, och Harald Beyer, som i »Sören Kierkegaard och Norge» ägnat frågan en ingående undersökning, ser i Kierkegaard »Ibsens filosof». I Jäsningstiden omvittnar August Strindberg vilket skakande, sönderslitande intryck han mottog av Kierkegaards Enten-eller, som 1870 föll i hans hand. I ett par brev två år senare avfärdar Strindberg Kierkegaard ena gången som »kristendomens sista nödrop, innan hon sjunker», andra gången kallar han honom »just min man». Tydligt är att Strindberg inte visste, på vilken fot han skulle stå. Kierkegaard var honom oklar och gjorde honom osäker. Han försökte slå sig fri från honom. Men i Blå Boken är han tillbaka till Enten-eller, denna gång vid slutavdelningens uppbyggelse, vars grundtanke han vill göra till sin. Och så sent som ett knappt halvår före sin död bekänner han i Minnen från Danmark, att då hans vägar gått genom Inferno och Purgatorio utan att han sett Paradiso, har »Kierkegaard med sin konfessionslösa (!) kristendom åter blivit min fana, som jag egentligen aldrig övergivit, då tillvaron själv endast varit mig ett stort lidande».

## II.

Emellertid är det först under de två sista årtiondena, som den underjordiska floden Guadalquivir, vid vilken Kierkegaard liknar sig, på allvar har trätt fram i dagen. Numera är det fråga om ett inflytande, som inte är begränsat enbart till vissa enstaka individualiteter. Den kierkegaardska andens flod sköljer befruktande såväl den nutida filosofins som teologins stränder.

Först ett par exempel från nutida psykologi och filosofi. Martin Heidegger bemödar sig i *Sein und Zeit* att draga ut Kierkegaards existenstagande i dess yttersta konsekvenser. Visserligen leder detta hos Heidegger till att de kierkegaardska kategorierna förlora sitt religiösa innehåll och omtydas i profan riktning. Edward Sprangers berömda *Lebensformen* ger vid handen, att författaren mottagit fruktbarande incitament från Kierkegaards livsfilosofi; särskilt framträder detta förhållande i Sprangers exposé av den esteticerande och den religiösa livsformen. Men än mer framträdande är den kierkegaardska influensen hos Karl Jaspers. Redan i sin *Psychologie der Weltanschauungen* presenterar Jaspers Kierkegaard och Nietzsche såsom världsåskådningarnas båda största psykologer, vilka på ett alldeles originellt sätt upplevat tillvarons problematik och genialt åskådliggjort de mänskliga livsmöjligheterna i egenartade verk. Den nutida filosofiska situationen, framhåller Jaspers i *Vernunft und Existenz*, karakteriseras av det faktum, att just dessa två tänkare nu få ett alltmer växande inflytande. Uppgiften kan inte vara att söka återföra Kierkegaards och Nietzsches tänkande till en syntes. Vardera har utgått från synpunkten på sig själv såsom den extraordinäre, undantaget. Den moderna existensfilosofins uppgift — som Jaspers själv framgångsrikt sökt genomföra i sin stort anlagda *Philosophie* är att filosofera utan att vara undantag — med blicken på undantaget. Kierkegaard liksom Nietzsche framstår såsom ett sjömärke på filosofins hav, som man alltid skall ha i sikte men som man icke får komma alltför nära.

När frågan gäller Kierkegaards nyvunna aktualitet inom det teologiska tänkandet, så kommer man närmast att tänka på den s. k. dialektiska teologin. För Karl Barth är Kierkegaard som bekant den store föregångaren, vilken såsom den ende inom 1800-talsteologin förstått att föra vidare Luthers trosuppfattning. Barth å sin sida smickrar sig med att först av alla ha gjort Kierkegaards tänkande fruktbart för teologin. Har han själv ett system, förklarar han kategoriskt,

så består detta däri, att han så följdriktigt som möjligt har genomfört vad Kierkegaard kallar den oändliga kvalitetskillnaden mellan tid och evighet, i dess negativa och positiva betydelse.

Barths kierkegaardtolkning skall här icke upptas till kritisk granskning. Vare det nog sagt att ifall Kierkegaards inflytande skulle vara begränsat till denna tankelinje, skulle teologin svårligen kunna inhösta några större vinster genom kierkegaardrenässansen. (Detta sagt med allt erkännande av det hälsosamma i den oro och kritiska självbesinning, vartill Barths radikala polemik tvingat den nutida evangeliska teologin.)

Emellertid möta på olika håll inflytelser, som gå tillbaka på andra motiv i Kierkegaards religiösa tänkande.

Hit hör i det stora hela Emil Brunners användning av det kierkegaardska arvet. Oförbehållsamt hyllar Brunner författaren till *Sygdommen til Døden* såsom hela 1800-talets störste kristne tänkare, och hans eget författarskap bevisar noggsamt, hur troget han suttit vid sin läromästares fötter. Bestämningen av tron såsom ett språng, samtidigt en lydnadsakt, förnyelsen i motsats till det blott vanemässiga, statiska såsom uttryck för det kristna personlighetslivets egenart, synen på det historiska såsom den gudomliga uppenbarelsens inkognito, dessa bestämningar, som för Brunner äro av central betydelse, har han direkt övertagit från Kierkegaard. Hans monumentala religiös-antropologiska verk *Der Mensch im Widerspruch* har ursprungligen koncipierats under inverkan av Kierkegaards människotolkning, något som Brunner själv uttryckligen meddelar.

I förbigående kan erinras om att det kierkegaardska inflytandet är påtagligt också hos den dialektiska skolans exeget par préférence, Rudolf Bultmann. Sättet, varpå denne i sin omdebatterade skrift *Jesus utvecklar existensbegreppet, avgörelsens antingen — eller, anstötens möjlighet och Kristustrons paradoxalitet* lägger detta beroendeförhållande i öppen dag. Tyska teologer som Karl Heim, Werner Elert, H. E. Weber, Emanuel Hirsch och Paul Althaus stå mer eller mindre deciderat under Kierkegaards inflytande. Vad det för dem kommer an på är — bortsett från alla inbördes olikheter — ett existentiellt tänkande i Kierkegaards anda, d. v. s. ett trostänkande, som alltigenom präglas av det religiösa jag—du-förhållandet och vari varje tendens till religiös egoism bekämpas utifrån en strängt teocentrisk kristendomstolkning. I motsättning till uppfattningen att religionen skulle vara rationell världsförklaring, ett led i spekulativ metafysik hävdar man uppenbarelsens

irrationella art och trons karaktär av kämpande visshet, detta slags visshet som enligt Kierkegaards berömda bild alltid ligger på sjuttio tusen famnars djup, fjärran från all mänsklig hjälp, men som ändå bevarar glädjen och frimodigheten.

Men den kierkegaardska andens erövringståg stannar icke inom den tyska evangeliska teologins gränser. Sin utpräglade konfessionalism till trots har Kierkegaard överskridit gränserna till romersk-katolsk religionsfilosofi och teologi. Eric Przywara och Peter Wust — andra namn att förtiga — ha mottagit påtagliga impulser från den protestantiske diktarfilosofens tänkande. Särskilt djupgående är inflytandet hos religionsfilosofen Wust, vars författarskap samlar sig om den kristna människotolkningens problem. För Wust tillspetsar sig hela den aktuella europeiska kulturkrisen i spørsmålet: Vad är det att vara människa? Augustinus har ställt frågan, Kierkegaard har förnyat den. Att vara människa är för Kierkegaard att vara ett väsen, som omspannar varandets alla zoner, ett väsen, som är inställt i den spänningsfyllda kampen mellan ondska och kärlek, himmel och helvete, livsångest och tro, ett motsägelsefullt väsen, som måste vedervåga en oavslutlig kamp för att stiga upp till det positiva i sitt väsens polaritet. Kierkegaard är för katoliken Wust ingenting mindre än en ny Augustinus. Wust söker i sitt eget religionsfilosofiska tänkande föra vidare människotolkningen hos Kierkegaard, »denne det nittonde århundradets största människosökare och människotänkare».

I Holland, Spanien, Italien, England och Amerika är Kierkegaards namn och verk på frammarsch. Nu när hans skrifter, helt eller delvis blivit översatta till de stora världsspråken, ljuder hans stämma över kontinenterna.

### III.

Här skall uppmärksamheten riktas på en nyligen utkommen fransk kierkegaardsundersökning, som på sitt vis vältaligt omvittnar att intresset för den danske diktarfilosofen är vaket också inom det franska kulturområdet.

Redan i slutet av 1890-talet skrev V. Deleuran *Esquisse d'une étude sur S. K.*, en alltjämt användbar orienterande framställning. Under de tre sista årtiondena ha omkring samma ämne framkommit en rad studier, mestadels tidskriftsuppsatser; så utgav Foi et Vie 1934 ett speciellt Kierkegaardhäfte, vilket i förordet motiveras genom den

aktualitet, som Kierkegaard f. n. äger i Frankrike såväl på det filosofiska som litterära och religiösa området.

Wahls *Études Kierkegaardiennes* utgöra den hittills mest omfattande framställningen och mest ingående analysen av Kierkegaards tankevärld, som vi äga på franskt håll.

Minst betydande är arbetets rent biografiska del. Visserligen brister framställningen ingalunda i noggrannhet. Men av allt att döma behärskar W. icke Kierkegaards modersmål, och han tvingas härigenom att bygga sin undersökning enbart på den litteratur av och om Kierkegaard, som föreligger på andra språk än de nordiska. Kännbar är i detta sammanhang framför allt frånvaron av Fr. Brandts undersökningar (*Den unge S. K.*, 1929 och *S. K. og Pengene*, 1935), även Hj. Helwegs kända psykiatrisk-psykologiska undersökning är att nämna. Varje skildring av Kierkegaards ungdom, som icke utnyttjar Brandts nyvunna resultat, lider av en väsentlig brist.

Men den biografiska uppgiften har för W. ett rätt underordnat intresse. Det är Kierkegaards idévärld han vill skildra i dess inre sammanhang. Ingående och mycket upplysande redogör han för Kierkegaards relationer till romantiken och hegelianismen — och visar sig ha god blick för det dubbeltydiga, dialektiska i detta förhållande —; frågan om Kierkegaards syn på förhållandet mellan religion och filosofi överhuvud, ångestbegreppet, existensstanken, trosbegreppet, det kristna livets kategorier, alla dessa centrala ting göras till föremål för sorgfälliga analyser.

Ifråga om metod och allmän inställning lönar det sig att jämföra W. med Walter Lowrie, som ungefär samtidigt utgivit en voluminös Kierkegaardmonografi — psykologiskt-kronologiskt orienterad — den första stora monografen i Amerika. (Oxford University Press 1938). Lowrie erkänner, att han har Karl Barth att tacka för att hans uppmärksamhet först riktades på Kierkegaard. Tydligt känner han också en viss valfrändskap med Barths imperatoriska sätt att behandla avvikande meningar. Lowrie avfärdar suveränt alla sådana undersökningar och argumenteringar, som inte passa i stycke med hans barthianska kierkegaardtolkning. Större delen av den tyska kierkegaardlitteraturen får sålunda utan vidare gå över bord såsom på ett eller annat sätt mindervärd. Boken rymmer en smittande upptäckarglädje, och är hela dess ståndpunkt markerat ensidig, så kanske den just härigenom kommer att egga till fortsatt diskussion.



Fransmannen Wahl har ett helt annat kynne. Måttfullhet, försiktig avvägning, lidelsefri prövning av alla tillgängliga akter i målet förefaller att vara hans ögonmärke. W. tar så genomgående hänsyn till kierkegaardforskningen i dess helhet (med ovan angiven begränsning), att man häri måste se undersökningens både styrka och svaghet.

Extrema omdömen äro honom främmande. Skall någon erinran göras, så är det tvärtom att han ibland synes vara *alltför* försiktig. Han vill gärna medla och finna sanningsmomentet i motsatta positioner.

Hans egentliga vägledare på alla viktigare punkter (jfr s. 744) är Walter Ruttenbeck, S. K. *Der christliche Denker und sein Werk*, 1929. Detta arbete mottogs vid sitt framträdande på olika håll med en viss förbehållsamhet. I verkligheten är det en synnerligen vederhäftig studie, och man måste oförbehållsamt glädja sig över den heder, som Wahl visar den. Emellertid synes mig författaren en smula osjälvständigt följa Ruttenbeck i spåren, även i sådana fall då dennes argumentering är ganska diskutabel. Så är fallet på den viktiga punkt som heter paradoxtanken. Ruttenbeck har gjort gällande, att paradoxen hos K. ingalunda rymmer för dennes karakteristiska religiösa tänkande främmande moment utan att den organiskt hör med till det kierkegaardska existentiella tänkandet. Ser man närmare på saken, så visar det sig emellertid, att paradoxtanken hos Ruttenbeck icke är entydigt bestämd. (Att den icke är entydig heller hos Kierkegaard själv är en sak för sig.) Ruttenbeck glider mellan paradox i betydelsen av det obevisbara, osannolika, paradox såsom kontrasten mellan nåd och dom, paradox såsom enheten i tron av transcendens och immanens och paradox såsom gudamänniskan, som sammanfattar i sig två heterogena storheter. Det blir inte klart, i vilken eller vilka av dessa betydelser det skall gälla, att paradoxen organiskt och tvångslöst hör med till det existentiella tänkandet. Därför ter sig W:s apostrofering av Ruttenbecks tolkning såsom den mest klargörande paradoxanalysen en smula förhastad.

Måste man sålunda konstatera att W. tar en hänsyn till den föregående forskningen, som på en gång gör hans framställning balanserad och måttfull och på vissa punkter osjälvständig, så skall strax tilläggas att han lämnat ett självständigt, värdefullt bidrag till kierkegaardforskningen på en bestämd punkt, nämligen i det kapitel, som avhandlar Kierkegaards förhållande till den nutida filosofin, speciellt

Heidegger och Jaspers. (Vad han däremot har att säga om förhållandet till Luther är påtagligt otillfredsställande.)

Från Ulrichs och Haeckers tyska översättningar har W. verkställt översättning av utdrag ur dagböckerna, vilka vidfogas som ett appendix till framställningen, kapitel för kapitel. I och för sig är det givetvis tacknämligt att ett intryck av dagböckerna förmedlas till läsaren. Men det kan knappast anses fullt motiverat, att över hundra-talet sidor användas på detta sätt som dokumentering.

Wahls stora verk utgör i sin helhet en mycket aktningsvärd prestation. Verket är besjälats av djup sympati för undersökningens föremål, och sin begränsning till trots kommer det säkerligen att på olika sätt visa sig bli fruktbärande för den franska kiergegaardforskningen.

TORSTEN BOHLIN.

ÖRJAN LINDBERGER: *Prometeustanken hos Viktor Rydberg*. 507 sid. Gebers förlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1938. Pris kr. 12:—.

Den svenska diktningens stormän borde vara lockande objekt även för den teologiska forskningen. Hos många av dem har det kristna inflytandet i hög grad satt sin prägel på deras diktning. Ej minst därigenom att det kristna elementet sammansmält med andra idéströmningar erbjuder sig här en mångfald teologiska problem. Detta gäller särskilt den s. k. guldåldern i vår litteratur. Ännu sakna vi undersökningar över kristendomstolkningen hos t. ex. Almqvist, Geijer och Tegnér.

Ett teologiskt arbete av detta slag har givetvis sina speciella svårigheter. Den teologiske forskaren måste vara förtrogen med de litteraturhistoriska och filosofiska problemställningarna. De humanistiska vetenskapernas resultat måste han naturligtvis bygga på, men då det mycket ofta händer, att det råder helt olika meningar t. ex. angående viktiga litteraturhistoriska problem, måste han själv kunna träffa avgörandet. Ju grundligare den humanistiska forskningen har gjort sitt arbete, desto lättare och säkrare kan teologen i detta fall göra sitt. Men man får väl också hoppas, att den humanistiska forskningen skall kunna dra nytta därav att kristendomsproblemen hos de stora diktarna bli utredda.

Det är emellertid den förra synpunkten som skulle komma till tals i denna anmälan. Här föreliggande arbete skulle nämligen kunna

anföras som ett gott exempel på litteraturhistoriska undersökningar, som klart ställa problemen och visa ett säkert omdöme vid deras lösning.

Ingen av våra stora diktare torde under senare år ha blivit föremål för så många omfattande undersökningar som Viktor Rydberg. År 1928 — jubileumsåret — inledde en ny fas i Rydbergforskningen. Viktor Svanberg väckte med sin *Novantiken i Siste atenaren* uppseende med sina djärva teser och gav begynnelsen till revidering av den traditionella bild av diktaren, som härstammar från Karl Warburgs bekanta äreminne. Om också åtskilliga av Svanbergs resultat ha blivit omstridda, har hans uppslag i hög grad stimulerat forskningen.

Doktor Örjan Lindberger har i sin avhandling *Prometeus-tanken hos Viktor Rydberg* tagit upp en stor del av materialet till förnyad prövning. Med större noggrannhet än någon föregående forskare har han därvid behandlat de källkritiska problemen. Ett intensivt studium av särskilt den väldiga manuskriptsamlingen i Kungl. Biblioteket har givit till resultat säkrare dateringsuppgifter än dem vi hittills ägt.

Lindbergers tes är, att det hos R. finns en viss problemställning av central betydelse och att den går igen i hans mest betydande diktning. Denna problemställning, som har både politisk och religiös innebörd, är striden mellan två motsatta principer, den ena grundad i människans idéer och samvete, den andra i makten och de yttre förhållandena. Ur religiös synpunkt gäller motsättningen två skilda gudsföreställningar: evighetens Gud mot tidens, Skaparkärlek mot Ananke, Herren Sebaot mot Mammon. Prometheus föraktar och trotsar Zeus, som bundit honom i hans kval, men i sitt bröst förnimmer han evighetens Gud.

När författaren undersöker ursprunget till Rydbergs åskådning, lämnar han en ytterst intressant skildring av den intellektuella miljön och tidsatmosfären kring Rydbergs ungdomsår. Att Almqvist betytt åtskilligt för Rydberg har väl förut påpekats, men Lindberger har lyckats visa att detta inflytande varit betydligt större än man förut menat. Det har delvis förmedlats av Sandvall, i vars tidning *Jönköpingsbladet Almqvist* och senare Rydberg voro medarbetare. Konstruktionen i *Den siste atenarens bländande företal* och i dikten *Prometeus och Ahasverus* har Rydberg fått från Almqvist. Båda sågo historien såsom en kamp mellan orientalism och västerländsk civilisation.

Almqvist uttrycker nog det program, som den utopiska liberalismen

kämpade för på det religiösa området, då han säger, att statskyrkans fel är att hon vill förmå menigheten att tro sådant, som strider mot förnuftet. Avskaffa de förnuftsvidriga och av Kristus aldrig förkunnade satserna! Då försvinner statskyrkan och därmed också kätteriet och läseri, och människornas olika åsikter i religionsfrågor bli en naturlig företeelse. Detta är kärnan också i Rydbergs program. Hans kamp mot »kyrkoläran» var ett led i kampen mot kyrkan. Häruti såsom i så mycket annat var han en lärjunge till Almqvist, som var bryggan mellan 1700-talets idéer och den moderna liberalismen och som mer än någon annan introducerade nya strömningar i vår litteratur.

Prometeusproblemet var synnerligen aktuellt i 1800-talets diktning. Det hade sin utgångspunkt i 1700-talets teodicéproblem och fick många formuleringar, klarast kanske hos Shaftesbury: det högsta väsendet måste med tanke på det onda i världen vara antingen ont och allsmäktigt eller gott och vanmäktigt, i intetdera fallet är det dyrkansvärt. Almqvist tog upp sådana tankar i Gudahataren och annorstädes. Att Rydberg tidigt brottades med frågan visar en följetongsroman, som han skrev i Sandvalls tidning. Och detta problem släppte han aldrig. Sitt mest grandiosa uttryck har hans kamp funnit i dikten Prometeus och Ahasverus. Ahasverus och Prometeus ha trots alla motsatser en gemensam strävan: att rättfärdiga Gud, den ene genom att tillägga verkligheten sådan den är ett etiskt värde, den andre genom att förvandla världen till vad den borde vara. Det är Rydberg själv som talar genom båda. Vad Rydberg menar med Messiasgestalten i dikten har varit föremål för många olika tolkningar. Lindbergers åsikt är av stort psykologiskt intresse. Han anser, att det hos Rydberg så småningom har växt fram en annan Kristusbild än ungdomens och en aning om försoning genom Kristi kärlek. Men när det gäller kan Prometeus-Rydberg icke bestämma sig. »Jag är nu den jag är och ej en annan.» Han har ej accepterat att genom Messias få sitt hjärta förvandlat. »Han är mera styvsint än sin viktigaste föregångare i svensk lyrik, Tegnér's Frithiof.» Ty denne är på Baldersprästens maning redo att offra sitt hat och sin hämnd och räcka handen till försoning och böjer sig därmed för honom, som Baldersprästen profeterar om, jungfruns son.

Det är en synnerligen fruktbar synpunkt Lindberger har använt till belysning av Rydbergs tankevärld. Och hans skarpsinne och omfattande lärdom har gjort boken rik på vackra resultat. Nu kan man naturligtvis fråga sig, om Prometeustanken eller teodicéproblemet har en så central ställning hos Rydberg, att man härifrån kan över-

blicka hela sammanhanget och få verkligt grepp om det egenartade i hans åskådning. Ingår i Rydbergs viktigaste problemställningar ett politiskt och ett religiöst moment, så har författaren med sin metod i varje fall lyckats göra det politiska momentet full rättvisa. Många exempel skulle kunna anföras härpå. Men skulle inte en annan utsiktspunkt — jag tänker närmast på försoningstanken — ge möjlighet till ännu vidare och säkrare överblick särskilt över det religiösa sammanhanget — det viktigaste — i Rydbergs åskådning? Härtill kan svaras, att författaren icke haft för avsikt att ge en sådan överblick utan endast velat från en viss angiven aspekt behandla Rydbergs idédiktning. Frågan är emellertid mindre menad som en anmärkning än som ett uppslag. Det är intet tvivel om att försoningsproblemet för Rydberg alltifrån ungdomen var en djupt personlig angelägenhet. Det var hans livsproblem. Han kämpade hårt livet ut för att nå harmoni med tillvaron. Och problemet finns överallt — dolt eller uppenbart — i hans diktning, i hans religiösa och teologiska tankevärld.

Att försoningsproblemet är själva livsproblemet för Rydberg och därmed det centrala i hans åskådning, finner anmeldaren f. ö. bekräftat genom författarens analys av Rydbergs senare diktning. Prometeustanken träder på viktiga punkter i boken tillbaka för intresset för Rydbergs människouppfattning: tron på gudsbelätet. Nu är denna senare i själva verket kärnan i hans försoningsproblem. I sina tidigaste dikter visar sig Rydberg starkt beroende av den platonisk-romantiska försoningsspekulationen. Den gav honom uttrycksmedel för en pessimistisk förgängselängtan, som emellertid så småningom avlöstes av en optimistisk utvecklingsstro. Denna ingår som ett viktigt led i hans teologiska spekulation och blommar skönast i Jubelfestkantatet. Det är tron på människans gudomliga väsen, gudsbelätet, som löser världsproblemen och ger Rydberg hopp om en framtid för mänskligheten. När denna tro vacklar, kastas Rydberg in i sitt livs svåraste kris.

Genom att sätta Rydbergs människouppfattning i centrum på avgörande punkter har det lyckats Lindberger att ge en bild av den store diktarens sista år, som är mera övertygande än något av de många hittills gjorda försöken. Rydberg hade byggt upp åt sig en åskådning, vars politiska och religiösa element voro fast sammanjutna. Hans politiska ideal ramlade, när han såg många av sina liberala vänner gå reaktionens ärenden. Religiöst sett hade han mer sympati för kyrkans åskådning än för naturalismen, ty ehuru båda avvisade den idealistiska människouppfattningen, så erkände ju kyrkan en personligt andlig

värld. Naturalismen hotade emellertid undergräva hans människoupfattning, och vad han sett i politiken kunde omöjligen förenas med tron på människans gudsbeläte. När hans människoupfattning vacklade, föll hans åskådning i stycken. Det mest gripande i denna utveckling är den kamp Rydberg kämpade för att hålla fast sin tro på gudsbelätet. En smula av denna tro lyckades han rädda genom tanken på de »enstaka idealister som» — enligt Rydbergs ord i en anteckning — »dock bevisa att under den sataniska själviskhet och gränslösa lumpenhet, som kännetecknar jordemänniskan, gömmer sig dock ett gudsbeläte. Såsom Kristi rättfärdighet får tillräknas den troende, så må vi också få tillräkna alla lumpar gudsbelätet, även om detta uppenbarar sig hos blott en enda eller några få individer.»

Jämföra vi denna människosyn — som f. ö. tog sig många uttryck i dikterna och annorstädes — med Rydbergs åskådning, då hans idealistiska tro på människans gudomliga adel var obruten, förstå vi något av den personliga tragiken i denna idékris. Rydberg kunde ej längre fasthålla tron på mänsklighetens etiska framåtskridande emot ett gudsrrike, ty förutsättningen härför var gudsbelätet. Eftersom han blivit besviken på liberalismen och lika litet kunde acceptera naturalismen som den kyrkliga konservatismen, blev hans isolering nästan fullständig. Och en ny bärande åskådning förmådde han ej bygga upp. Grubblaren täres framför allt av religiös ovisshet och vet ej vilken väg han skall välja. Därför måste han också förtvivla om möjligheten att skapa en ny diktning med nya ideal, som skulle kunna leda utvecklingen och samla den unga generationen.

Denna Viktor Rydbergs kris betydde också mycket för den platoniska idealismens kris i hans samtid. Ty denna världs- och livsåskådnings sammanbrott blev ohjälpligt, när dess grundval brast hos dess främste banérförare.

ISAK KROOK.

- F. OHRT: *Die ältesten Segen über Christi Taufe und Christi Tod in religionsgeschichtlichem Lichte. Köbenhavn 1918. 303 sid. (Det Kgl. Danske Vid. Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser. XXV, 1.) Pris Kr. 12: 50.*

Den danske forskarens sista arbete har kanske främst intresse för folkminnesforskaren. Det innehåller ett antal utomordentligt intressanta besvärjelsetexter, ofta hämtade från svårtillgängligt håll. Redan

materialsamlingen är en vetenskaplig prestation av rang. Besvärjelserna äro i allmänhet från tiden mellan 900 och 1200, alltså från äldre medeltid, men de ha ofta sina rötter i gammalkristen tid, och författaren söker följa dem tillbaka till deras ursprung. Som titeln säger, behandlas här endast sådana besvärjelser, som av evangeliernas berättelser återropa en av två händelser i Jesu liv, hans dop eller hans passion. Typen är t. ex. denna: »Vår Herre Jesus Kristus kom till floden Jordan. Han bjöd vattnet komma, och det kom; han bjöd vattnet stanna, och det stod. Så må nu ditt blod stanna.»

Den filologiska kommentar, som Ohrt ger till sina texter, må här förbigås, liksom också hans systematiska indelning och undersökning av olika besvärjelsetyper. Besvärjelserna ha intresse ur en annan synpunkt, som kan förtjäna att understrykas här. Man kan t. ex. välja ut de texter, som hänvisa till Jesu dop. Evangelierna uppehålla sig ytterst obetydligt och endast i förbigående vid denna händelse i Jesu liv. Det fjärde evangeliet nämner den överhuvud taget inte. Där har endast bevarats (Joh. 1: 32) vad som för dopframställningarna i de andra evangelierna var en huvudsak, nämligen Andens nedsänkande i form av en duva. I icke-kanoniska texter är förhållandet ett helt annat. Där är Jesu dop ett viktigt led i hans historia. En av Ohrt (sid. 89 ff.) anförd apokryfisk text omtalar så t. ex. hur Jesus, då han kom för att döpas, såg Jordans vatten fly undan, och hur han bjöd det stanna tills han var döpt. Till sådana traditioner — ej nödvändigtvis till de bevarade och nu kända texterna — anknöto föreställningar i fornkyrkan som i medeltiden. Det visar sig, att huvudvikten härvid inte kom att ligga på Jesu lekamliga dop. Tvärtom har man sökt bortförklara detta, vanligen så att Jesus döpt sig själv. Det väsentliga drag, som förblivit, var, inte att Jesus döpts i vatten, utan att vattnet blivit helgat genom att Jesus steg ned däri.

Endast så kan det förklaras, hur föreställningen om Jordans helighet uppstått och in i våra dagar blivit bevarad i det religiösa bildspråket. Möjligt är, att Jordan också i förkristlig tid, åtminstone i vissa kretsar, betraktats som en helig flod. Därifrån kan betraktelsesättet dock inte ha trängt vidare. Ohrt har (sid. 166 ff.) en intressant framställning av hur redan kyrkofäderna tagit upp frågan om hur Jesus genom sitt dop renat vattnet. Jordans helighet kom att utsträckas till alla vatten, och vattnen identifierades med Jordan på ett religiöst-magiskt sätt. Men för medeltiden förblev det ursprungliga och äkta Jordanvattnet det heligaste, särskilt ägnat att användas i

dopet. Jordan var också ett av målen vid vallfärderna till det heliga landet.

Men även Kristi dop, oberoende av dess förbindelse med Jordan, måste inom folkreligiositeten ha kommit att spela en helt annan roll än evangelierna, och väl därmed urförsamlingen, tillmätt det. Nya testamentet går, som nyss sagts, snabbt förbi denna tilldragelse. Kyrkan betraktade väl Jesu dop som en förebild till det kristna dopet, men anknöt detta som bekant inte till evangeliernas doptexter utan till Matt. 28: 18—20. Trosbekännelsen omnämner icke det förhållandet, att Jesus var döpt. Folkreligiositeten liksom medeltidens predikan har en annan inställning till dopet över huvud. Typisk är t. ex. Gregorius' av Tours uppräknig av huvudpunkterna i Jesu verksamhet: han predikade bättring, han inrättade dopet, och han gjorde tecken och under (»poenitentiam praedicante, baptismi gratiam tribuente, atque prodigia et signa per populos operante», Hist. franc. 1: 19). Det är, som Ohrt påpekar (sid. 197) också ingen tillfällighet, att av de få diktstrofer och fragment med kristet innehåll, som bevarats från 1000-talet i Norden, handla två om dopet, den ena om Kristi dop. Ingenting i denna diktning talar om Jesu födelse, död eller uppståndelse eller behandlar något annat motiv från evangelierna.

Förklaringen synes ligga nära till hands. Missionerandet bland de germanska folken tog sin yttre form huvudsakligen i dopet. Vi ha exempel på hur konvertiter sköto upp dopet till dödsbädden, för att med säkerhet som nydöpta kunna komma direkt till paradiset. Dopet måste för missonstidens människor och för de närmast följande generationerna ha varit det väsentliga sakramentet. Predikan har naturligtvis genast från början tagit fasta på detta och därmed också på det enda konkreta dop, som man i detta sammanhang kunnat hänvisa till, nämligen Jesu eget. Föreställningarna om Jordanvattnet, hur det stannade i sitt lopp, och om dess helighet, ha följt med. Så måste man finna det naturligt, att en gammal *kenning* för den kristne guden i denna tidiga diktning varit *Jórdánar gramr*, Jordans furste.

THEDE PALM.