

# 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 14

1938

HÄFTE 4

## I N N E H Å L L

	Sid.
ANTON FRIDRICHSEN: Evangeliet och evangelierna .....	303
HILDING PLEIJEL: Johann Arndt och svenskt fromhetsliv .....	319
ERNST LOHMEYER: Om nattvarden i Nya testamentet .....	333
 Från den teologiska samtiden .....	 346
Teologisk litteratur:	
Fritz Künkels vi-psykologi, av <i>teol. doktor Ivar Alm</i> .....	350
Gamla testamentet och judendomen. En översikt över nyare literatur, av <i>professor Joh. Lindblom</i> .....	353
EUSEBIUS: Kyrkohistoria. Översättning från grekiskan med inledning och förklaringar av <i>IVAR A. HEIKEL</i> , av <i>professor Albert Wifstrand</i> .....	377
Från skilda tider. Studier tillägnade Hjalmar Holmquist <sup>28/4</sup> 1938, av <i>professor Hal Koch</i> .....	383
JOHANNES MUNCK: Untersuchungen über Klemens von Alexandria, av <i>lektor Folke Boström</i> .....	389
WALTHER KOEHLER: Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins, av <i>professor Hj. Lindroth</i> .....	392
Pontus Wikner. 1837—1937. Utgiven av <i>ALGOT WERIN</i> och <i>ELOF ÅKESSON</i> , av <i>teol. och fil. kand. Bertil W. Block</i> .....	397

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

# EVANGELIET OCH EVANGELIERNÄ

AV PROFESSOR ANTON FRIDRICHSEN, UPPSALA

**E**vangeliem är för oss i främsta rummet det levande ordet i Kristi Kyrka idag. Det är ett muntligt budskap av tro till tro, som icke kan ersättas av ett tryckt eller skrivet meddelande på en anslagstavla. Det måste komma från förkunnarens läppar, friskt, varmt och övertygande, därför att det ytterst kommer från hjärtat. Då kan det också gå från örat till hjärtat. Evangeliet är ett andefyllt trosord i vittnenas munnar; och om Anden säger Grundtvig med rätta:

»Han ej bor i Bog og Blad,  
Ham kun bær fra Stad til Stad  
Aandedrættets Vinger.»

»Andedrættens vingar» föra det levande ordet från stad till stad, från hjärta till hjärta.

Så var det från begynnelsen i kyrkan. Med ett ordets under började kyrkohistorien (Apg. 2); det fortsatte och förgrenade sig i Petri pingstpredikan och i Paulus' och de andra missionärernas förkunnelse i »hela världen». Hos Paulus möta vi ständigt verbet »evangelisera» (εὐαγγελιζέσθαι) såsom beteckning för det aktuella handlandet, i vilket Kristus själv verkar genom aposteln person, i hela dess aktivitet. Men varje ärlig och trogen ordets förkunnare i kyrkan idag är, som aposteln var det, en bärare av glädjebudskapet, hans ord är i samma mening och till samma verkan evangelium. Det går en obruten linje mellan den första pingstpredikan och det senaste avlagda Kristusvittnesbördet, det är evangeliet som ständigt pånytt framträder i det levande ordet i kyrkan.

Om sålunda »evangelium» för oss primärt är det aktuella muntliga ordet, så påminnas vi redan av själva vokabeln om, att evangeliet har ett djupt historiskt perspektiv. Εὐαγγέλιον är ett nytestamentligt begrepp, som möter oss vid kyrkans begynnelse. Vad var innebörden av

detta begrepp för den apostoliska tidsåldern? Och hur förhåller sig evangeliet, sådant det förkunnas idag, till det apostoliska?

Men evangeliet har icke bara ett historiskt perspektiv; det är också förankrat i historien och hämtar sitt innehåll från den: det har sin grund i Jesu ord och gärning, i hans död och uppståndelse. Mest uppenbart är sammanhanget med dessa senare moment; de äro huvudmoment i det urkristna evangeliet: »Död för våra synder enligt skrifterna, . . . uppstånden på tredje dagen enligt skrifterna» (1 Kor. 15: 3 f.), — det är ett »huvudstycke» i evangelium. I jämförelse härmed träder, åtminstone hos Paulus, det »historiska» i trängre mening starkt tillbaka. Bakom det paulinska *evangeliet* tycks man knappast ens skönja *evangelierna*, den konkreta bilden av Jesus från Nasaret, verksam i sitt folk med ord och gärning. Hur förhåller det sig i själva verket med sammanhanget mellan evangeliet och evangelierna?

Vi stå här inför stora och viktiga frågor, frågor av historisk och aktuell betydelse:

1. Vad menar Paulus med »evangelion»?
2. Vilken plats hade den historiska traditionen i det apostoliska missionsbudskapet?
3. Hur förhåller sig Jesu evangelium till det paulinska?
4. Det apostoliska evangeliet och evangeliet idag.

Av dessa fyra frågor skall här efter ett kort ingående på de två första den *tredje*, såsom i överskriften antytt, belysas. Den fjärde hoppas jag snart kunna säga något om i annat sammanhang.

#### I.

*Vad menar Paulus med »evangelion»?* — Begreppet är icke alldeles lätt att definiera. Längre var det vanligt att säga, att τὸ εὐαγγέλιον överhuvud taget betecknade missionsförkunnelsen både såsom budskap och såsom verksamhet, såväl innehållet av predikan som hela missionärens aktivitet. I skarp motsättning till denna rymliga, något lösa bestämning av begreppet trädde den åskådning, som i evangeliet ville finna ett relativt fast avgränsat och formulerat komplex av kristologiska utsagor, en begynnelse till trosbekännelsens andra artikel, missionsförkunnelsens kärna och ursubstans. Mellan dessa två extrema upp-

fattningar ligger en förmedlande ståndpunkt, som betonar evangeliets karaktär av budskap, proklamation, utan att vilja antaga några mer eller mindre formelartade utgestaltningar av detta budskap. Detta torde nog i stort sett komma apostelns tankegång närmast. Evangeliet uppenbarar sig i varje ord i missionsförkunnelsen men är icke utan vidare identiskt med denna, liksom Kristus är i ordet utan att sammanfalla med det. Το εὐαγγέλιον är Kristusfakta i frälsningshistoriskt sammanhang, alltså icke i form av en gnostiserande myt om den himmelske Frälsarens nedstigande till jorden och återvändande till härligheten efter fullbordat verk bland människorna utan under aspekten av Guds löftens uppfyllelse i tidens fullbordan genom Davidsättlingen, som på samma gång är den andre Adam, det nya släktets upphov. Evangeliets »idé» är alltså icke inkarnationens mysterium, utan tanken på Guds avslutande och fullbordande handlande med sitt folk och mänskligheten genom Jesus Kristus; evangeliets *substans* är detta handlande självt. Man får emellertid icke glömma, att detta handlande fortsätter i missionsförkunnelsen, i det Kristus lever vidare på jorden i aposteln och verkar genom honom i ord och under. Missionären skapar genom evangeliet en bestämd situation på den ort där han framträder, bland de människor som han predikar för: frälsningens, fullbordandets, uppfyllelsens eskatologiska stund (καίρος). I denna enhet av Kristus och aposteln och ordet ligger förutsättningen för den objektivitet, med vilken det i olika sammanhang talas om »evangeliet», som nästan förefaller personifierat eller hypostaserat och därför ofta har betraktats som en kerygmatisk formel. Det är ett misstag. Evangeliet existerar endast såsom levande ord i apostelns mun; i den mån det betraktas såsom existerande utanför den konkreta situationen, den aktuella förkunnelsen, är det identiskt med den uppståndne Herren själv i hans aktiva inriktning på sin uppenbarelse för människorna till deras frälsning.

En annan sak är, att vissa formelbildningar uppträda i samband med den elementära, grundläggande undervisningen i tron. Där om är 1 Kor. 15: 1 ff. ett talande vittnesbörd. Denna ännu lösa formelbildning ger vid handen, att det apostoliska missionsbudskapet var kristologiskt-frälsningshistoriskt bestämt (jfr »enligt skrifterna») och hade sitt centrum i vittnesbördet om uppståndelsen. Hela kap. 15

vittnar om detta sista: den urkyrkliga missionspredikan var uppståndelsepredikan mot skriftens bakgrund. Man kan alltså säga, att det paulinska evangeliet är en enhet av historia och dogm — »dogmen» fattad i betydelse av skriftperspektivet, och »historia» fattad i transcendentel mening: Gudssonens frälsande offerdöd och livsgenombrottet i hans uppståndelse från de döda.

Har nu »historien» i mera konkret bemärkelse, Jesu liv och gärning i hans folk, någon organisk plats i detta evangelium? Det leder över till vår nästa fråga.

## 2.

*Vilken plats har den evangeliska traditionen i det apostoliska missionsbudskapet?* — Det problem, som här reser sig för den nytestamentliga forskningen, har ofta i hög grad förenklats. Det förefaller ju vara utan vidare klart, att Paulus' budskap och religiösa åskådning icke har något verkligt sammanhang med den evangeliska historien utöver lidandet, döden och uppståndelsen, som ju genombryta historiens gränser och ge allt skeende och all verklighet en mystisk, transcendental karaktär. Envar kan snart övertyga sig om, att aposteln aldrig ens anspelar på konkreta drag i Jesu liv och ytterst sällan åberopar sig på hans ord, — det sker egentligen endast ifråga om »kyrkorättsliga» förhållanden.

Detta *argumentum e silentio* kompletteras av positiva iakttagelser: överallt finner man Paulus beroende av den kristna »myten» och byggande på den, Gudssonen, som blev människa för att dö, uppstå och återvinna sin gudomshärlighet och makt. Men icke bara det; aposteln tycks rent av antyda en medveten likgiltighet gent emot historien i konkret bemärkelse. Det är fråga om det bekanta ordet 2 Kor. 5: 16: »och om vi än ha känt Kristus efter köttet, så känna vi honom nu icke på det sättet». Paulus betraktar med andra ord Jesu liv och verksamhet i Israel som ett »förnedringstillstånd», som nu är ett övervunnet stadium och därför har förlorat all betydelse och allt intresse. — Emellertid, denna utläggning håller icke streck. Paulus talar här icke alls om att känna eller ha känt »Kristus efter köttet», d. v. s. den historiske Jesus, utan fastmer om att på Jesus anlägga en

betraktelse, som är »efter köttet», d. v. s. som ser på Jesus med den naturliga människans blick. »I Kristus» har aposteln fått en ny syn på allt och alla (»vi veta icke av någon efter köttet»), icke minst, ja först och främst, på Jesus själv. Här har givetvis hans syn revolutionerats på det allra radikalaste. Och det gäller naturligtvis också synen på *hela* den historiske Jesus, icke bara på hans korsdöd.

Man får nämligen icke låta sig vilseföras av den tystnad, som råder i apostelns brev på denna punkt, till att tro, att Jesu liv och ord voro honom obekanta eller likgiltiga. Paulus betecknar dock Jesus uttryckligen som jude under lagen (Gal. 4: 4), av Davids ätt (Rom. 1: 3), och vad detta *in concreto* betydde ifråga om yttre livsföring, uppträdande, verksamhet, situationer, det visste givetvis Paulus bättre än någon annan. Jesu konflikter med skriftlärdomen och fariseismen måste aposteln ha känt lika väl som talrika andra detaljer i Jesu liv (han nämner endast avskedsmåltiden, 1 Kor. 11: 23 ff.) samt en skatt av Jesusord. På allt detta ser han nu icke »efter köttet», med judiska ögon, utan med trons upplysta öga.

Hur har då Paulus betraktat och bedömt Jesu person och gärning i Israel? Endast såsom ett nödvändigt genomgångsstadium genom förnedringen till härligheten? Helt säkert icke. Jesustraditionen måste ha haft sin plats i själva trosfundamentet, även om det icke kommer till direkt uttryck i apostelns brev och förkunnelse.

Beviset på detta äro evangelierna själva, enkannerligen Markus- och Lukasevangeliet. Dessa tvenne evangelieskrifter vittna högt och ljudligt om, att Jesustraditionen hade vital betydelse även i den hellenistiska kyrkan såsom berättelser om Kristi frälsande gärning på jorden bland människorna. Även i evangelierna är det handlande subjektet den uppståndne Herren, som är ett med Jesus av Nasaret. Och vad Kristus sade som människa bland människor, det är alltfört en oförgänglig, ständigt upprepad uppenbarelse av hans makt, vishet, kärlek på jorden. Dessa berättelser och ord icke bara fasthålla minnet av honom; de göra honom gripbart närvarande här och nu, när berättelsen och ordet föredrages i församlingen. Så har otvivelaktigt även Paulus i Jesustraditionen sett och upplevt Kristusuppenbarelser. Och *som helhet* har Jesu levnadsbild i traditionen stått för honom som ett Kristusliv och en Kristusgärning i Israel.

Det är nu detta, som i all synnerhet här intresserar oss: helhetsbilden, totalitetsbedömningen. Och speciellt då frågan om, hur Paulus här förhåller sig till evangelierna själva. Denna fråga måste vi något beröra.

Det klassiska ställe, där Paulus yttrar sig om Jesu liv på jorden, är Fil. 2: 6—8: »han som var till i Guds-skepnad, men icke räknade jämlikheten med Gud såsom ett utbyte, utan utblottade sig själv, i det han antog tjänare-skepnad, uppträdde i människogestalt och befanns i utvärtens måtto vara såsom en människa; han ödmjukade sig och blev lydlig intill döden, ja döden på ett kors». På senare tiden har en förståelse av dessa ord börjat bana sig väg, som tycks ha varit urgammal, kanske den äldsta i kyrkan, nämligen att det här icke talas om den preexistente Gudssonens ingång i människosläktet, utan om *människan* Jesus Kristus, som, ehuru på jorden bland människorna existerande i Gudsskepnad och såsom Guds jämlike, framträdde såsom en ringa tjänare och slutligen tog på sig korsdödens smälek. — Denna tolkning, som med stor kraft och lärdom har förnyats av forskare som L o o f s och K a t t e n b u s c h, öppnar ett djupt perspektiv in i Paulus' tanke: Jesus från Nasaret är Kristus i all hans gudsmakt och härlighet men frivilligt döljande denna för att tjäna, lida och dö. Jesu ord och gärningar äro följaktligen Kristusord och Kristusgärningar. Men därmed stå vi mitt inne i evangelierna, de synoptiska såväl som Fjärde evangeliet. Helhetssynen är ju överallt *Kristusmysteriet*: i Jesu ord och i hans kraftgärningar är Gudssonen verksam; men endast trons öga skådar hans härlighet, förstår den verkliga innebörden av vad som sker och blir sagt. För de andra blir det fördolt, ja deras fattningsförmåga blir slutligen förstörd av vad de se och höra. Det torde här råda en fullständig konkordans mellan Paulus och evangelierna. Men hur förhåller det sig i detta avseende med *Jesus själv*? Är denna totalitetssyn på hans liv och gärning en sekundär företeelse, helt och hållet betingad av påskens och pingstens nya upplevelser och deras konsekvenser?

På denna fråga kan man genast svara, att efter allt att döma har Jesus uppfattat sin gärning såsom »messiansk», utan att direkt framträda såsom Messias. En messiansk gärning utan Messiasproklamation — det är det historiska intryck man får av källorna. Endast detta egendomliga förhållande låter förena sig med de fakta och omständig-

heter, som i evangelierna komma inom vårt synhåll. Hela Jesu sista tid bär en tillspetsad messiansk prägel: färden till Jerusalem, intåget i staden, tempelreningen, lidandeshistorien. Och de glimtar, som vi dessförinnan få av Jesu verksamhet, sluta sig samman till en karakteristisk helhetsbild. Ett väsentligt drag i denna bild äro de ständiga vandringar, de ideliga och rastlösa förflyttningar, som uppenbarligen icke bara inskränkte sig till trakterna omkring galileiska sjön, utan omfattade även det övriga Galileen och jämväl Judeen — ingen vill väl längre på allvar påstå, att Fjärde evangeliets uppgifter om Jesu vistelser i Jerusalem och Judeens bygder äro gripna ur luften. Jesus har alltså icke suttit bofast på någon viss ort och utbildat lärjungar i likhet med de judiska laglärarna. Heller icke höll han sig, som Johannes döparen, i en viss trakt, dit folket fick komma för att höra honom. Utan han genomströvade bygderna och byarna på snabba färder — en princip som återspeglar sig i föreskriften för apostlarna, när de utsändes två och två för att förkunna Rikets närhet. Det är en »flygande» mission, »fra Stad til Stad». Är redan detta betecknande, så framträder förhållandet ännu klarare, när vi ge akt på vad Jesus gjorde och sade på dessa messianska »raids». Vi ha som ett fast drag i traditionen de talrika berättelserna om hur Jesus botade sjuka och demonbesatta; han tycks alltid ha varit omgiven av skaror av dessa olyckliga, som under de dåtida förhållandena förde en hopplös tillvaro, bundna och pinade av Satan och hans andar. För en man med helbrägdagörelsens gåva var här ett rikt verksamhetsfält. Men Jesus har uppenbarligen icke sett sin insats på detta område under humanitär aspekt utan ur Gudsherraväldets synpunkt: han triumferar över Satan, befriar hans fångar, uppenbarar och grundlägger Gudsriket i Israel. Men han är fullt medveten om, att denna hans intention icke uppfattas av de flesta. Massan hyllar honom som den maktbegåvade thaumaturgen, exorcisten; kritikerna anklaga honom för att stå i förbund med djävulen och förfoga över Beelsebul, demonfursten. Jesus gör intet allvarligt för att skingra missförstånden. Ett ironiskt ord om Satan som driver ut sig själv, en antydning om den som besestrar den starke och utplundrar hans hus — det är det hela. De arma hjälpsökandes blinda förtroende för hans makt att hjälpa dem betraktar han generöst som ett omedvetet erkännande av vem han är (»din tro har frälst dig!»), under det han



å andra sidan uttalar dödsdomen över städerna, som har sett hans *δυναμεις* utan att göra bot.

Vi kunna på detta område tydligt se, att Jesu *handlande* med människorna hade en parabolisk karaktär. Kraftgärningarna voro Kristusgärningar fulla av Gudsrikets makt och härlighet, men de kunde även tolkas på annat sätt, såsom *θαύματα* eller sataniska konster. Allt berodde här på ögat som såg, på huruvida betraktandet skedde »efter köttet» eller »i Kristus». Detta torde vara den ursprungliga innebörden av ordet i Luk. 17: 21: (Förmågan att skönja) »Gudsriket är inuti eder».

Detta stadfästes tillfullo, när vi ge akt på Jesu *ord*, sådana de ha kommit till oss i traditionen. De äro fulla av gåtor, dunkla antydningar, liknelser, bilder. Redan programordet: »Gudsherraväldet är här!» är ett gåtord — vad ligger i denna proklamation? Vilken realitet innebär den? Men allra mest påfallande är detta enigmatiska i Jesu Gudsrikesliknelser, såsom såningsmannen, den växande säden, senapskornet, surdegen. Inför dessa parabler blir det omöjligt att med Jülicher avvisa »parabelteorin» (Mark. 4: 11—12) såsom en sekundär föreställning. Att Jesus alltid skulle ha bemödat sig om att vara klar och lättbegriplig i sin framställning, och att därvidlag liknelserna ha varit hans viktigaste pedagogiska hjälpmedel till att popularisera sina tankar, det är väl så ungefär motsatsen till det verkliga förhållandet. Det verkliga förhållandet har fastmer varit det, att Jesus har ställt alldeles oerhörda krav på sina landsmäns förståelse, och att om de ej uppfyllde dessa krav, han skoningslöst fällde fördömdedom över dem. I detta avseende står Jesus helt och hållet på de gamla profeternas linje, som också fordrade det mänskligt talat omöjliga av Israel i riktning av att tolka och verkställa Guds vilja till sitt folk i den givna situationen, att fatta det profetiska ordet och den profetiska handlingen rätt. Samma irrationella hänsynslöshet präglade Jesu förhållande till sitt folk, blott att det hela hos honom har en oändligt mera personlig karaktär och prägel än hos de gamla profeterna.

Den verkan som Jesu uppträdande hade, motsvarar också det här berörda förhållandet. Om folkrörelsen omkring Jesus är det icke lätt att bilda sig en konkret uppfattning, emedan evangeliernas skildringar och formuleringar i detta avseende äro ganska stereotypa redaktionella notiser. Troligtvis har dock de folkliga Gudsrikesförhoppningarna,

stimulerade av Jesu ådagalagda makt över sjukdom och andar, varit ett väsentligt motiv i den stora uppslutningen om honom i Galileen. Att därmed förband sig en viss omedelbar smak och förståelse för hans »lära» med dess kraftfulla framhävande av de religiösa och etiska motiven (mot Mamon, mot bekymren, kärlekens obetingade skyldighet gent emot nästan osv.) samt dess pregnanta bildspråk, lider heller intet tvivel. Att Jesus själv i skarornas skockning omkring honom såg ett bevis på Gudsrikets dragning, gav sig uttryck bl. a. däri, att han upptog dem i sin och lärjungarnas bordsgemenskap (bispisningsundret) — vi iakttaga här samma generositet som ifråga om de hjälpsökande. Men i grunden förblev Jesus en gåta för *οἱ ὄχλοι*, dessa förblevo *οἱ ἕξω*, Gudsriket var för dem en *παράβολή*. Hans verksamhet såsom helhet måste ha tett sig för honom själv som en förborgad uppenbarelse för Israel i tidens fullbordan, som en dom över Gudsfolket, på samma gång den var ett grundläggande av det messianska folk, för vilket han skulle ge sitt liv såsom lösen, med syfte på hela människosläktet.

En målmedveten, metodisk religionspedagog var Jesus minst av allt. Den eskatologiska situationens avgrunder och kriser ligger under hans gärning och i hans medvetande och ger hans person och aktivitet prägel av ett outgrundligt mysterium. Detta förhållande framträder hos synoptikerna indirekt, i traditionens sällsamma blandning av skuggor och dagar, dess osammanhängande, fragmentariska, skenbart själv-motsägande karaktär. *Fjärde evangeliet* reflekterar förhållandet i en sammanhängande och genomförd åskådning av Jesu historiska uppträdande och verksamhet i hans folk; i själva verket är »Kristusmysteriet» den ledande tanken i den johanneiska framställningen.

Detta kommer först och främst till synes därutinnan, att Johannes betraktar hela Jesu verk ur synpunkten av »tecken» (*σημεῖα*). jfr 20: 30 ff.: »Ännu många andra tecken, som icke äro uppskrivna i denna bok, gjorde Jesus i sina lärjungars åsyn». Man skulle efter detta tro, att hela Johannesevangeliet bestode av idel undergärningar, under det att i själva verket dessa berättelser ju kvantitativt spela en långt mindre roll än Jesu tal. De johanneiska Jesusorden förefalla oss vara det mest betecknande för detta evangelium och det betydelsefullaste i det. Evangelisten ser uppenbarligen annorlunda på saken. Icke så, att han undervärderar orden och i dem endast ser en bisak. utan han ser i talen

en kommentar till Jesu ἔργα, som i sin helhet ha σημεῖον-karaktär. Johannes anlägger till skillnad från synoptikerna en samlad, enhetlig och klart uttalad syn på Jesu historiska gärning: *allt* Jesu handlande är »tecken», en antydande uppenbarelse av Kristushemligheten i världen. De stora undergärningar, som uttryckligen äro skildrade i evangeliet, äro endast markanta exempel på Jesu ἔργα. Detta är förklaringen till, att den sammanfattande karakteristiken vid evangeliets slut har fått denna lydelse, jfr också Joh. 21: 25: »Ännu mycket annat var det, som Jesus gjorde». Sönderfalla alltså de synoptiska evangelierna i episoder, scener, situationer, med torftiga redaktionella sammanfattningar, så möta vi i Fjärde evangeliet en principiell syn, som emellertid överensstämmer med det, som man kan och måste läsa ut ur synoptikerna: Sonens gärningar äro »tecken», som vädja till och kalla på tron, men i allmänhet möta otro och misstolkning. Detsamma gäller de ῥήματα, som beledsaga gärningarna, Jesu λόγος finner icke någon ingång hos judarna; de »stå icke ut med» att höra på hans ord, därför att de »icke äro av Gud» (Joh. 8: 37. 43. 47).

Jesu johanneiska tal äro nu visserligen av en annan typ än de synoptiska, bl. a. skilja de sig från dem därutinnan, att Jesus ständigt vittnar om sig själv eller hänvisar till »gärningarnas» vittnesbörd om honom. Men vid närmare påseende finner man dock, att Kristushemlighetens gräns heller icke överskrides i Johannesevangeliet. Det sätt på vilket Jesus talar om sig själv i detta evangelium, är allt igenom omskrivande, antydande, paraboliskt. Det rör sig i kategorier, som ingalunda voro främmande för judendomen, men använder dessa kategorier i sammanhang, som spärrar vägen till förståelse för det vanliga judiska tänkesättet. Jesu johanneiska ord måste ha förefallit åhörarna på samma gång bekanta och gåtfulla. Någon principiell skillnad mellan dem och synoptikerna består icke i detta avseende.

## 3.

*Sammanfattande* kunna vi säga: Det apostoliska evangeliet förutsätter och bygger på evangelierna, i det Jesu historiska verk betraktas såsom den grundläggande Kristusgärningen på jorden och såsom allt-

jämt uttryck för den uppståndne och förhärligade Messias' aktivitet i sin kyrka. Den historiska Kristusgärningen var en fördold manifestation av Sonens makt och härlighet, vilket även är synoptikernas och Jesu egen syn på saken. Problemet »evangeliet och evangelierna» löser sig alltså i ett påpekande av de tvenne storheternas organiska sammanhang och allt igenom enhetliga syn på uppenbarelsen i och genom Jesus Kristus. En obruten linje går här från Jesus till Johannes och Paulus. Mot denna bakgrund ha vi att se frågan om »*det dubbla evangeliet*».

Detta berömda och mycket omskrivna slagord skapades av Adolf Harnack i ett tal, som han höll på världskongressen för fri kristendom och religiöst framsteg i Berlin hösten 1910 (avtryckt i »Aus Wissenschaft und Leben» II 1911, s. 213—224). »Evangelium» är å ena sidan (i Jesu mun) »ett glädjebudskap, som predikas för de fattiga och med dem för de saktmodiga, fridsamma, renhjärtade; det är budskapet, att Guds rike är nära och att detta rike skall stilla de olyckligas bedrövelse, fylla dem med rättfärdighet och bringa dem gudsbarnskapet med allt gott; det för med sig en ny livsordning upphöjd över världen och dess politik». Å andra sidan (i urkristendomen) är evangeliet »förkunnelsen, att Gudssonen är nedstigen från himmelen, är befunnen vara människa, har genom sin död och uppståndelse bragt de troende frälsning från synd, död och djävul och därigenom förverkligat Guds eviga frälsningsrådslut».

En av rötterna till det andra evangeliet finner Harnack — det måste uttryckligen framhållas — i det första, alltså hos Jesus, som gjorde anspråk på fullmakt att förlåta synder på jorden, tillade sin död befriande verkan på själarna och samlade lärjungar omkring sig, för vilka han på något sätt blev vägen till Fadern. Men till full utgestaltning kom detta andra evangelium först under inflytande av judiska och möjligtvis även hellenistiska motiv samt genom Paulus' teologiska tanke.

De praktiska konsekvenser Harnack drager beträffande de två evangeliernas ställning i nutiden och bådas outhärlighet för kyrkan, kunna vi här lämna åsido. Det är hans historiska uppfattning av dubbelheten i det nytestamentliga evangeliet, som här intresserar oss.

Harnack vill alltså för sin del icke dra någon absolut skiljelinje mellan de två evangelierna, mellan »Jesu evangelium» (om Gudsriket och Fadern) och »evangeliet om Jesus Kristus». I det första evangeliet ligger ansatsen till det andra; i det andra evangeliet ingår det första. Harnack har ju på ett synnerligen förtjänstfullt sätt hävdad, att (τὸ εὐαγγέλιον) Ἰησοῦ Χριστοῦ hos Paulus är genitivus subiecti, icke obiecti, alltså: »det ursprungligen av Jesus förkunnade glädjebudskapet». Den store historikerns fina exegetiska spårinne och kraftiga religiösa realism förnekar sig heller icke på denna punkt. Likväl kan man knappast i längden finna formuleringen »det dubbla evangeliet» tillfredsställande, lika litet som hans bestämning av förhållandet mellan Jesu budskap och det apostoliska är till fyllest.

Även med de av Harnack gjorda starka förbehållen är uttrycket »ett dubbelt evangelium» i och för sig mindre lyckligt. Det inför dock trots allt föreställningen om ett brott, en rämna, en diskontinuitet i Nya Testamentet, som äventyrar dettas religiösa enhet — alldeles bortsett från att formuleringen får en odiös klang för envar som har berörts av Paulus' lidelsefulla gensaga mot tanken om »ett annat evangelium» (Gal. 1: 6—7). Huvudsaken är dock emellertid, att det exegetiskt och religionshistoriskt sett är nödvändigt att anlägga en helt annan synpunkt på »Jesu evangelium» och överhuvud taget på Jesu »lära», sådan den föreligger för oss i den synoptiska traditionen, framför allt i Bergspredikan. Windisch's bekanta arbete »Der Sinn der Bergpredigt», som efter författarens död har utkommit i ny upplaga (recenserad i denna tidskrift för i år, s. 273 ff., av E. Percy), är med alla sina förtjänster dock en enda stor, med atomiserande skarpsinne genomförd, feltolkning av text och tanke. Vi hoppas att småningom från yngre exegetiskt håll i Sverige få en generaluppgörelse med denna gamla, till crubblighet stelnade skevsyn. Här må nu några preliminära anmärkningar avrunda den helhetsåskådning, som ovan har skisserats.

Det är ett betydelsefullt faktum, att om man överhuvud taget inlåter sig på tanken om det dubbla evangeliet i Nya Testamentet, det blir ytterst svårt att verkligen komma tillrätta med det första evangeliet, Jesu budskap om Gudsriket. Varuti består Jesu glädjebudskap enligt denna åskådning? I den mån man tolkar hans Gudsrikestanke rent eskatologiskt (Albert Schweitzer), är Jesu

evangelium en oinlöst växel på framtiden. Men även om man betonar Gudsrikets karaktär av en redan nu närvarande och genom Jesus verksam faktor, får det *evangeliska* i Jesu budskap något blekt och överkligt över sig. Man kan betona syndaförlåtelsen, som Jesus själv tillsade de botfärdiga och som han lärde såsom karakteristisk för Guds förhållande till den ångrande syndaren (den förlorade sonen). Man kan gå så långt som till att säga, att Jesus grundade ett nytt »Guds-begrepp» (Fadern): det bestående intrycket av Jesu förkunnelse blir dock *icke evangelium utan lag* — det svindlande höga kravet om radikal godhet och offervilja. Därför ser man också, att den tanken dyker upp gång på gång: Jesu Gudsrikesförkunnelse, det första evangeliet, leder egentligen människan till självrannsakan och bot; först det andra evangeliet är ett *verkligt* evangelium, som kommer med förlossning, frid och en ny livsprincip (Gerh. Kittel; här i Norden E. d. Geismar i hans »Religionsfilosofi»). Geismar säger bl. a. (s. 232), att Matt. 5—7 och Rom. 3—8 äro uttryck för två slag av religiositet, som icke kunna läggas i samma plan. Jesus förkunnade visserligen, att Gud anammar syndare; men hans »gränslösa krav» gör, att detta evangelium icke kan frälsa, förlossa, utan endast väcka längtan efter förlossning. Jesu evangelium visar därför ut över sig självt och fram mot det andra evangeliet, budskapet om Jesu seger över ondskan i hans död och uppståndelse och vår seger i hans uppståndelses kraft.

Vore denna åsikt riktig, då måste det betecknas såsom en anomali, att den kristna kyrkan har hämtat sina predikotexter ur det första evangeliet och icke ur det andra, ur evangelierna och icke ur Paulusbreven. Ja, det måste sägas vara egendomligt, att överhuvud taget evangelietraditionen har kunnat hålla sig och vinna en dominerande plats i kyrkans heliga skrift. Ty då betecknade ju denna tradition ett preliminärt, ofullkomligt och övervunnet stadium i uppenbarelsen. Vår bibel skulle i så fall icke sönderfalla i två, utan i tre delar: Gamla Testamentet, Jesus och Nya Testamentet.

Det kan emellertid icke gärna förnekas, att erkännandet av ett »dubbelt evangelium» i Nya Testamentet med inre konsekvens måste leda till ett resultat som Geismars. Markerar man en väsensskillnad mellan Jesus och Paulus, måste man slutligen, med eller mot sin vilja,

ifrågasätta Jesu evangeliums evangeliska karaktär. Eller åtminstone måste man beteckna det paulinska evangeliet som i hög grad ensidigt och hävda likaberättigandet av en »synoptisk» kristendomstyp, varvid det andra evangeliet med dess absoluta anspråk kommer i en egendomlig dager. Man förklarar detta anspråk för »överdrivet». Är då ordet om Kristi döds och uppståndelses kraft endast ett *kompletterande tilllägg* till det synoptiska Jesusbudskapet med dess ord om Fadern och dess höga etiska idealism? Detta Jesu evangelium — så fattat — är redan i sig självt ett »tillräckligt» evangelium och av Jesus själv menat såsom ett sådant. Om en »Heilsnotwendigkeit» av Jesu död kan det icke talas varken religionsfilosofiskt eller i Jesu egen anda.

Gent emot en sådan betraktelse måste dock den åskådningen behålla rätt, som hävdar, att Jesu evangelium endast var ett »ofullständigt» evangelium av förberedande karaktär, bestämt att i sinom tid uppgå i ett högre. Denna åsikt kommer i alla fall Nya Testamentets egen tanke, även evangeliernas, närmare än den, som vill statuera ett evangelium utan frälsningsverk. Men båda alternativen äro otillfredsställande och oantagliga.

De ha ju båda sin rot i läran om det dubbla evangeliet, om väsensskillnaden mellan Jesu och Paulus' evangelium. Här bottnar dilemmat, som icke kan övervinnas utan en radikal uppgörelse med den dualistiska synen på urkristendomen. Denna uppgörelse är i full gång. På grund av tidsomständigheternas ogynnsamhet, som lamslår den evangeliska teologien i dess centrum, får den exegetiskt-bibelteologiska debatten tyvärr icke den kraft och kontinuitet, som den har utvecklat under tidigare tider. Men ansatser till grundlig revision dyka upp än här, än där; ännu vanligare äro dock kraven på sådan revision från praktiskt kyrkligt håll.

Att denna riktning inom exegetiken och teologien förövrigt lätt kan uppfattas och bedömas såsom återfall i ortodoxi, reaktion och repristination i trötthetens tecken, måste man räkna med. Runestam ger bl. a. uttryck för denna åsikt i sitt »Herdabrev till Karlstads stift» (1938, s. 119 ff.). Runestam skildrar läget så: Efter den historisk-kritiska forskningens genombrott har det kommit ett bakslag i teologien, den har blivit skrämdd och tyr sig tillbaka till det gamla. Under det att i genombrottet behjärtade män sökte finna nya uttryck för gam-

mal tro, går man nu en omvänd väg och läser in det religiösa innehållet i de gamla formlerna. Härmed åsyftas förmodligen främst den systematiska teologien; men även exegetiken måste känna sig berörd (»den historiskt-kritiska forskningen»). Behöver den känna sig träffad?

Såsom historisk vetenskap givetvis icke, ifall den av objektiva skäl har tvingats och tvingas överge de »historisk-kritiska» positionerna. Men heller icke i sin solidaritet med den övriga teologien, ifall den har fått den övertygelsen, att sekelskiftets revisionsteologi jämte sina ovanskliga förtjänster även har konsekvenser av vådlig art, som måste övervinnas. Man märkte, säger Runestam, »att vad som sprängdes av kritiken var bara skalet och formen. Kärnan var frisk, och innehållet i formen behövde endast nya uttrycksmedel, som bättre tillvaratogo dess sanningshalt.» — Man kan inför ett sådant uttalande icke undgå att göra den reflexionen, att liksom omdömet om de nyare strömningarna i teologien — att de äro trötthetsreaktioner — är en smula summariskt och kanske lättvindigt, så är definitionen av vad den genombrytande historisk-kritiska teologien gjorde, ganska starkt förenklad. Att detta genombrott, så nödvändigt det var, även hade sina sidor, och att det efterhand kunde bli nog så problematiskt med »kärnan» vid sprängningen av skalet, torde man dock redan nu kunna påstå utan att våga sig för långt. Vi äro emellertid här inne vid kärnpunkten i uppfattningen av teologien och det andliga läget i tiden, och därom skall här icke upptagas någon diskussion. Denna framställning har endast velat understryka det centrala teologisk-exegetiska och religionshistoriska problemet om *Nya Testamentets andliga enhet*. Denna enhet har slagits sönder av den teologi, som Runestam kanoniserar; Jesus och Paulus står nu på var sin sida av en linje, som markerar en vetenskaplig apori, ett teologiskt crux och en gapande rämna i det kyrkliga livet. Frågan är, om någondera av dem, vare sig Jesus eller Paulus, kommer till sin rätt under sådana omständigheter. I varje fall borde ingen undra på, att bibelforskningen icke kan slå sig till ro i de gamla positionerna; dessas inre svårigheter äro allt för stora, så stora, att nya forskningslinjer tvinga sig fram med oemotståndlig makt. Bergspredikans problem skriar efter en ny lösning. Johannesevangeliets protest mot att uppfattas som en fri alexandrinsk fantasi över synoptiska urmotiv blir för varje år



som går mera inträngande. Även denna dualism: synoptikerna—Johannes blir exegetiskt och religionshistoriskt outhärdlig. Kristus-hemligheten dyker upp överallt i Nya Testamentet och koncentrerar sig i *Människosonen*; i honom ha evangeliet och evangelierna sin enhetliga rot och Nya Testamentet sin inre enhet. Detta torde bli ledstjärnan för den nytestamentliga forskningens fortsatta strävanden, och resultaten av dessa komma troligen också att få sina praktiska konsekvenser.

# JOHANN ARNDT OCH SVENSKT FROMHETSLIV

AV PROFESSOR HILDING PLEIJEL, LUND

Det har med rätta blivit sagt, att Sverige egentligen är ett mera genuint lutherskt land än den tyske reformatorns eget hemland. Luthers gestalt och personlighet har så bränt sig in i det svenska folkmedvetandet, att man sällan reflekterar över att han tillhörde en främmande nation.<sup>1</sup> Luthersk anda och svenskt folklynne ha under seklernas lopp ingått så intim förening, att vi gärna använda beteckningen svensk lutherdom för att karakterisera det fromhetsliv som i stort sett utmärker vår svenska kyrka.

Det är emellertid tydligt, att Luthers tankar icke någonsin — här lika litet som bland hans eget folk — kunnat göra sig gällande i den renhet och konsekvens som de ägde i reformatorns egen framställning. En fullt renodlad lutherdom är en historiskt otänkbar företeelse inom fromhetslivet. Söker då kyrkohistorikern att utforska vilka idéer, gestalter och händelser som medverkat till den historiska lutherdomens utgestaltning, stöter han förr eller senare på namnet Johann Arndt, författaren till »En sann kristendom» och »Paradis lustgård». Det visar sig snart nog vid en närmare undersökning, att Johann Arndt som få andra såväl direkt som indirekt satt sin prägel både på tyskt och på svenskt fromhetsliv i gångna tider.

Om Johann Arndts person och yttre öden är icke mycket att säga.<sup>2</sup> Han var mera en idéernas än en handlingens man. Han föddes som äldste sonen i ett lutherskt prästhem i furstendömet Anhalt år 1555, alltså samma år som lutherdomen genom religionsfreden i Augsburg erhöll statsrättslig bekräftelse som en självständig företeelse. Den unge

<sup>1</sup> E. Billing, *Den svenska folkkyrkan* (1930), sid. 114.

<sup>2</sup> För det följande se framför allt: F. J. Winter, *Johann Arndt* (1911) och W. Koepf, *Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum* (1912).

prästsonen förlorade tidigt sin fader men lyckades genom främmande hjälp skaffa sig tillfälle att studera. Han tänkte ursprungligen utbilda sig till läkare och förblev halv medicinare hela sitt liv, något som delvis förklarar att hans religiösa intressen togo den riktning som de gjorde.

Under en sjukdom avgav han emellertid ett löfte att bli teolog. Som sådan besökte han flera universitet, däribland det nu åter strängt lutherska Wittenberg. Härunder insöp han den ortodoxa renlärlighet, som han levnaden ut alltid betraktade som ett andens adelsmärke. Som ung präst på 1580-talet visade han också i handling, att den ortodoxa uppfattningen var honom en verklig samvetssak. Ensam kämpade han nämligen mot avskaffandet av exorcismen i dopet och tog hellre både avsättning och förvisning än han ville vika från sin mening.

Under det följande årtiondet, då Arndt tjänstgjorde som präst i Quedlinburg, framträdde han som en nitisk botpredikant. Hans förkunnelse ville inskräpa, att för en verklig kristendom kräves icke blott en ren lära utan även ett rättfärdigt leverne. I sammanhang därmed uppträdde han som nydanare på det pedagogiska området, i det att han yrkade på att det myckna disputerandet i skolorna skulle utbytas mot uppbyggligt praktiska övningar.

Vid sekelskiftet kallades Arndt som pastor till lutherdomens gamla högberg Braunschweig. Det var en orolig tid med yttre krigslarm och inre borgerlig splittring. Den nye stadspredikanten ivrade som förut för en etisk rigorism. »Vad är dock lära utan leverne?» frågar han själv och svarar: »Ett träd utan frukter, en brunn utan vatten, skyar utan regn». Vid denna tid föll emellertid i hans hand en liten bok, som fick ett avgörande inflytande på hela hans livssyn. Det var ett gammalt dammigt exemplar av den tyska medeltidstraktat, som av Luther utgivits under titeln »Theologia deutsch». Om denna skrift var det som Martin Luther en gång förklarat, att näst bibeln och den hel. Augustinus fanns det ingen bok, av vilken han mera lärt vad Gud, Kristus, människan och allting är. Men under det att Luther bröt sig igenom den medeltida mystikens fromhet tillbaka till urkristendomens källsprång, fördes Johann Arndt genom studiet av Tyska Teologien småningom allt djupare in i medeltidsmystikens fascinerande värld.

I ett företal har Arndt själv angivit vad det var som så grep och fängslade honom i denna bok. »Intill denna dag», skriver han, »är mycket avhandlat, tvistat och skrivet om den kristliga läran men föga om ett kristligt leverne. Du skall i denna bok icke finna många ordavtister, oordentlig häftighet och stickande tal utan idel ren kärlek, längtan efter det högsta eviga goda, världsförsakelse, uppoffring av all egen vilja, köttets korsfästelse, likhet med Kristus i tålmod, saktmodighet, ödmjukhet, kors och bedrövelse, korteligen, huru du skall dö ifrån dig själv och världen och leva i Kristus.»<sup>1</sup> Med andra ord: I sin kamp mot den samtida ortodoxiens intellektualism fann nu Arndt en bundsförvant i medeltidsmystiken med dess krav på det egna jagets förintelse, i dess mortificatio-ideal. Här såg han en väg fram till en verklig gudsgemenskap. Men han upptäckte icke att han därmed avlägsnade sig från de innersta intentionerna inom lutherdomen, för vilken kampen icke gäller jaget självt utan den själviskhet, varav detta jag är genomsyrat.

Genom Tyska Teologien fördes Arndt in i ett fördjupat studium av den övriga medeltidsmystikens litteratur. Det yttre virrvarret och de oroliga förhållandena i Braunschweig bidrogo att stärka hans sympatier för denna stilla inre värld. Av den ännu bevarade brevväxlingen med hans unge vän och lärjunge Johann Gerhard, den sedan så berömde lutherske dogmatikern, framgår tydligt huru han under dessa år befann sig i en stark inre oro och upptogs av en energisk uppgörelse med de tankar som han mötte i mystikens skrifter. År 1605 utkom som en frukt av detta tanke- och själsarbete boken »Om en sann Christendom, helsosam Boot, hierteligh Rwelse och Änger öfwer Synden» — såsom titeln lyder i den första svenska översättningen. Det var första delen av hans sedermera så berömda arbete »Fyra Böcker om een sann Christendom».

I den första boken av det fullständiga verket dominerar ännu Arndts strävan att verka för ett sant kristligt liv i motsats till den rådande renlärighetsobservansen. Men att märka är, att han icke motiverar sitt krav på en mera praktiskt levande kristendom med skäl

<sup>1</sup> Cit. fr. Arndts företal, tr. i J. H. Thomanders övers.: »Den tyska theologien. Om det fullkomliga goda. En uppbyggelse-skrift, tillförene känd under namn af den tyska theologien» (1826), sid. 5 ff.

hämtade från den ortodoxa dogmatikens rustkammare. Han stöder sig i stället på medeltidsmystikens tanke, att den kristne bör förinta sin egen vilja och avsäga sig alla kulturens yttre förmåner för att kunna uppnå den fullkomliga enheten med Gud.

I denna riktning arbetade nu Arndt vidare. Företaget till den nya upplaga av den nyssnämnda första boken, som utkom år 1606, vittnar om att han redan nu planlade det stora arbetet »Fyra böcker om en sann kristendom». Verket i sin helhet avsåg att ge en framställning av de olika sätt på vilka Gud uppenbarat sig för människan: 1) i den Heliga Skrift, 2) i Jesu Kristi liv och gärning, 3) i »den invärtes människan» och 4) i »världens eller naturens bok». Varje tema behandlades i en särskild »bok», som därför fingo namnen »skriftens bok», »lifsens bok», »samvetets bok» och »naturens bok». De tre sista böckerna kunde emellertid på grund av yttre hinder ej utkomma förrän år 1609.

Om man nu närmare granskar särskilt de tre sista böckerna i »Sann kristendom», finner man att Arndt i synnerligen stor utsträckning både indirekt och stundom även långa stycken direkt övertagit tankegångar och utredningar från medeltidsmystikens litteratur. Redan samtiden upptäckte detta beroende hos Arndt, och därmed uppkom en renlärighetsstrid utan like kring hans författarskap. Men det är egentligen först i nyare tid som det tillfullo blivit klarlagt i detalj huru beroende Arndt är av sina medeltida förlagor. I detta sammanhang bör framför allt Wilhelm Koepps stora Arndt-undersökning bli omnämnd.

Johann Arndt var i själva verket en mycket framstående plagiator. Det visar sig sålunda, att han i andra boken både i själva anordningen och i formuleringen — stundom sida efter sida ordagrant — följt en skrift av medeltidsnunnan Angela da Foligno († 1309) om »Kristi kors' teologi». I tredje boken, om »den invärtes människan», anger Arndt själv, att han vill introducera »den anderike mannen Joh. Taulers teologi». Här följer Arndt icke sin förlaga så ordagrant som i andra boken, men han har i stället givit en i sitt slag glänsande sammanfattning av sin föregångares mystiska teologi. Vad slutligen beträffar fjärde boken, »naturens bok», söker Arndt där att skildra Guds uppenbarelse i den skapade världen, dels sådan denna framträder

i stort som en makrokosmos, dels sådan den visar sig i den mikrokosmos som människan utgör. I denna framställning utnyttjar Arndt sin vidsträckta kunskap i tidens naturvetenskap och naturfilosofi, men han har även gjort ordagranna utdrag ur den spanske medeltidsteologen Raymundus' av Sabunde verk »Theologia naturalis».

Men fastän Arndt, såsom nu visats, i stora delar av sitt verk helt enkelt övertagit medeltidsmystikens tankegångar och formuleringar, kan han ändock icke utan vidare betecknas som en författare av medeltidsmystikens typ. Arndt har nämligen bevarat så mycket av sitt lutherska arv, att han även kunnat giva uttryck åt rent reformatoriska tankar i sitt verk. Det är i själva verket denna säregna blandning av medeltidsmystik och äkta luthersk åskådning, som utmärker Arndts författarskap och som kommit den nyssnämnde Arndtforskaren Wilhelm Koepf att beteckna Arndts religiösa insats som ett »Kompendium aus der Geschichte der Verbindung von Mystik und Luthertum im Luthertum» och att karakterisera Arndt som »der grösste unter den Führern einer rückläufigen inneren Gegenreformation im Luthertum selbst».<sup>1</sup>

Ett enda exempel är tillräckligt för att belysa detta (jag använder här liksom tidigare av praktiska skäl den svenska översättningen). När Arndt i tredje bokens andra kapitel skall beskriva vad »den sanna tron» är, börjar han sin definition med uttryck som kunde varit hämtade ur Luthers egna skrifter men glider så över till en beskrivning som helt återgår på Augustinus' och den senmedeltida mystikens åskådning: »Den sanna levande trons egenskap är att troligen hänga vid Gud av allo hjärta, sätta till Gud all sin tillförsikt, anförtro sig honom av hjärtat, uppoffra sig honom hel och hållen, lämna sig uti hans barmhärtighet, förena sig med Gud, vara och förbliva ett med Gud, i Gud allena vila och hålla sin innerliga sabbat, låta Gud allena vara sin högsta åtrå, önskan och åstundan, lust och fröjd, alla kreatur utestänga, allsintet önska, allsintet begära utan Gud allena såsom det högsta, eviga, oändeliga, fullkomliga goda, som är allt gott, utan vilken allsintet rättskaffens gott vara kan i himmelen och på jorden, i tid och evighet».<sup>2</sup> Här ha på ett egendomligt men sinnrikt sätt sammanvävts

<sup>1</sup> W. K o e p f, anf. arb., sid. 144 och sid. 285.

<sup>2</sup> Cit. fr. svenska övers. år 1742, sid. 665 ff.

tankar från två vitt skilda världar: å ena sidan uppfattningen av tron såsom Guds egen vilja och gärning i likhet med vad Paulus och Luther talat därom, å andra sidan en skildring av frälsningens väg såsom människans gradvisa uppnående av allt högre och högre stadier för att till sist sjunka hän i Gud såsom det väsentliga varandet och det högsta goda, alldeles såsom medeltidsmystiken och tidigare en gång nyplatonismen utvecklat dessa tankar.

Tack vare de äkta lutherska tankar, som funnos invävda i Arndts skrifter, kommo dessa att trots mycket motstånd bli erkända på ortodoxt håll och så småningom rent av betraktas som renlärig litteratur. Men det råder intet tvivel om att det var mystikens på en gång sövande och lockande tongångar som gjorde Arndt till den stora folkvärldens uppbyggelseförfattare framför andra. För att förstå detta är det nödvändigt att kasta en blick på den gängse andaktslitteraturen vid tiden för Arndts framträdande.

De uppbyggelse- och bönböcker som skapats i anslutning till reformationens religiösa upptäckt hade haft en genomgående biblisk karaktär och därför varit mycket allmänt och objektivt utformade. De erbjödo följaktligen icke den handledning i livets månggestaltade situationer som menige man innerst krävde. Man kände behov av att finna uttryck för och giva utlopp åt sina enskilda angelägenheter och andliga erfarenheter. För att möta detta behov utgavos från 1500-talets mitt ett antal bönböcker, som innehöllo specialböner för alla yrken och stånd, för olika situationer och sysselsättningar. Såsom den framstående tyske liturgiforskaren Paul Althaus d. ä. i en högst intressant utredning påvisat, utgjordes denna nya bönelitteratur till stor del av stoff, som hämtats dels direkt ur medeltida källor, dels ur den samtida mycket rika katolska, särskilt jesuitiska bönelitteraturen.<sup>1</sup>

Här stå vi alltså inför det märkliga faktum att inom reformationens eget hemland och endast något årtionde efter den nya rörelsens konsolidering inträngde inom det evangeliska fromhetslivet den augustinsk-bernhardinska mystik, som Luther i princip så ivrigt bekämpat och segerrikt övervunnit. Endast ett ögonblick förmådde den lutherska åskådningen att bevara sin renhet; ute i det folkliga fromhetslivet bemängdes den snart med allehanda främmande religiösa element, som

<sup>1</sup> P. Althaus d. Ä., *Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur* (1927).

ytterst kunna ledas tillbaka till senantikens narkotiskt bedövande hedniska fromhet.

Mot bakgrunden av det sagda förstår man lättare Johann Arndts insats. Han var den store fullföljaren och fullbordaren av denna förreformatoriska, av augustinsk-bernhardinsk mystik präglade fromhet, som genom bönböcker och uppbyggelseskrifter förmedlats till den evangeliska andaktslitteraturen och psalmdiktningen. Arndt betecknar icke begynnelsen — såsom Koepp menade — utan kulmen på denna synkretism av medeltida och luthersk fromhet. Det var just genom att väva samman dessa olika trådar, som han fick så stor betydelse både för samtid och för eftervärld.

Det nu sagda gäller även om vårt eget land. När Kristinehamnskyrkoherden Stephan Muraeus år 1647 utgav den första svenska översättningen av Arndts Sanna kristendom med dedikation till »Fröken Christina, Sveriges, Göthes och Wendes regerande drottning och arvfurstinna», så inledde han sin skrift med ett företal som kastar ett visst ljus över det dåtida religiösa läget i Sverige. Muraeus omtalar där, att Arndt haft »ganska många avundsmän och missgynnare» men att han å andra sidan träffat »många höga herrar och gudfruktiga människor», som prisat Arndts böcker och satt större värde på dem än t. o. m. Alexander den store på Homeri skrifter. Det var ingen mindre än Carl Carlsson Gyllenhielm, som givit Muraeus impulsen till översättningen, och denna hade underställts samt gillats av sådana ledande ortodoxa kyrkomän som ärkebiskopen Laurentius Paulinus och Västerås-biskopen Olaus Laurelius. »Härutav», skriver Muraeus, »beslutes nu görligen (d. v. s. kan man draga den uppenbara slutsatsen), att denne gode läraren Johann Arndt bliver med mycken välsignelse prydd. Fast hans förtryckare trycka honom mycket, så undertryckes han dock icke utan vinner den ene segern efter den andra, att alla fromma människor må se, att den rätte Guden i Zion var ock med honom».

Orsaken till att Arndt möttes med sådana sympatier och snart vann så stor popularitet här i Sverige var densamma som i hans eget hemland. Även hos oss hade böne- och andaktslitteraturen banat väg för en fromhet, som till stor del härstammade från förreformatoriska eller samtida katolska källor. Den lundensiske forskaren Sigfrid



Estborn har i anslutning till Althaus' nyssnämnda undersökningar påvisat, att under hela reformationstiden utkom i Sverige icke en enda bönbok, som kan sägas vara en genuin svensk originalskapelse.<sup>1</sup> Den ganska rika bönelitteratur som såg dagen i vårt land under denna tid utgjordes antingen av bearbetningar eller rena översättningar av tyska förebilder. Vad som nu sagts om reformationstiden gäller även om stormaktstidevarvet. Det vill med andra ord säga, att när Arndt introducerades på svensk mark, var denna redan uppluckrad av de medeltidsmystiska fromhetslement, som ovan tidigare beskrivits. Därför kunde Arndts åskådning mitt under ortodoxiens högkonjunktur knyta an vid dessa förreformatoriska tankeferment och — som Muræus uttryckte saken — »vinna den ena segern efter den andra».

Redan den omständigheten, att Arndts Sanna kristendom utgivits i mer än ett 30-tal upplagor vittnar ju om att den utgjort den folkliga uppbyggelseboken framför andra.<sup>2</sup> Men man kan också i ett otal konkreta fall påvisa, huru Johann Arndt genom sina skrifter blivit väckaren av ett personligt religiöst liv. Detta gäller i alldeles särskild grad om dem som i slutet av 1600-talet och början av 1700-talet anslöto sig till den pietistiska rörelsen.

I en skildring av den första religiösa konventikel, som finns dokumenterad från vårt land, heter det att ledaren, en barberargesäll i Stockholm, »hatte die Bibel und Joh. Arnds wahres Christenthum vor sich, daraus er seine Bekehrung und das wahre Christenthum oder Christen-Leben bewiese und als richtig, nöthig und möglich bestätigte».<sup>3</sup>

Ett annat exempel utgör den originelle Moraprosten Jacob Boëthius, som redan under gymnasietiden på 1650-talet gjort bekantskap med Arndts skrifter och sedermera — under sin personligen ödesdigra kamp för en kyrklig förnyelse — gärna citerar Arndts Sanna kristendom som auktoritet för sina reformkrav.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> S. Estborn, *Evangeliska svenska bönböcker under reformationstidevarvet* (1929), sid. 117 ff.

<sup>2</sup> Enligt benäget lämnad uppgift från Kungl. Biblioteket finnas där 37 editioner av Arndts Sanna kristendom.

<sup>3</sup> Se: *Bekehrung und Herumholung eines Barbier-Gesellens i: Sammlung aus-erlesener Materien zum Bau des Reichs Gottes, Beytrag 10* (1735), sid. 232 ff.

<sup>4</sup> B. Boëthius, art. *Jacob Boëthius* i *Svenskt Biografiskt Lexikon*, 5 (1925); L. Petersson, *Jacob Boëthius* (1878), sid. 20.

Det var emellertid framför allt borta i de sibiriska fånglägren bland de på en gång robusta och veka karolinerna som Johann Arndt blev den store väckaren och tröstaren. Väckelsens ledande man kapten Curt Friedrich von Wreech berättar i sin märkliga skildring av krigsfångarnas öden, att både han själv och flera av hans kamrater genom läsningen av Arndts Sanna kristendom fått sina förstånds ögon öppnade, så att de allt grundligare insågo sitt elände och — som det heter i hans berättelse — drevos till mycken gråt och bön och fördes från mörker till Guds underbara ljus.<sup>1</sup>

Det bör påpekas att det icke endast var de pietistiskt påverkade officerarna, som sökte sin andliga näring ur Arndts skrifter. Karl XII:s överhovpredikant Jöran Nordberg, krigsfångarnas allt i allo i fråga om kyrkliga ting, berättar i ett brev från Moskva, att de båda därvarande excellenserna, d. v. s. Piper och Rehnskiöld, skaffat sig ett par skrifter av Johann Arndt och — heter det — »hava icke en gång eller annan, utan så ofta vi talat därom betygat sitt nöje över samma böcker, såsom de där uti blotta och rena sanningen ställa oss vårt fördärvade väsende för ögonen och intet annat driva än vår Christendoms uppbyggelse och förbättring».<sup>2</sup>

I den enda tryckta predikan, som finns bevarad från karolinerna i fångenskapen, användes Arndt som källa. Den hölls av bataljonspredikanten magister Andreas Westerman.<sup>3</sup> Om man nu betänker, att denne var fader till Gustav III:s framstående finansminister Johan Liljencrantz, så öppna sig intressanta perspektiv framåt.

I detta sammanhang kan göras ett påpekande av halvt kuriös art. På 1650-talet inflyttade till Stockholm från det då svenska Bremen-Verden en skräddare vid namn Martin Bellman. Hans år 1664 födde son erhöi i dopet namnen Johan Arent. Dennes son erhöi i sin tur samma namn. Han var fader till den av oss alla kände Carl Michael Bellman.<sup>4</sup> Under sådana förhållanden är det icke alls överraskande,

<sup>1</sup> C. F. v. Wreech, Wahrhaffte und umständliche Historie von denen schwedischen Gefangenen in Russland und Siberien (1725), sid. 14.

<sup>2</sup> J. Nordbergs brev till C. I. Creutz den 19 jan. 1715, tr. i: A. Westén, Svenska Kongl. Hof-clericiets historia, 2 (1801), sid. 706 ff.

<sup>3</sup> A. Westerman, The christnas plicht och skyldighet till inbördes förlåtelse eller broderlig försonlighet (1716), sid. 36 ff.

<sup>4</sup> Se I. Simonsson, art. Bellman i Svenskt Biografiskt Lexikon, 3 (1922). Saken har sedan även påpekats av J. Sahlgren i nedan anf. arb.

att den unge Carl Michael började sin skaldebana med att författa religiösa dikter. Den nämnda namntraditionen äger emellertid mer än kuriositetsintresse. Den bringar i erinran det viktiga faktum som forskaren i fromhetslivets historia ganska snart blir varse, nämligen olika släkters stora roll som bärare och förmedlare av religiösa strömningar och idéer.

Det skulle föra för långt att här fortsätta uppräknigen av alla dem som i sitt religiösa liv mottagit förblivande intryck av Johann Arndt. Ett enda fall må emellertid ännu nämnas, som visar att den lutherske mystikern även under nyare tider och förändrade kulturförhållanden förmått bevara sin makt över religiösa sinnen. Under vintern 1842 befann sig i Uppsala en ung teologie studerande, som då genomgick en genomgripande religiös själskris. Han berättar i sina Minnen, att han under denna tid varje dag på sina knän plägade läsa ett stycke i följd ur Arndts »Sanna kristendom». En dag kom ett ord ur denna bok som ett förlösande budskap till honom själv. Han erfor, säger han, en plötslig förändring i sitt sinne och förnam från den dagen en stilla frid. Mannen hette Anders Wiberg, och han blev sedan en av baptismens förnämsta pionjärer i vårt land.<sup>1</sup>

Om sålunda Arndt i vida kretsar blev den store lärofadern framför någon annan, så möttes han även i vårt land av en kritik, som stundom tog sig ganska bistra uttryck. Det var framför allt sedan pietismens målsmän börjat stödja sig på Arndts auktoritet som den ortodoxa kyrkoledningen framträdde med sina erinringar. Det var nog icke så mycket Arndt som den förhatliga pietismen som man därvid ville komma åt. När t. ex. Eric Tolstadius, den kände pietisthövdingen i huvudstaden, den 9 oktober 1732 var instämd för Stockholms stads-konsistorium och i sitt försvar hänvisade till Johann Arndt, så tog biskop Kalsenius till orda — och man tycker sig därvid riktigt höra den förebrående tonen i hans stämma — och anförde: »Vad de anförde lärare angår, så vet hr Pastoren väl, att hos Arndt i synnerhet finnas många anstötligheter, om han med uppmärksamma ögon åskådas; där äro bona mixta malis och bör han med stor aktsamhet läsas och citeras».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Anders Wibergs lif och verksamhet. Utg. af vänner (1889), sid. 15 ff.

<sup>2</sup> Stockholms konsist. prot. den 9 okt. 1732 (Stockholms stads arkiv).

I själva verket träffade den ortodoxe kritikern här själva kärnpunkten. Det fanns hos Arndt — från luthersk synpunkt sett — bona mixta malis. Han förenade, såsom ovan visats, i sin produktion äkta lutherska trostankar med drag från medeltida fromhet. Det var till dessa senare sidor hos Arndt som pietismen anknöt. När denna rörelse yrkade på en personligt vunnen livsavgörelse och därvid framställde självförsakelse och världsaskes som den kristnes sanna plikt, då utgjorde dessa krav i och för sig ingen nyhet. De hade framförts redan av Arndt och ännu tidigare av medeltida mystiker. Och när pietismen samt senare ännu mera utpräglat herrnhutismen älskade att tala om själens brudkärlek till sin himmelske brudgum Kristus, då var detta endast ett förstärkt eko av Arndts uttalanden, vilka i sin tur kunna ledas tillbaka till den starkt sensuella och vekt sentimentala åskådning, som i medeltidens minnefromhet och passionsmystik funnit så markanta uttryck. Detta släktskap mellan den bernhardinska och arndtska mystiken å ena sidan samt pietismen och herrnhutismen å den andra uppdagades redan av Albrecht Ritschl.<sup>1</sup> Men det är först genom Anders Nygrens klarläggande analys av de idéhistoriska linjerna fram till reformationen,<sup>2</sup> som även den efterreformatoriska utvecklingen framstår i sitt rätta ljus.

Med det nu anförda är emellertid frågan om Johann Arndts insats i svenskt andeliv icke till fullo besvarad. Arndts inflytande i Sverige var nämligen icke begränsat till det religiösa området. Detta framstår som tämligen självklart, om man besinnar att kulturens sekularisering i vårt land är av ganska sent datum och att under tidigare tidsskeden kulturlivet utvecklades under kyrkans hägn.

Man har under lång tid ivrigt sysslat med frågan om litterära påverkningar de olika skönlitterära författarna emellan. Ett stort och viktigt problem väntar ännu på sin lösning: i vad mån ha dessa författare mottagit impulser och rönt inflytande av den religiösa andakts- och uppbyggelselitteratur, som de mötte i hemmet, i kyrkan och i skolan?

Vad Johann Arndt beträffar, är hans stora roll härvidlag delvis

<sup>1</sup> A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 2 (1884), sid. 3 ff.

<sup>2</sup> A. Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*, 2 (1936).

redan uppmärksammas. I en synnerligen själfull och uppslagsrik undersökning om »Fru Nordenflychts religiösa diktning» har Albert Nilsson påvisat släktskapen mellan Arndts mystik å ena sidan samt Fabricius' och fru Nordenflychts religiösa uppfattning å den andra.<sup>1</sup> Fabricius sjunger:

Själén till odödlig källa  
 har odödligit begär  
 Hwad kan hénne til freds ställa  
 Utan den ödndlig är?  
 I hans wishet och behag  
 Ligger hennes frihets lag.

Och Hedvig Charlotta Nordenflycht skriver: »Öändeliga fullkomlighet! Du mina Tankars yttersta mål och min Själs endaste hwila: Du, som så härligen uppenbarat din varelse; och är dock en fördold *Gud*: jag söker dig i detta wida, i hwilket du synes så klar; men dock för min Själ så långt borta. Hwar skal jag finna dig, Du Eviga Wäsende, som endast förmår mätta mit ewiga begär?»

Då man läser dessa båda uttalanden, ledes tanken ovillkorligen till Johann Arndts skildring av människoanden som i sitt ödndliga begär icke kan tillfredsställas av någonting i denna världen förrän den nått föreningen med Gud och vilan i honom. Det är hos båda samma platonska mystik med dess skönhetsuppfattning och ljussymbolik, som mera fördolt levde under 1700-talet men kom till full blomning under romantiken. Vad Arndt spelat för roll för denna rörelses representanter är emellertid ännu icke undersökt.

Arndts inflytande omfattade icke enbart tankeinhållet i våra svenska författares verk. Det har även sträckt sig till själva utformningen. Jöran Sahlgren har i en skarpsinnig studie om »Linné som predikant» påvisat i huru hög grad Linnés talarkonst i fråga om motiv- och ordval är påverkad av Arndt och hans lärjungar.<sup>2</sup> Här

<sup>1</sup> För det följande se: A. Nilsson, *Fru Nordenflychts religiösa diktning* (1918), sid. 26 ff. — Ett liknande beroende av Arndt har påvisats i fråga om Samuel Columbus av R. Ekholm, *Samuel Columbus* (1924), passim.

<sup>2</sup> J. Sahlgren, *Linné som predikant i: Svenska Linnésällskapets årsskrift*, 5 (1922), sid. 48 ff.

öppna sig för stilistiken ännu vidare perspektiv: vad har Arndt rent stilistiskt sett betytt icke bara indirekt för den stora skara av Linné-lärjungar bland Sveriges prästerskap som redan Skarstedt kallade Linnés »homiletiska plantskola»<sup>1</sup> utan även direkt för den äldre homiletiska litteraturen? Det är ett problem väl värt en ingående undersökning.

Arndts inflytande går emellertid ännu vidare. Man kan spåra påverkningar av den arndtska mystiken även inom konstens värld. Här och var på vår svenska landsbygd kan man i kyrkorna träffa på målningar, vilkas motiv-val onekligen verka något främmande inom lutherska tempelbyggnader. I fält på läktarbröstningarna ser man hjärtan med eldslågor avteckna sig mot en ljusstrålände himmel eller barn med änglavingar med ett hjärta mellan sig.<sup>2</sup> Understundom kan även hjärtat vara prytt med vita vingar. Man frågar sig ovillkorligen, varifrån de namnlösa hembygdsmålarerna hämtat motiven till dessa sina verk. Innebörden i målningarna är ju klar. Det är hjärtats, själens längtan och trängtan upp till den eviga värld, varifrån människoanden ytterst stannar. Men varifrån ha dessa enkla bygdemålare fått denna sublimes nyplatoniska tanke? Svaret synes mig icke vara svårt att finna. Det är Johann Arndts skrifter som återverkat och visat sig vara befruktande även på detta område. Man kan även påvisa en direkt förbindelse. Om man bläddrar i någon 1700-tals upplaga av Arndts »Paradislustgård», finner man där ett antal kopparstick, som visa precis samma motiv-val som de nämnda kyrkomålningarna. Dessa kopparstick ha tydligen utgjort förlagor för de icke allför självständigt arbetande landsbygdskonstnärerna.

Det framgår av det nu sagda, att Johann Arndt även i vårt land på olika områden utövat ett inflytande, som helt enkelt icke kan överskattas. Det fanns en tid, då Arndts Sanna kristendom eller Paradis Lustgård väl icke saknades i något svenskt hem med mera levande

<sup>1</sup> C. W. Skarstedt, Predikoverksamhetens och den andliga vältalighetens historia i Sverige (1879), sid. 261.

<sup>2</sup> Se t. ex. läktarbröstning från Humla kyrka, avbildad i: Kungl. Vitterhets historie och antikvitetsakademiens årsbok 1936—1938 (1938), p. CCXXIII.

religiösa intressen, och då bar namnet Johann Arndt en mäktig klang inom fromma kretsar.

I våra dagar är det däremot så, att man får leta sig hän till de små undangömda stugorna i våra gammalkyrkliga bygder för att finna Arndts skrifter bland den s. k. levande litteraturen. Eljest är han den store Okände. I stället är det forskningen som börjat upptäcka honom och väl mer och mer kommer att finna, att Johann Arndt utgör den inflytelserikaste gestalten inom den lutherska kristenheten alltsedan reformationens dagar.

# OM NATTVARDEN I NYA TESTAMENTET

AV PROFESSOR ERNST LOHMEYER, GREIFSWALD

När jag skall försöka att inom den trånga ramen av en uppsats behandla det outtömliga temat om det nytestamentliga måltidsfirandet, så ställer detta krav på sträng koncentration. Jag måste avstå från att besvara den mängd av textliga, litterära och historiska frågor, som på en gång uppbära och belasta nattvardens problem. Likaså måste jag lämna åsido uppgörelsen med den mängd av meningar och läror, som liksom en slöja icke blott hölja vår fråga utan också framhäva dess viktigare linjer — båda dessa ting har jag behandlat i en uppsatsserie i *Theologische Rundschau*, årg. 1937. Jag inskränker mig alltså till att framställa Jesu måltider och den enastående aftonmåltiden, nattvarden och dess förvandling inom urkristendomen.

## 1.

Vid nattvardens begynnelse står ett bestämt måltidsbruk och en bestämd måltidsåskådning. Detta är så karakteristiskt för Jesus, att det i de synoptiska evangelierna så ofta är tal om ätande och drickande, om att hungra och törsta, att detta saknar motsvarighet i någon annan jämförlig gammaltestamentlig eller nytestamentlig skrift. Framför allt Lukas inställer med full avsikt och väl även historiskt troget Jesu frälsningsförkunnelse i måltidens situation, så som något liknande ej förekommer hos någon gammaltestamentlig profet och sällan hos en judisk rabbi. Det är det övliga judiska måltidsbruket med de fromma seder, som varje troende jude plägade iakttaga. Jesus håller denna måltid icke blott med sina lärjungar utan ock med fariseer och publikaner, med rättfärdiga och syndare, med hög och låg. Också vad Jesus säger om ätande och drickande håller sig till att börja med helt inom ramen för en traditionell gammaltestamentlig åskådning: mat och dryck äro



dagliga gåvor av Gud, som »mättar allt levande med nåd» (Ps. 145, 16); härigenom uppenbarar han sin faderliga kärlek. Därför är tacksägelsen den frommes ödmjuka plikt; därför bannlyses sörjandet för det dagliga brödet, under det att missaktandet av detsamma är ett tecken på mänskligt övermod. Men mot denna gammaltestamentliga och judiska bakgrund framträder först Jesu större och vidare åskådning. När ätandet är ett kännetecken på ett jordiskt och världsligt sinne, väntar helvetet för de mätta (Luk. 16, 19 ff.; 12, 16 ff.); när det är de fattigas dagliga nöd, hör himmelriket dem till (Luk. 6, 20 f.); när bespisandet av hungrande och törstande blivit en i kärlek utförd gärning, heter det: »Kommen, I min Faders välsignade» (Matt. 25, 31 ff.); när slutligen lärjungarna äta och dricka med honom, så är detta tecknet på att de »hava brudgummen hos sig» och att uppfyllelsens tidsålder är förhånden (Mark. 2, 19). Det eskatologiska gudsríkets närhet förvandlar alltså ätandet och drickandet från fromt bruk till eskatologisk nåd, till kärlekens plikt, till löftets och fördärvets måltid. Men just detta ätande och drickande är innerligt och oupplösligt förknippat med mästartens gestalt: han är brudgummen, som håller bröllopsmåltid med de sina (Mark. 2, 19), just då han på alldagligt sätt äter och dricker med dem; han är Människosonen, som just i denna egenskap äter och dricker — och så karakteristisk är för honom denna alldagliga vana och nödvändighet, att man hänfullt säger om honom: »se vilken frossare och vindrinkare» (Matt. 11, 19); han är fadern, som i ord och verk bespisar sina barn (Mark. 7, 27). Allt hans verk är tjänande, alltså i sträng mening tjänande vid bordet (Luk. 22, 26 f.; jfr ock Mark. 10, 45). Dessa måltidsord omfatta således alla former och innehåll av hans förkunnelse. Men äro de icke därför också blott liknelser för ett eljest outsägbart sakförhållande? Det vore redan svårt att finna en Jesu liknelse, som på liknande sätt omfattade hela hans budskap. Men ännu svårare vore det att angiva, var gränsen här går mellan bild och verklighet, mellan det sagda och det menade. Men viktigare är det, att ätandet och drickandet icke blott användas som liknelse, utan att de uttryckligen omtalas som skeende.

Vid ätandets och drickandets faktum uppblöstar striden mellan Jesus och fariseerna (Mark. 2, 23 ff.; 7, 1 ff.); på det faktum att Människosonen äter och dricker stöter sig folket. Det måltidsbruk, enligt vilket

en kvinna smorde Jesu fötter (Luk. 7, 36 ff.) eller hans huvud (Mark. 14, 3 ff.), blir till ett tecken för förlåtelsen resp. Jesu begravning. Kanske är måltiden här blott anledning för att vid den anknyta tanken på något annat; men vid Jesu måltid med publikanerna (Mark. 2, 15 ff.) är själva det gemensamma ätandet och drickandet i så hög grad enda meningen och innehållet, att det förskaffade *Människosonen* namnet »publikaners och syndares vän». Det är icke blott så, att han här undandröjer de skrankor, som folk och tro hade upprättat, ej heller handlar han blott ut ifrån det medvetandet, att han var sänd till de förlorade fåren av Israels hus, utan hans suveräna frihet är blott en återspeglning av den eskatologiska fullheten: i och med detta att han äter och dricker med »publikaner och syndare», förverkligar han vad han förkunnar; här förverkligas genom honom något av »ätandet och drickandet i Guds rike». När han håller måltid, så är detta därför på en gång bådadera: en daglig måltid och en eskatologisk måltid.

Tydligast talar kanske i detta hänseende den underbara måltiden vid Galileiska havet: det är en daglig måltid, så som en judisk husfader begår den med sina gäster; det är också en kärlekens måltid som mättar de hungrande; men det är slutligen också tecken på och realiserande av den eskatologiska fulländning, som liksom under slöjan av det närvarande i gudsriket förenar den ännu fördolde Herren och den ännu fördolda församlingen; och undret, då 5000 män bespisas med fem bröd och två fiskar, uppenbarar blott rätten och makten, ut ifrån vilken denne mästare redan nu och här skänker den måltid, som hör det kommande till. Här böra emellertid ännu några drag uppmärksammas. Måltidens herre är mästaren, vilkens mun välsignar maten och vilkens hand räcker den; hans lärjungar äro tjänare vid måltiden, vilka liksom passa upp vid borden och i helig handling räcka folket varje stycke; för att säga det med ett senare uttryck: de tjäna vid Herrens bord. Så är denna måltid treggehanda: en alldaglig måltid, ett bespisande av de fattiga och en den eskatologiska församlingens bröllopsmåltid tillsammans med sin Herre, allt detta på en gång uppenbart och fördolt i detta skeende i den närvarande verkligheten. Om man blickar tillbaka från denna höjd kan man draga ännu en yttersta slutsats: i ätandets och drickandets överallt övade bruk och överallt använda liknelse ligger medelpunkten för Jesu eskatologiska verksamhet; de

omspänna budskapet om gudsriket till alla dess sidor och äro dock ännu mer, emedan ett stycke av den eskatologiska verkligheten själv är levande i dem; de omspanna också den helande och frälsande verkan och äro dock mer än den, emedan de icke äro riktade till en enskild utan till en gemenskap. De sammanfatta till sist denna förkunnelse och denna verkan liksom i en djupare enhet, vari Herren lever med sin församling, mästaren med sina lärjungar i gudsrikets närvarande verklighet.

Ser man detta stora sammanhang, så synes det gåtfulla problemet om Jesu sista måltid lättare att lösa. Det är en enkel måltid, enligt min mening knappast en Passa-måltid; men även om den vore detta, så finns det intet omedelbart spår av festligt Passa-bruk i Jesu särskilda dubbelhandling. Jesus är också här husfadern, som ger sina lärjungar såsom sina gäster, kanske också såsom arvingar till hans kommande måltid, bröd att äta och vin att dricka. Och måltiden är i denna sin enkla form tillika ett eskatologiskt firande av »ätandet och drickandet med honom i hans Faders rike», då det enligt Mark. 14, 25 blott inträder en paus, till dess den nuvarande måltiden skall återupptagas genom den nära förestående eviga glädjemåltiden. I alla dessa drag fortsätter denna sista måltid blott kedjan av de föregående. Men Jesus uttalar två ord, som utvidga meningen i det gemensamma ätandet och drickandet utöver det hittillsvarande bruket; det är i dessa ord, däremot ej i brytandet av brödet och räckandet av kalken — bådadera såväl av Jesus som av andra tidigare brukade måltidsseder — som det karakteristiska för denna måltid ligger: »Detta är min lekamen». Utgångspunkt för denna utsaga är icke det framräckta brödstycket, utan, såsom den i grekiskan framför »min lekamen» satta artikeln visar, just denna »lekamen», ett uttryck som i grekiskan liksom i arameiskan här blott betecknar mästarens lekamliga närvaro. Vad som alltså hittills var givet med denna, det är nu knutet vid brödet, närmare bestämt till dess brytande, välsignande och ätande. Hållandet av en gemensam lärjunga-måltid innesluter sålunda i sig allt vad mästarens levande närvaro bland de sina var och betydde; annorlunda uttryckt, genom honom har också brödra-måltiden fått del av samma fullhet, som var bunden vid honom såsom bröllopsmåltidens herre. Alldeles detsamma uttrycker också till att börja med kalk-ordet: liksom lekamen och blod höra till-

samman, så också Herréns liv och död, eller bättre, den levande och döende mästaren, så också bröd och vin. Men det upprepar icke blott vad som hittills var sagt, utan det riktar blicken utöver lärjungarnas krets till de »många», d. v. s. till alla människor, judar såväl som hedningar. Detta ord talar om en diatheke, som icke såsom hittills gäller ett utvalt folk, utan alla folk, en diatheke, som på en gång upphäver och fulländar alla föregående. Och denna diatheke är bunden vid kretsen av de tolv, till vilka detta ord talades och denna kalk räcktes. Så har kalk-ordet en flerfaldig riktning: det vänder sig mot detta folk, som hittills stod i Guds diatheke, och riktar sig till de folk, som hans diatheke omfattar och kommer att omfatta, och talar dock i båda fallen blott till lärjungarnas lilla skara. Dessa äro så ställda i en relationsrik mittpunkt: delaktiga i den nuvarande och i den eskatologiska måltiden, medlemmar i gudsriket, arvingar till Guds hittillsvarande diatheke med sitt folk och tillika bärare av Guds diatheke med de många, och allt detta är sammanfattat i ätandets och drickandets bruk och eskatologiska firande. Så utfyller denna måltid i djup mening och med djupare verklighet den dunkla paus, som enligt Mark. 14, 25 skall förgå mellan det nuvarande ätandet och drickandet och det tillkommande i Guds rike. Så mottaga och fasthålla bröderna i gemensamt ätande och drickande det, som hittills det gemensamma ätandet och drickandet med mästaren innebar av daglig vana och eskatologisk fullhet. De mottaga och fasthålla, vad hans liv och hans död betyder utöver måltidens ögonblick och som därför blott kan fattas i måltidens ögonblick — till dess han med dem »dricker det nytt i Guds rike».

## 2.

Vi veta blott föga om det sätt, varpå urförsamlingen firade sin Herres måltid, och om den betydelse, som denna måltid inneslöt för den; och det ringa som vi veta är mycket omstritt. Några notiser ur Apostlagärningarna samt de slutsatser som kunna dragas ur de paulinska breven och de fyra evangelierna äro den smala basis, på vilken rekonstruktionen av detta äldsta måltidsfirande vilar. Detta kallas kort och enkelt »brödsbrytelsen»; uttrycket åsyftar en enkel måltid, benämnd efter det alldagliga bruket och den välsignelse, som inledde varje judisk

måltid. Men om urförsamlingen alltså kallar sitt dagliga ätande med ett uttryck, som vi ej eljest finna betygat utanför dess krets, så måste detta äga en säregen karaktär. Det är den måltid, den välsignelse och det bruk, som Jesus såsom en from judisk husfader utövade, och varpå man också igenkände honom såsom den uppståndne (Luk. 24, 30 f.). Därför upptar denna måltid i sig alla de eskatologiska tankar och verkligheter, som ätandet och drickandet hade i Jesu förkunnelse och verksamhet; den står därför också med samma värdighet och nåd bredvid apostlarnas budskap och brödernas gemenskap (Apg. 2, 42). Att bruken äro de samma som vid varje måltid, som hålles efter from judisk sed, talar icke emot dess säregna innebörd; ty i många drag kan man iakttaga, att Jesus så att säga eskatologiskt helgat det dagliga: liksom han i sin fördolda värdighet kallar sig med namnet Människosonen, vilket kan beteckna varje människobarn, och liksom den traditionella judiska fridshälsningen får bli bärare av det evangeliska budskapets »frid» (Matt. 10, 13 f.), så är också denna urförsamlingens måltid ett fromt judiskt bruk och däri en till Herren knuten eskatologisk fest.

Dagligen firar man måltiden tidigt på aftonen, så som man måste sluta av Luk. 24, 29 f. och Apg. 20, 7, d. v. s. på den vanliga tiden för huvudmåltiden i främre Orienten. Man firar den »med lovprisningar och i hjärterenhets» (Apg. 2, 46). Så kan man väl också tala om judiska måltider, men det särskilda framhållandet av dessa drag synes antyda karaktären av en kultfest. Aldrig omnämnes, att man vid dessa måltider också skulle hava druckit vin; detta utesluter visserligen icke, att man stundom också räckt omkring vinbägaren, men väl att drickandet av vin varit en nödvändig beståndsdel av denna fest. Men då kan svårligen Jesu sista måltid med sina lärjungar hava varit förebild för detta den äldsta församlingens måltidsfirande.

Ett sista drag låter sig ej med full säkerhet fastställa: denna Herrens måltid var också den hjälpande kärlekens måltid; Paulus förutsätter detta i 1 Kor. 11, 17—34. Man måste därvid betänka, att en fattig-måltid inom den äldsta kristenheten hade en dubbel betydelse: en måltid för de fattiga, vilkas hunger stillades, men också en *de fattigas* måltid och därför en måltid för alla bröderna, ty »de fattiga» är ett eskatologiskt ärenamn för den äldsta församlingen. Så bär denna måltid tre skilda drag: det är en vanlig måltid till hungerns stillande, en eskatolo-

gisk fest »i Herren» och en hjälp för de fattiga och nödlidande; eller kort sagt, det är »Abend-Mahl, Herrenmahl, Brudermahl». Men huru förbinda sig dessa olika drag till en inre enhet, och huru kommer det sig, att det i denna dagliga fest ej kan spåras något av Jesu sista aftonmåltid?

Ett händelseförlopp i Jerusalem kan i någon mån ge förklaring härtill. Hellenistiska änkor blevo förbisedda vid de dagliga måltiderna. Då man »knorrade» däröver, läto apostlarna genom den församlade menigheten befria sig från tjänsten vid borden och överantvordade denna åt sju utvalda män »fulla av ande och vishet». För måltidsfirandet kan man härav sluta följande: Vid urförsamlingens dagliga måltider sköta dess ledare tjänsten vid borden; de räcka maten åt var och en enskild, så som det eljest åligger slavar eller tjänstekvinnor. Och så viktig är denna tjänst, att till och med bönen och förkunnelsen kunde träda tillbaka därför (den har alltså gudstjänstlig karaktär), och den är så nära knuten till de tolv apostlaämbete, att de icke själva kunde frikalla sig från denna tjänst, ehuru de eljest kunde fritt förfoga över alla församlingens gåvor och kunde straffa liksom med Guds makt. Sådan bundenhet vid en helig tjänst och en helig måltid förutsätter, att den går tillbaka på ett ord eller exempel ur Jesu historia, varigenom denna tjänst sammanbands med de tolv lärjungaskap; detta exempel är tydligen den underbara bespisningen (Mark. 6, 35—44). Här tjänade lärjungarna vid borden på samma sätt som nu i urförsamlingen, och vi funno där samma tre drag, som framträda också i Jerusalem. Så måste man ock sluta, att urförsamlingens måltidsfirande i denna stora aftonmåltid sett förebilden, som gav det eskatologisk verklighet och värde.

Därför är det icke heller underligt, att Jesu sista måltid med sina lärjungar ännu icke bestämmer detta måltidsfirande. Ty också denna avskedsmåltid är blott ett exempel på den stora måltidsåskådning, som ger sig tillkänna i Jesu ord och verk och som kommer till synes i den underbara bespisningen. Man kan förmoda, att traditionen från den sista aftonmåltiden måhända medverkat vid lösningen av konflikten i Jerusalem. Därför vittnar, så som vi i fortsättningen få se, den tradition, som Paulus fortplantar till sina församlingar. Anledningen till den nämnda konflikten är ju också den under årtionden framåt allt-

jämt återvändande frågan, om också förutvarande hedningar i samma mening och med samma rätt vore kristna bröder och systrar som de som till födseln voro judar. Den galileiska folkmåltiden har helt och hållet avseende på kretsen av judiska fromma; lärjungamåltiden i Jerusalem är uppfylld av det förbund, som här och nu slutes med folken och som vårdades av lärjungarna, då Jesu gäster, icke Jesu tjänare. Men så är måltidsfirandet icke blott orten för den urkristna gudstjänsten, Kristustjänsten och broderstjänsten, utan också den ort, där det avgöres, vad Herrens församling är och vem som tillhör den.

Av många tecken att döma får man kanske tänka sig detta urkristna måltidsfirande rikt skiftande och kultiskt uppfyllt: det är en Herrens måltid; liksom han en gång begick den med de sina och överlämnade den åt sina lärjungar som sitt testamente (Luk. 22, 29), så har han också liksom uppfyllt den med det ljus, som faller från hans fullkomnade rike (Mark. 14, 25). Det gamla böneropet »Maranatha», som betyder både vår Herre, kom! och vår Herre är kommen, har väl sin ursprungliga plats här och skänker festen icke blott det eskatologiska bidandets innerlighet, utan också det närvarandes säkerhet. Det är en brödernas måltid; Herrens förtrogna lärjungar voro till att börja med dess tjänare, nu äro de de fattigas hjälpare och ledarna av festen, så som de gammalkyrkliga biskoparna sedermera i liknande förbindelse av funktionerna voro; slutligen äro de vid denna gudstjänst »ordets tjänare» i bön (Apg. 6, 4). Så är den också orten för förkunnelsen; Paulus har också i Troas förfarit på liknande sätt (Apg. 20, 7—11), och måhända kan man kalla kap. 8—10 i Hebreerbrevet en predikan över nattvarden. Den är en de »fattigas» måltid; dagligen bevisar sig brödernas hjälpande kärlek gentemot varandra, och dagligen erfares däri också mästartens kärlek, som begåvar de »fattiga» med den annalkande fulländningens rikedom. Så kan man begå denna fest »med lovprisningar och i hjärterenhets» (Apg. 2, 46); den är alltså även den speciella plats där man sjunger gudstjänstliga sånger, det må vara ärvda psalmer eller nyskapade hymner; kanske kan Kristushymnen i Fil. 2, 6—11, om den icke skulle vara skapad av Paulus, utan övertagen av honom, giva ett stort exempel på dessa nattvardssånger. Så är överhuvud den heliga måltiden för urförsamlingen höjdpunkten i dess gudstjänstfirande, dess innersta helgedom och källan för dess fromma liv.

## 3.

Den fullhet av motiv, som i urförsamlingens måltidsfirande inneslutes liksom i en stor oreflekterad enhet, faller under den följande tiden isär i bestämda riktningar. Vi åskådliggöra detta helt kort med två exempel, hos aposteln Paulus och evangelisten Johannes. På Pauli tid har den dagliga måltiden förvandlats till en söndaglig, så som det redan är fast bruk i Troas (Apg. 20, 7) och väl också i Korint (1 Kor. 11, 20). Vidare utplånas ock, genom inträdande missbruk, karaktären av mättande måltid; knappast hade Paulus kunnat föreskriva att man skulle stilla sin hunger hemma, om ännu draget av fattigmåltid hade varit väsentligt för honom. Men även om detta tillbakaträdande också varit betingat av församlingens yttre tillväxt, så framhäver detta blott så mycket starkare denna församlingsfests heliga art, och Paulus kan därför jämföra den med offren i det judiska templet eller med de hedniska kultmåltiderna.

Ännu viktigare är, att Herrens måltid liksom offertjänsten i judendomen motiveras genom en helig tradition och säkras genom profetiskt meningsfulla förebilder ur den heliga skrift. Paulus har övertagit denna tradition, liksom han ock traderar den vidare; och om man redan i måltidens yttre förlopp igenkänner exemplet från Jerusalem, så visa också de avvikelser, som Paulus företer i jämförelse med Markus och Matteus, i samma riktning. De satser, som berättar om Jesu sista måltid, tala icke längre om lärjungarna och icke om den måltid, som de delade med honom (det har blivit till en yttre tidsbestämning); ut ifrån ett förgånget, som alltid har närvarande betydelse, välsignar, bryter och utdelar »Herren Jesus» brödet. Liturgiens högtidliga stil, med vilken en kultisk fest motiveras, är här tydlig. Ordet om brödet har här erhållit tillsatsen »för eder», liksom i Jerusalem hela nattvardens mening var förknippad med »brödsbrytelsen». Ordet om kalken firar framför allt det nya förbundet, som icke längre genom ordet om de »många» visar i ett obestämbart fjärran, utan genom ordet »för eder» innerligt omsluter deltagarna i måltiden såsom den benådade församlingen. Framför allt blir denna nya karaktär av en församlingsstiftande akt av Herren tydlig i den tvåfaldiga tillsatsen: »Gören detta till min åminnelse». Han ställer denna måltid i nära analogi med de religiösa fester



och högtider, som i likhet med Passa-festen enligt Exod. 12, 26 voro givna det judiska folket »till glädje och åminnelse» (så uttryckes det i en gammal judisk festbön); och liksom på Passa-dagen, så synes en slags helig åminnelseberättelse ha beledsagat detta måltidsfirande: »Så ofta I äten detta bröd och dricken kalken, förkunnen I Herrens död» (1 Kor. 11, 26).

Så står Paulus inställd i en måltidstradition, som på en gång är bestämd genom den galileiska folkmåltiden och lärjungamåltiden i Jerusalem. Men därutöver har han anvisat nattvarden en fast plats i sitt teologiska tänkande, om ock blott i antydande, icke i uttydande anmärkningar. Att hålla nattvard betyder för honom ännu detsamma som för urförsamlingen, nämligen gemenskap med Herren och däri med bröderna, men denna gemenskap är nu närmare bestämd såsom »delaktighet av Kristi kropp och blod». Det sker i noggrann överensstämmelse med att Kristi död och uppståndelse äro fundamenten för den paulinska teologien. Så drager också den outtömliga inbörden i dessa frälsningsfakta in i måltidsfirandet; men ännu saknas varje bemödande att ytterligare genomtränga dessa tankars mening och sammanhang med festen. Det avgörande är, att den nya diatheke är förhanden i denna heliga måltid, att den eskatologiska församlingen i den är förbunden med sin Herre, liksom på de stora judiska festdagarna den helgade församlingen med sin Gud. Men om man frågar, huru Paulus tänker sig denna förbundenhet förmedlad just genom brödet och kalken, så har man här icke att tänka på nattvarden heliga och helgande element, utan på det välsignande ord, som talas över brödet och kalken; och frågar man vidare, huru ordet förmår detta, så måste man svara: emedan Herren har ordnat det så. Och åter skulle då blott analogien med de stora judiska festernas offertjänst bli tydlig; också denna verkar renhet och förbundenhet, den stiftar och befäster gemenskapen, emedan den kan åberopa sig på Guds anordning, som prästen upprepar i den heliga tjänsten. Och man förstår klarare det ord, som Paulus i djup släktskap och djup skiljaktighet kan uttala: »vårt Passalamm blev slaktat, nämligen Kristus» (1 Kor. 5, 7). Därför kan man säga, att nattvarden, dittills den dagliga, heliga källan för all urkristen tro och allt urkristet liv, genom Paulus blivit upphöjd till den särskilda, söndagliga heliga fest, i vilken församlingen i hopp och åminnelse,

under lov och bekännelse blir medveten om sin eskatologiska utkorelse och förbindelse med Herren.

Från en annan sida avslöjar sig det gamla måltidsfirandets rikedom i det fjärde evangeliet. Om måltiden hos Paulus framför allt riktar sig på församlingen som en oupplöslig helhet, så kretsar det johanneiska tänkandet, liksom i allt annat så ock i vad det berättar om ätandet och drickandet, kring den enskilde lärjungen. Men berättar det då om nattvarden? Det är en gammal fråga, varför den fjärde evangelisten i sin berättelse om Jesu sista afton med sina lärjungar tiger i fråga om instiftelsen av Herrens måltid. Svaret har nu blivit lätt; Johannes står i en tradition, där nattvarden icke är något särskilt, av Jesus stiftat i en bestämd stund och genom en bestämd akt, utan där den är liksom det självklara uttrycket för vad mästaren är och för den gemenskap han förmedlar. Det är den gamla traditionen från urförsamlingen, i vilken måltidsfirandet i första linjen rättade sig efter den underbara bespisningens förebild, icke efter den sista lärjungamåltiden. Och liksom till bestyrkande härav finnas de uttalanden, som mest bära nattvardens prägel, just i det stora talet i Kapernaum (Joh. 6, 51—59), som interpreterar det dagen förut skedda bespisningsundret. Ännu är här allt inneslutet i den konkreta måltidssituationen: Herren och mästaren bespisar de sina; men denna situation börjar göras till föremål för tolkning. Ännu talar evangelisten icke om nattvardens element, såsom Paulus gjorde, varken om vinet, såvida man icke vill inlägga en sådan mening i undret i Kana, eller om brödet. Han har blott sådana vändningar som livets bröd (aldrig livets kalk eller livets vin); däri kommer väl till uttryck, att det mera är brödundret än den sista måltiden, mera urförsamlingens brödsbrytande än Pauli nattvardsuppfattning, som sätter sin prägel på denna framställning. Men tillika har den en djupare grund i evangelistens åskådning. Liksom evangelisten i allt vad som bestämmer mästarens tillvaro och liv och bestämmes av honom blott ser det eskatologiska fulländningsskeendet närvarande och verksamt, så finner han det också i varje drag, som karakteriserar måltiden. Det bär icke sin mening i sig självt, det blir transparent och uppfyllt med ljuset från Guds kommande värld; livets bröd är därför detta ena »Jag», ätandet och drickandet också en tro; men man skulle misstaga sig, om man därur ville härleda rätten till en s. k. symbolisk uppfatt-

ning. Ty varje eskatologisk verklighet är därmed också blott fattbar i detta konkreta och yttre skeende; liksom Ordet blivit kött, så är ock brödet i den av Jesus givna måltiden hans kött; därför äter man hans kött och dricker hans blod. Så förstår man ock klarare, varför måltidens betydelse ej kan bero på en instiftelses engångsakt, utan på den genomgående och i brödundret blott på särskilt sätt framträdande vanan i denne mästars liv och verksamhet. För att säga det tillspetsat, emedan han är eukaristisk, är också hans måltid eukaristi.

Därför måste man ock fråga, om icke dessa särskilda och tillika allmänt eukaristiska drag sätta sin prägel på Jesu sista måltid och så mycket mer vältaligt upphöja den till »nattvard», ju mera de tiga om en särskild nattvardsberättelse. Till svar är det nog att uppräknå några enskildheter: måltiden börjar med fotatvagningen; det är ett måltidsbruk, något som åligger den som »tjänar vid bordet», här utfört av den som ger måltiden. På särskilt sätt sker här, vad sedermera de tolv enligt Apg. 6 uppfyllt i daglig tjänst. Vid början av måltidstalet står budet »älsken varandra», liksom den dagliga måltiden i urförsamlingen var en kärlekens måltid, i dess mitt står liknelsen om vinträdet, där man ej kan undgå att märka relationen till ordet om kalken samt motsvarande handling, och vid slutet står den översteprästerliga bönen, som synes vara den i ord och tanke förebildliga slutbönen för ett urkristet måltidsfirande. Så är här måltiden vad den var för Jesus: inbegreppet och medelpunkten för hans eskatologiska verksamhet och därför också för den eskatologiska gemenskapen med honom. Men därför är den också församlingens heliga högtid, som i måltidens och kärlekens tjänande också betyder begynnelsen till en kristen kult, och den heliga medelpunkt, som i sig innefattar och skänker allt av tro, hopp och skådande: »om någon lyssnar till min röst och upplåter dörren, så skall jag gå in till honom och hålla måltid med honom, och han med mig» (Uppenb. 3, 20).

Överblickar man till sist gången i detta skeende och förvandlingen i dess betydelse, så kan man säga, att därigenom blott utvecklar sig den rikedom, som är given i Jesu stora måltidsåskådning och måltidsvana. Men just inför denna rikt utbildade enhetlighet, tränger sig den frågan fram: vad är då nattvarden, symbol eller sakrament? Och man kan svara: den är varken det ena eller det andra, utan den är båda i ett,

eller kanske bättre: den är *ett*, och detta något annat och djupare utöver dem båda. Måltiden är vana och stiftelse, daglig nödtorft och eskatologisk nåd, fromt bruk och helig tjänst, en akt av mänsklig kärlek och erfarenheten av den gudomliga kärleken; och den är detta allt, emedan den är den Herres måltid, som en gång höll den, som anförtrodde den åt sina lärjungar och en gång åter skall hålla den, och som av denna trefaldiga grund gör måltiden till orten för sin närvaro.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Vid det fjärde *ekumeniska seminariet* (International Theological Seminar) i Genève, som var i verksamhet den 25 juli—10 augusti senaste sommar, var kyrkan det genomgående temat för alla föreläsningar och förhandlingar. Från vitt skilda synpunkter, exegetiska, dogmatiska, etiska och idéhistoriska, behandlades kyrkan, såsom framgår av en axplockning ur det rikhaltiga programmet: Saint Paul et l'Eglise, Das Suchen nach der Una Sancta, Kirche und Sakrament, Gottes Wort und die Kirche, Kirche und Sekte, Kirchliche und staatliche Autorität, Die Kirche auf dem Missionsfeld, Kirche und Arbeiterbewegung, Kirche und Wirtschaftsordnung, Die Kirche in der Orthodoxen Theologie, The Church in Anglican Theology, Die Gemeinde Christi bei Calvin. Bland föreläsarna voro flera av den ekumeniska rörelsens mera uppmärksammade representanter: så seminariets verkssamme ledare professor Adolf Keller, Genève, professor Zankow, Sofia, d:r Visser't Hooft m. fl. Den anglikanska kyrkan hade en förnämlig representant i d:r Carpenter, dean of Exeter. D:r Thurneysen från Basel tillvann sig icke blott genom sitt inträngande teologiska tänkande, utan även genom sin fina personlighet berättigad uppskattning. Sitt program likmätigt har det ekumeniska seminariet till uppgift att med varandra konfrontera olika kyrkors och konfessioners teologiska åskådningar. Det allmänna intrycket av det senaste seminariets verksamhet blev emellertid, att calvinismen och den barthska teologien kommo att dominera. Representanterna för det evangeliska Tyskland uteblevo. Den ende företrädaren bland föreläsarna för nordisk och överhuvud evangelisk-luthersk teologi var professor H. J. Lindroth, Uppsala, som föreläste över Das Selbstverständnis der lutherischen Kirche.

\* \*  
\*

*Lutherakademien i Sondershausen* höll sin sjunde Hochschultagung den 7—20 sistlidna augusti. I den talrika deltagarskaran, där tyskarna av naturliga skäl utgjorde majoritet, voro snart sagt alla delar av lutherdomen i Europa representerade, men saknades i år amerikanarna. Antalet svenska deltagare — däribland många svenska studenter — var anmärkningsvärt stort. De ämnen, som i föredrag, föreläsningar och diskussioner behandlades, voro av skiftande slag. Professor Freiherr von Bissings föredrag om Osiris och professor Stanges om Lorenzo de' Medici als Dichter voro visserligen icke av rent teologisk art men tillvunno sig berättigad uppmärksamhet och uppskattning. I övrigt behandlades centralt teologiska ämnen mestadels från exegetikens och den systematiska teologiens gebit. Ärkebiskopinnan Anna Söderblom höll ett belysande och icke minst för utlänningar synnerligen instruktivt föredrag om Nathan Söderbloms Lutherforskningar. Övriga svenska föreläsare voro Hugo Odeberg, Lund, och H. J. Lindroth, Uppsala. Bland föreläsarna representerades Norden i övrigt av professor Nörregaard, Köpenhamn, som i två föreläsningar gav en om djup och fin förståelse vittnande inblick i lutherdomens möte med anglikanismen, och professor R. Gyllenberg, Åbo, som även detta år framträdde som en av Lutherakademiens mest verksamma krafter. Trots de olikartade ämnen, som behandlades, inträdde aldrig en känsla av splittring. Städse ägde man medvetandet om att ha fast luthersk mark under fötterna. Evangelisk-luthersk tro, som icke minst kom till synes vid de gudstjänster, som kringgärdade förhandlingarna, var det enande bandet i mångfalden. Särskilt stark blev denna känsla av enhet vid det utanför det officiella programmet fallande avskedssamkväm, vartill deltagarna samlats på Hotel Tanne. Här strömmade från olika håll uttrycken för tacksamhet och uppskattning mot Lutherakademiens energiske och varmhjärtade ledare professor Stange.

\*                     \*

\*

Under tiden den 12—22 aug. i år hade *Oxfordgrupp-rörelsen* sitt första internationella house-party i Sverige. Mötesplatsen var Visby och anslutningen var utomordentligt stor. Man såg där rörelsens

ledande personer med Frank Buchman och Loudon Hamilton, den förste, som vanns för rörelsen, i spetsen. Snart sagt alla grupper i det moderna samhället voro representerade: industriledare och finansmän, arbetare, präster, läkare, officerare, lärare, journalister, författare o. s. v. Bland svenska deltagare märktes främst biskop Runestam och författarna Sven Stolpe, Harry Blomberg och Bertil Malmberg. Vad som särskilt var påfallande, var det ungdomliga inslaget; ungdomen och den ungdomliga entusiasmen präglade mötet. Det var en glad och kamplysten kristendom, som här demonstrerades.

Oxfordgrupprörelsen vill ju ej bli en sekt bland andra, men den vill föra nytt blod in i de redan befintliga samfundet. Rörelsen har ju ingen specifik dogmatik utan vill skapa en handlingskraftig kristendom. Påståendet att rörelsen skulle vara antisakramental jävades av den väldiga anslutningen till den nattvardsgång i Visby Domkyrka, varmed mötet avslutades. Ur luthersk synpunkt måste man reagera mot metoden att värdesätta en människas kristendom efter antalet »förvandlade» människor. I praktiserandet av »ledning» kan naturligtvis risken för en falsk spiritualism lura, men som korrektiv här emot framhölls, att den ledning man fått måste kontrolleras inför Ordet. Här spelade säkert det i Norden starkare lutherska inflytandet in.

\*                    \*  
\*                    \*

*De exegetiska dagarna i Uppsala* 18—19 okt. buro kraftigt vittne om intresset för bibelforskningen i vårt land just nu. Omkring 100 präster och lekmän från olika delar av landet togo med livligt intresse del av vad de in- och utländska exegeterna buro fram från sina skilda forskningsfält.

Arkebiskop Eidem öppnade förhandlingarna och föreläste om »Kärleken hos Paulus». Han underströk bl. a. att aposteln ej underkastar den naturliga kärleken.

Gamla testamentet företrädde av professorerna Sven Linder och H. S. Nyberg, av vilka den förre gav en inspirerad, roande och gripande framställning av Erik Staves insats i svensk bibelforskning. Nyberg föreläste om »Sodom och Gomorra», som han ansåg ha

förintats genom ett religiöst utrotningskrig. I skildringen av Abrahams krigståg 1 Mos. 14 ville han se en för det aktuella läget avpassad legend från Davids tid, en davidisk legitimationshandling hos Jerusalems lokalgud El-Eljon.

I nytestamentliga frågor talade de båda utländska gästföreläsarna. Rafael Gyllenberg analyserade änglasången i julevangeliet, som han menade vara ett exempel på hur den föreställning om världens totala nyskapelse genom Jesu ankomst, som härskade i urkyrkan, hos Lukas är i färd med att övergå i tanken på en gradvis skeende förvandling. Joachim Jeremias från Göttingen hade valt ämnet »Menschensohn und Gottesknecht», där han framlade sina märkliga resultat angående senjudendomens messiasföreställningar. Det visar sig, att man redan tidigt kombinerat Människosonen i Dan. 7 med Herrens tjänare i Jes. 53. Den kommande himmelska gestalten tänkes vara en martyr, som tidigare levat och dött på jorden, exempelvis Josua eller Jeremia. Vi möta dessa tankar hos Henok, i de Sibyllinska oraklerna och 4 Esra. Jesus har alltså icke själv skapat föreställningen om att Messias måste lida och dö, men det oerhörda hos honom var, att han dels *själv* betecknade sig som den kommande Människosonen, dels bejakade den väg, som enligt senjudisk uppfattning förde dit, nämligen lidandets och dödens.

Den tacknämliga konfrontation mellan bibelforskning och kyrka, som den nu tvååriga institutionen utgör, kommer årligen att upprepas.



# TEOLOGISK LITTERATUR

## FRITZ KÜNKELS VI-PSYKOLOGI.

- FRITZ KÜNKEL: *Einführung in die Charakterkunde*. S. Hirzel, Leipzig 1928.
- *Die Arbeit am Charakter*. Fr. Bahn, Schwerin (Meckl.) 1928.
  - *Vitale Dialektik*. S. Hirzel, Leipzig 1929.
  - *Das Wir*. Die Grundbegriffe der Wir-Psychologie. Fr. Bahn, Schwerin 1939.

Fritz Künkel är bland moderna medicinska psykologer utan tvivel den, som utövat det största inflytandet på teologiskt tänkande, även i vårt land. Anledningen därtill torde vara tvåfaldig: dels är hans framställningssätt ovanligt klart och fängslande, dels och framför allt vilar hans psykoterapi på en etisk grundval, som icke utan skäl betraktas som nära besläktad med kristendomens.

Künkels vi-psykologi, som han numera helst vill kalla den, härstammar ursprungligen från Alfred Adlers individualpsykologi. Den terminologiska motsatsen är mera skenbar än verklig. Adler betraktar nämligen individualiteten från den patologiska sidan; för dess positiva innebörd har han föga blick. I detta avseende kan man nog säga, att Künkel är mera individualpsykolog än lärofadern. Men närmast har det även för Künkel gällt att uppspara och avslöja den falska individualismen, »jagiskheten», i alla dess mångfaldiga förklädnader och positivt formulera en densamma motsatt princip. Såsom sådan uppställde han från början *sakligheten*, som med hjälp av en fyndig schematisk figur (dubbelkäglan i *Einführung in die Charakterkunde*) visades stå i omvänd proportionalitet till jagiskheten. Då ett av jagiskhetens uttryck är vad Adler kallar »säkringar», så kom sakligheten från denna synpunkt sett att likställas med *mod*: den saklige är modig, den jagiske modlös, han ryggar tillbaka inför livet

och de krav, som detta ställer, och söker »säkra» sin position gent emot fruktade förändringar. Härav framgår emellertid, att sakligheten icke får identifieras med en filiströs »objektivitet», som kan användas som en säkring gent emot livets irrationella produktivitet. En saklig inställning måste komma till rätta även med de fordringar på anpassning, som subjektets egen spontaneitet uppställer. Härigenom tvingas Künkel att söka efter andra formuleringar av problemet om den rätta livsinställningen. En sådan är den, att modet skall bestå i att våga vara såväl objekt som subjekt, icke endast ettdera, vilket utgör ledmotivet i *Die Arbeit am Charakter* och med vetenskaplig stringens utvecklas i *Vitale Dialektik*. Som objekt är jag inställd i kausalsammanhang; den äkta subjektiviteten kan däremot karakteriseras som infinal finalitet, d. v. s. den är inriktad på ändamål, vilkas yttersta syftning är oss förborgad. Subjektets syften kunna därför aldrig till fullo fastställas; man kan objektivt fastställa en människas karaktär endast i hennes begränsning (herkologi = gränsforskning). Den mänskliga subjektivitetens spontaneitet är därför en permanent uppenbarelseskälla — en tanke, som ju icke heller är, eller åtminstone icke varit, främmande för teologiskt betraktelsesätt! I dialektiken mellan subjekt och objekt växer och mognar subjektet, under det att det subjekt, som är sig självt nog, förtvinar. Det hör till subjektets väsen att transcendera sig självt, gå utöver det givna. »Wer bereit ist, immer weniger zu werden, wird immer mehr.»

I sitt senaste arbete, *Das Wir*, söker Künkel bestämma jagiskhetens motsats som *vi-gemenskap*, »Wirhaftigkeit». Härvid skiljes emellertid mellan gemenskap inom ur-viet och inom det mogna viet. Inom urviet leva vi i omedveten identifiering med familjen, gruppen, nationen o. s. v. Barn och primitiva folk leva en större del av sitt liv inom urviet än den vuxna civiliserade människan med hennes större individualitetsmedvetande. Till urviets manifestationer kunna vi räkna de företeelser, som bruka skildras under rubriken »massans psykologi». Jagiskheten tyckes vara en nödvändig genomgångsform från urviet till det mogna viet. Befinner sig urviet nedanför det medvetna jagets nivå, så höjer sig det mogna viet i stället över detta. Subjektet kallas på detta högre plan — i enlighet med en via Jung lånad indisk terminologi — för »självet». Självvet manifesterar sig enligt Künkel icke i ett jagmedvetande utan i ett vimedvetande. Det jagiska subjektet, som sätter sig i motsats till andra subjekt, avlöses då av det »själviska» (sit venia verbo!), som står i gemenskap med andra subjekt.

På denna punkt antyder Künkel själv en religiös förbindelselinje. Han avvisar allt slags privat gudsumgänge, som går vid sidan av viet, som en jagisk illusion. Man skulle kanske våga säga, att Künkel ställer sig på agape-linjen, när han säger: »Der Anschluss an die grosse Zentrale läuft immer und ausnahmslos über die kleine Zentrale, die wir das Wir nennen. Gott ist die Liebe; alle Liebe führt ins Wir; darum ist das Wir der Weg zu Gott» (s. 89). Gud är det yttersta produktiva subjektet (s. 88). Viet är Guds vasall (s. 139).

Distinktionen mellan urviet och det mogna viet göres ej alltid så skarp. Så anföres t. ex. den erotiska kärleksupplevelsen som exempel på såväl en upplevelse av urviet (s. 21 f.) som av det mogna viet (s. 90). Urviet bildar utan tvivel en upplevelsegrundval för erfarenheten av det mogna viet. Svårigheter inställa sig emellertid, då det gäller att anvisa sådana urvibildningar som familj och yrkesgrupp, folk, ras och mänsklighet deras rätta plats i det mogna viets sammanhang. Dessa frågor, som delvis ha en pinsam aktualitet i författarens hemland, gör han heller icke anspråk på att kunna lösa. Så mycket har han dock klart för sig, att en representant för ett djupare och mera omfattande och tillkommande vi ofta kan komma att stå isolerad och oförstådd inom de konkreta vibildningar i samtiden, där han i det yttre hör hemma. Huruvida det under sådana förhållanden kan vara riktigt att taga det Tredje Rikets livsformer som de viktigaste exemplen på vipsykologien och ställa den nu begynnande epokens vi-tid i motsats mot den förgångna liberalistiska jag-tiden (s. 10), kan ju ifrågasättas, för såvitt man icke använder Tredje Riket som ett symboliskt begrepp. I denna ofullkomlighetens värld leder ju från jagiskhetens individualism icke blott en väg framåt mot det mogna viet, utan även återfall i ett urvi äro tänkbara.

Künkels människobild visar sålunda många aspekter och är intet systematiskt avrundat helt. Men just denna strävan att med olika tankemedel uttrycka en svårgripbar verklighet gör studiet av denna psykologi mycket givande. Den arbetsgemenskap mellan de olika riktningarna inom den moderna psykoterapien, som inlets genom det nystartade Deutsches Institut für psychologische Forschung und Psychotherapie i Berlin, framtvingar en ömsesidig konfrontation dem emellan, som kan bli av största betydelse och redan vittnar om en tilltagande consensus. Det har redan påpekats, att Künkel upptagit vissa tankar från Jung, speciellt »självets» idé. När aktualiseringen av självet på samma gång för in i en högre gemenskap, så är därmed, menar Künkel,

den gamla motsatsen mellan autonomi och heteronomi inom etiken övertvunnen (s. 124). I detta sammanhang öppnar sig också vissa aspekter på den kristologiska frågan, som teologien måhända kunde ha skäl att uppmärksamma (jfr min avhandling Den religiösa funktionen i människosjälén, s. 213 ff., 233 f., 260, 262 f.).

Vad som för övrigt mött mig som en positivt teologisk tanke hos såväl Jung som Künkel är den starka försynstro, som här träder en till mötes. »Das Schicksal» är här en kategori, som inte låter sig avfärdas som »blint och obevekligt» utan framstår såsom något i högsta grad meningsfyllt, där såväl yttre som inre verklighet referera till personlighetens egen beskaffenhet, framstå som en funktion av denna. Genom djupgående kriser, där jagiskheten bryter samman, födes ett nytt liv fram. Man kan från kristen sida finna det betänkligt, att detta högre livs subjekt betecknas som »självet» med all den negativa belastning, som detta ord och än mera dess adjektiv »självisk» fått i vårt språkbruk. Sakligt sett är det som föreligger mera beslätat med Pauli »Jag lever icke mera jag, utan Kristus lever i mig». Om det nu endast föreligger en analogi och icke fastmera en identitet — av svaret på denna fråga kommer givetvis att bero, vilken ställning kristendom och psykoterapi i framtiden skola komma att intaga till varandra.

IVAR ALM.

## GAMLA TESTAMENTET OCH JUDENDOMEN.

### EN ÖVERSIKT ÖVER NYARE LITTERATUR.

I min senaste revy över gammaltestamentlig litteratur (årg. 12, 1936, sid. 366 f.) omnämnde jag det nya kommentarverk till Gamla testamentet, »Handbuch zum Alten Testament», som under ledning av prof. Otto Eissfeldt i Halle utges från J. C. B. Mohrs bokförlag i Tübingen. Vid sidan om det gamla välkända nowackska kommentarverket (Göttingen) och det senare grundade sellinska (Leipzig) få vi nu ett tredje, som på ett välgörande sätt skiljer sig från de andra genom sin korthet och översiktighet. Modellen synes snarast vara Lietzmanns bekanta »Handbuch zum Neuen Testament». Jag anmälde förra gången Hans Schmidts volym över Psaltaren och Robinson-Horsts första häfte över småprofeterna. Sen dess ha utkommit:

Job, Hesekiel, Daniel, Ordspråksboken, Josua samt, såsom inledningsband till det hela, ett bibliskt reallexikon.<sup>1</sup>

Hölschers (Heidelberg) jobkommentar är ett mönster av en knapp och klar utläggning. Med tanke på författarens tidigare behandling av Hesekiels bok går man en smula ängslig till hans utläggning av Job. Fr. Baumgärtels »Der Hiobdialog» (1933) och Torczyners »Das Buch Hiob» (1920) visade varthän man kan komma genom en alltför långt driven litterärkritisk skarpsinnighet. Hölscher försvarar emellertid i stort sett Jobsbokens enhet så när som på dikterna om strutsen, flodhästen, krokodilen och visheten (kap. 28) samt elihutalen (32—37). Med full rätt hävdar Hölscher gentemot t. ex. Volz, att gudstalen äro nödvändiga: de rentav krävas av Jobs sluttal i 31, 35—37. Meningen med Guds tal är att Job skall böja sig i ödmjukhet inför Guds makt och vishet. Det gör Job, och därmed har ock diktaren sagt vad han ville säga.

Hesekiels bok är utan tvivel den mest problemfyllda av alla de profetiska böckerna. Att Bertholet (numera emeritus i Berlin) fick uppdraget att behandla den var helt naturligt. Han kommenterade Hesekiel i Martis kommentar redan 1897. Av vad han där skrev har icke lämnats sten på sten. De tre huvudfrågorna rörande Hesekiel äro följande. Först: hur skall man förklara de många upprepningarna, dubletterna, parallellerna? Vidare: var har Hesekiel verkat: i hemlandet eller i Babylonien? Slutligen: hur skall man förklara »lagutkastet» i kap. 40—48, och särskilt tempelskissen? Vad beträffar den första frågan, hade Kraetzschmar menat att den nuvarande texten berodde på en samarbetning av två textrecensioner, verkställd av en senare, främmande redaktor, Hölscher hade skilt ut de rent poetiska styckena och tillskrivit dem Hesekiel, allt det övriga skulle härröra från senare händer. Bertholet har nu genomfört den teorien att profeten själv lämnat efter sig sina uppenbarelser i olika bearbetningar på lösa blad, såsom utkastet i en skissbok. Dessa ha senare av skilda händer samarbetats så gott sig göra lät. Resultatet har blivit vår Hesekielbok. Beträffande profetens verksamhetsort hade H e r n t-

<sup>1</sup> G. Hölscher, *Das Buch Hiob*, 1937. 99 sid. Pris RM. 4: 20. A. Bertholet, *Hesekiel (mit einem Beitrag von K. Gallig)*, 1936. XXII + 171 sid. Pris RM. 8: 10. Aa. Bentzen, *Daniel*, 1937. IX + 53 sid. Pris RM. 2: 60. B. Gemser, *Sprüche Salomos*, 1937. 85 sid. Pris RM. 3: 80. M. Noth, *Das Buch Josua*, 1938. XVI + 122 sid. Pris RM. 5: 80. K. Gallig, *Biblisches Reallexikon*, 1937. VIII sid. + 548 spalter. Pris RM. 11: 70.

rich 1932, föranledd av de många tal som äro adresserade eller synas vara adresserade till Jerusalem eller judarna i Palestina, framställt den åsikten att Hesekiel verkat i Palestina. Sedermera skulle hans förkunnelser ha omarbetats från exilska synpunkter. Bertholet tänker sig både en jerusalemisk och en babylonisk verksamhetsperiod i Hesekiels liv. På dessa båda verksamhetsperioder fördelar han — och detta är originellt — de båda kallelsevisionerna: bokrullevisionen och tronvisionen. På denna punkt tror jag ej att sista ordet är sagt. Från profetpsykologisk synpunkt vore intet naturligare än att en i Babylonien levande profet förkunnade vad som brände på hans hjärta även visavi långt borta i Palestina boende landsmän. De extatiska förkunnelserna äro icke bundna av ett visst närvarande auditorium i samma grad som nyktert hållna predikningar av vanliga förkunnare. Av innehållet i 40—48 anser Bertholet det mesta vara hesekelianskt. Till de arkeologiska utredningarna i detta parti har Gallin g lämnat sakkunniga bidrag.

Köpenhamnprofessorn Aage Bentzens kommentar till Daniel är ett bevis för på vilken fast mark vi numera stå, när det gäller denna bok. I fråga om huvuddragen har nu forskningen faktiskt nått fram till en stor samstämmighet: t. ex. dateringen mellan 167 och 164, identifieringen av de fyra världsrikena, sättet att beräkna tidsepokerna i visionen av de sjuttio årsveckorna o. s. v. Frågan om arameiskan i förra delen besvarar Bentzen så, att den på Antiokus Epifanes' tid levande, hebreiska skrivande författaren av den nuvarande Danielsboken förefann de äldre styckena (i bokens förra del) i arameisk språkdräkt och i stort behöll dem, såsom han övertog dem. Dessa äldre stycken betecknar Bentzen såsom en legendcykel från tidig hellenistisk tid. Utläggningen är givetvis up to date. Hänsyn tages såväl till Danel-legenden i de nyfunna Ras Schamra-texterna som till Chester Beatty-papyrernas septuagintatexter till Daniel. Litteraturhänvisningarna äro ymniga. På ett mycket tacknämligt sätt tas hänsyn även till den nordiska litteraturen. Också på det sättet kunna vi bidra till att den nordiska forskningen får göra sig gällande i utlandet, att vi ej försumma att, när tillfälle ges, omnämna och citera varandra.

För knappast någon bok i Gamla testamentet ha de senare årens arkeologiska forskningar i Palestina verkat så klagörande som för Josua bok, boken om israeliternas invandring i Kanaan. De undersökningar över Palestinas topografi under den yngre bronsåldern och den tidigare järnåldern, som skänkts oss av Garstang, Alt och icke

minst *Martin Noth* (Königsberg) själv, ha rikligen utnyttjats av den sistnämnde i den nya kommentar, med vilken han givit *Eissfeldts* verk ett ytterst viktigt bidrag, och som till sin grundsyn högst avsevärt skiljer sig från tidigare bearbetningar av *Josua* bok, som vi äga. Det nya greppet visar sig kort sagt i ett strikt genomförande av den traditionshistoriska metoden. Huvudmassan av stoffet i kap. 1—12 består enligt *Noth* av en samling ortstraditioner, knutna vid platser sådana som *Jeriko*, *Gilgal*, *Ai* o. s. v., och tillika av »etiologisk» natur, d. v. s. avseende att förklara vissa topografiska och arkeologiska fakta i nejden. Dessa från början spridda ortstraditioner ha sedan samarbetats till ett helt av en samlare, varefter det hela genomgått deuteronomiska händer. Ett typiskt exempel på en sådan ortstradition är berättelsen om *Jerikos* fall i *Jos. 6*. Arkeologien har ådagalagt att *Jeriko* under den senare bronsåldern genomgått en ödeläggande katastrof. Om tidpunkten råda olika meningar (*Garstang*: 1400-talet; *Vincent*: mitten av 1200-talet o. s. v.). Man har så förknippat *Israels* invandring med denna tilldragelse och rättat kronologien för *Israels* äldsta historia efter arkeologernas rön. Särskilt i *England* har man så kommit till ett tillbakaflyttande av hela kronologien med ett par hundra år. Jag har i olika sammanhang påpekat det felaktiga i ett sådant resonemang. Och det gläder mig att konstatera att den nya *Josuakommentaren* är av samma mening: det är — säger *Noth* — alldeles likgiltigt hur man daterar *Jerikos* förstörelse, ty den etiologiska traditionen bevisar ingenting annat än själva faktum att staden var förstörd och övergiven vid tiden för invandringen. Förknippningen i tiden hör legenden till. *Noth* behåller alltså den tidigare gällande kronologien och förlägger landets erövring till tiden efter 1200. Hur *Josuaboken* i källkritiskt hänseende förhåller sig till *Pentateuken*, är för *Noth* en öppen fråga. Han är snarast benägen att även i fråga om den litterära kompositionen behandla *Josua* som en bok för sig. Volymen innehåller två kartskisser samt en lista på i *Josua* förekommande ortnamn med förklaring av deras betydelse samt angivande av motsvarigheten i nutida ortsbeteckningar.

*Gemser* (professor i *Pretoria*) börjar sin kommentar till *Ördspråksboken* med en redogörelse för den gammalisraelitiska vishetslitteraturens väsen och dess förhållande till andra gammaltestamentliga litteraturgenrer. Han diskuterar kort och knappt förhållandet mellan den israelitiska »chokma» och utomisraelitiska former av vishet. I nära anslutning till *Gustav Bostrom* (*Paronomasi* i den äldre hebreiska

maschallitteraturen, 1928) redogör han för de viktigaste bland de i Ordspråksboken brukade konstformerna. När det gäller »den främmande kvinnan» (kap. 1—9), så förstår han med den den gifta israeliska kvinnan — man kan fråga sig om icke ändock Boströms tolkning i Proverbiastudien, 1935, enligt vilken det främst skulle vara fråga om kultisk otukt, har mera fog för sig, än Gemser vill erkänna. Även när det gäller skildringen av vishetens hus med de sju pelarna synes icke Boströms uppslag (inflytande från kosmisk ischtarmytologi!) vara tillräckligt utnyttjat. Att vi i Ords. 22—23 delvis ha direkta citat ur en egyptisk vishetsskrift är ett allmänt erkänt faktum, vilket nu ock kommer till vederbörligt beaktande i denna den nyaste kommentaren till Ordspråksboken.

Det av Galling (professor i Halle) utgivna »Biblisches Reallexikon» utgör första bandet i det eissfeldtska kommentarverket. Detta reallexikon motsvarar icke alldeles vad man vanligen menar med en biblisk uppslagsbok. En mer adekvat titel skulle ha varit »Archäologisches Lexikon» eller dylikt. Ty vad som här bjudes är så gott som uteslutande sådant stoff som på ett eller annat sätt hänger samman med eller belyses av de arkeologiska utgrävningarna i Palestina och Syrien. De olika artiklarna äro icke orienterade utifrån den bibliska texten, utan från det arkeologiska materialet. Bland artikelrubrikerna förekommer t. ex. icke »Sarg» eller »Leichenkasten», utan »Ossuar» och »Sarkophag», icke »Burg», men »Akropolis» o. s. v. Inga personnamn förekomma i rubrikerna, ej heller religiösa, resp. teologiska, begrepp och idéer, ytterst få växt- och djurnamn (det allra väsentligaste kan man dock finna i översiktsartiklar sådana som »Getreidearten und Ernte», »Baum- und Gartenkultur», »Viehwirtschaft», »Wald», »Jagd» o. s. v.); vad som bjudes är väsentligen kultarkeologi, byggnadsarkeologi, topografi och sådant som har att göra med seder och bruk. Den allra första artikeln har rubriken »Ackerwirtschaft»; därav kan man förstå hur mycket som saknas av det som annars brukar förekomma i vanliga bibliska uppslagsverk. Allt detta är ingalunda sagt som något klander, utan endast för att orientera den eventuelle läsaren i vad detta reallexikon syftar till. Inom sitt gebit bjuder det nu emellertid genomgående förstklassiga ting. Författaren har själv företagit upprepade forskningsresor till bibelns länder med arkeologiskt syfte, och han arbetar sakkunnigt med material ända från hyksostiden (1700-talet) till den hellenistisk-romerska perioden. Man är ytterst tacksam för sakregistret i slutet. Med dess hjälp kan man finna mycket som



man annars saknar. Man önskar att verket måtte snart och ofta utkomma i nya upplagor. På intet område bli uppgifterna så fort föråldrade som på det arkeologiska. Utmärkta skisser och avbildningar underlätta studiet.

De katolska teologerna ha under senare år med stor energi och till mycket gagn arbetat med på det gammaltestamentliga området. Alla som togo del i den senaste internationella kongressen för gammaltestamentliga forskare i Göttingen erinra sig tacksamt de katolska lärdes värdefulla insatser. Två stora katolska kommentarverk utges i Tyskland för närvarande: »Exegetisches Handbuch zum Alten Testament», utg. av *Nikel* på *Aschendorffs* förlag i *Münster*, samt »Die Heilige Schrift des Alten Testaments», utg. av *Feldmann* och *Herkenne* på *Hansteins* förlag i *Bonn*. Det senare verket utgör i viss mån en motsvarighet till det på sin tid av *Gunkel* och andra utgivna »Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl» (*Göttingen*). I den hansteinska kommentarserien har nyligen en kommentar till *Jesaja* kap. 1—39 utgivits av prof. *Johann Fischer* i *Würzburg*.<sup>1</sup> *Fischer* är tidigare bekant genom ett grundligt arbete över septuagintatexten till *Jesaja*: »In welcher Schrift lag das Buch Isaias den Septuaginta vor?» (*ZAW*, Beih. 66, *Giessen* 1930). *Jesajakommentaren* befinner sig icke på samma nivå som de moderna protestantiska kommentarerna. Att verket överhuvud är hållet i starkt konservativ anda, är måhända icke mycket att säga om. Värre är det att författaren så ofta går ur vägen för mycket viktiga problem genom att nöja sig med att anföra auktoriteter pro et contra och skäl pro et contra i stället för att ta ståndpunkt eller självständigt föra forskningen vidare. Förf. kan t. ex. ej bestämma sig för om templet i kallelsevisionen kap. 6 skall uppfattas som *Jahves* helgedom i himmelen eller som helgedomen i *Jerusalem*, icke om *Jesaja* själv eller en lärjunge skall ha skrivit kap. 7, icke om psalmen i kap. 4 är äkta eller ej, icke om den s. k. *Jesajaapokalypsen* kap. 24—27 är *Jesajansk* eller icke. I sådana fall har man dock rätt att vänta att en vetenskaplig författare skall ta ståndpunkt i ena eller andra riktningen. Icke ens när det gäller så klara ting som profetiorna om *Babel* i kap. 13 och 21 kommer förf. med fullt klara verba. Han säger angående kap. 21: »Vill man under alla omständigheter rädda perikopen för *Jesaja*, så blir ingen annan

<sup>1</sup> *J. Fischer*, *Das Buch Isaias übersetzt und erklärt*, I Teil, 1937. IX + 262 sid. Pris RM. 8:—.

utväg övrig än att antaga att profeten i anden försatt sig i en avlägsen framtidssituation, såsom detta av den påvliga bibelkommissionen antages i fråga om kap. 40—66.» Sådana resonemang borde ej förekomma i en kommentar med vetenskapliga anspråk. Att enligt Fischer Immanuel i Jes. 7 är Messias och »den unga kvinnan» ('alma) syftar på Jesu jungfruliga moder säger sig självt. Förf. tillämpar i sådana sammanhang den gamla teologiska teorien om de messianska profetiorernas »tidshistoriska inramning» samt om det »förkortade profetiska perspektivet». Erkännas bör dock att »telningen» kap. 4 riktigt tolkas såsom åsyftande den messianska välsignelsen i allmänhet, icke Messias' person, att 7, 8 b och 7, 22 uppfattas som glossor o. s. v. Trots all erforderlig kritik må ej förnekas att man även av denna kommentar kan lära åtskilligt, icke minst i fråga om detaljer hörande till realia.

Norrmannen Ludin Jansen har gjort ett försök att på den senjudiska psalmdiktningen under tiden från det andra förkristna århundradet till omkring år 100 e. Kr. tillämpa den gunkelska genreforskningens principer.<sup>1</sup> Uppslaget är utmärkt och utförandet erkännansvärt. Materialet utgöres av sådan litteratur som Salomos psalmer, psalm- och bönartade stycken i Syrak, Salomos vishet, Baruk, Syriska Barukapokalypsen, Mackabéerböckerna, Daniel, Ester, Judit, Tobit. Intresset är icke närmast av bibelteologisk art, ej heller av historisk, utan av litteraturhistorisk-sociologisk natur. Ur vilka kretsar i det judiska samhället härstammar denna psalmdiktning? Vilka litteraturhistoriska genrer äro representerade i den? Vilken är dess praktiska användning i livet («Sitz im Leben»)? De svar författaren ger äro intressanta och tankeväckande. Hela denna psalmdiktning härrör från vishetslärarnas krets och tjänar ett didaktisk-uppbyggligt syfte. Den har sin egentliga ort i vishetskolorna, de vises »lärohus», i templet i Jerusalem och annorstädes. Beviset är att hela denna diktning i mycket hög grad är genomvävd med vishetsriktningens älsklingsidéer: Guds rättfärdighet och vishet, vedergällningstanken med det därav motiverade teodicéproblemet, motsättningen mellan de rättfärdiga och de orättfärdiga och deras olika lotter. Reflexion och resonemang ta överhand över den omedelbara poetiska ingivelsen. De gamla stilformerna skymta alltjämt, men äro rubbade, grumlade och delvis utplånade.

<sup>1</sup> H. Ludin Jansen, Die spätjüdische Psalmendichtung, ihr Entstehungskreis und ihr »Sitz im Leben». Eine literaturgeschichtlich-soziologische Untersuchung (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse. 1937. No. 3). Oslo, Dybwad, 1937. 147 sid. Pris kr. 10:—.

Detta till följd av stoffets egen natur samt den didaktiska metodens formella fordringar. Allt detta utföres nu som sagt på ett mycket intresseväckande sätt, icke minst skildringen av vishetslärnarnas verksamhet i senjudendomen är högst fängslande. De »visa» och de »skriftlärda» äro för författaren samma sak, och vishetsskolorna äro de närmaste föregångarna och det egentliga upphovet till synagogorna. Dock måste här några kritiska anmärkningar göras. Först: de religiösa föreställningarna om Gud och människan, som författaren tar i anspråk för visheten, kunna knappast anses vara typiska för visheten i den utsträckning som här antages. De höra hela judendomen till, beroende på den gammaltestamentliga religionsutvecklingen i efterexilisk tid. Vidare: att vishetens ideologi och terminologi t. o. m. ymnigt möta oss i ett visst dokument bevisar ej att detta härstammar från vishetslärnarna. Judendomen, och särskilt senjudendomen, såsom religiös företeelse utmärkes just av en stark fusion mellan olika föreställningskretsar inom den religiösa idévärlden. Slutligen synes det vara *för mycket* bevisat, när det hävdas att *all* senjudisk psalmdiktning kommer från vishetslärnarna. Hur starkt inslaget av vishet kan vara i bevisligen icke till chokma hörande litteraturverk visar t. ex. Henoks bok (märk särskilt slutet) eller den s. k. Jesajaapokalypsen, enligt min mening ett verk av kultprofeterna i Jerusalem (se J. Lindblom, Die Jesaja-Apokalypse, Lund 1938). Särskilt blir man betänksam, när det gäller sådan diktning som icke är av allmänt didaktisk natur, utan föranledd av konkreta situationer i den judiska församlingen och bestämda historiska tilldragelser (Salomos psalmer!). Visa icke sådana stycken som lovsångerna i Luk. 1, som väl ej äro tänkbara utan senjudiska förebilder, att psalmdiktning förekommit även utanför vishetslärnarnas skrå? Men kvar står trots allt förtjänsten av att ha påvisat vishetens oerhörda inverkan på judisk diktning. Och därför äro vi författaren tacksamma.

Till den kanoniska Psaltaren ha vi på svenska fått ett arbete av docenten Ivar Hylander.<sup>1</sup> Boken inför på ett klagörande och för vem som helst fattbart sätt i den nutida psalmforskningens problem och i de viktiga resultat som den kommit till. För den som ej förut känner särskilt Hermann Gunkels och Sigmund Mowinckels arbete för klarläggande av psalmernas uppkomst, tid, olika litterära genrer, deras användning vid tempelgudstjänsten i Jerusalem o. s. v.

<sup>1</sup> I. Hylander, Gamla testamentets psalmbok (Religionsvetenskapliga skrifter 17). Stockholm, Sveriges kristliga studentrörelses bokförlag, 1937. 108 sid. Pris kr. 1:75.

kan Hylanders lilla vederhäftiga skrift rekommenderas såsom en mycket god hjälp till orientering.

Om jag bortser från de ivrigt bedrivna arkeologisk-historiska forskningarna till israeliternas äldsta historia, ha de sista åren ej skänkt oss så mycket på det område som brukar betecknas »Israels historia». Ett arbete må dock här, om också i korthet, omnämnas, nämligen tredje bandet av *Eduard Meyers* berömda »Geschichte des Altertums» i dess nya bearbetning.<sup>2</sup> I årg. 1931 av denna tidskrift anmälde jag andra bandets andra avdelning, som behandlade orientens historia från tolfte till mitten av åttonde århundradet. Fyra kapitel voro här ägnade åt Israels historia. Det nya bandet, som behandlar tidevarvet från Tiglatpileser III (745—726) till perserkonungen Darius I, innehåller, även det, stora partier som på det närmaste angå den gammaltestamentlige forskaren. *Ed. Meyer* dog 1930. Hans verk har emellertid fullföljts av hans lärjunge *Hans Erich Stier*, som till detta band haft tillgång till delvis Meyers eget manuskript, men dels ock tidigare tryckt material. Detta tredje band erbjuder en ytterst fängslande läsning. Det för Meyer utmärkande sättet att skriva kommer också här till sin rätt. Historiska fakta ur den dunklaste forntiden klarläggas och konkretiseras genom världshistoriska analogier från alla tider. Både vår egen *Karl XII* och det senaste världskrigets händelser skymta. En rik egen erfarenhet av livet och djupgående eftertanke över det historiska skeendets skiften utnyttjas i omfattande mått och ger ej sällan framställningen en personlig färg, som tjusar och stimulerar. Mästerliga personteckningar äro inströdda här och där. Skildringar av historiska personligheter sådana som assyriern *Assurbanipal* och persern *Cyrus* kunna betecknas såsom klassiska. Ät den senare, som hör till de av Meyer mest beundrade gestalterna i historien, har han skrivit ett sannskyldigt äreminne, högst verkningsfullt i all sin korthet. Några satsar förtjäna att anföras ordagrant: »Der Adel seines Wesens leuchtet uns in gleicher Weise entgegen aus den Berichten der Perser, die er zur Weltherrschaft führte, der Juden, die er befreite, und der Hellenen, die er unterwarf. Er hat ähnlich wie Caesar den geheimnisvollen Zauber besessen, dem alles sich fügen muss. In dem Edelmute, mit dem er seine Gegner behandelte und der im schärfsten Gegensatz steht zu dem Verfahren der Semiten und der Römer, tritt

<sup>1</sup> *Ed. Meyer*, *Geschichte des Altertums*, III. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage, herausg. von *H. E. Stier*. Stuttgart, *J. G. Cotta'sche Buchhandlung*, 1937. XIX + 787 sid. Pris RM. 28:—.

auch uns der Adel seines Charakters entgegen.» Ed. Meyer går alltid till primärkällorna och bildar sig direkt ur dem en personlig bild av det historiska händelseförloppet och de historiska personligheterna. Diskussioner med andra lärde förekomma endast sparsamt. Den som är förtrogen med t. ex. den nyare gammaltestamentliga detaljforskningen saknar här och där smärtsamt Ed. Meyers direkta ståndpunkttagande till de aktuella tvistefrågorna. Men i stället får man en genial forskares egen syn. Och skulle detaljforskaren någon gång påträffa ohållbara ståndpunkter, erinrar han sig gärna det berömda ordet av Nietzsche: »Die Irrtümer grosser Männer sind verehrungswürdig, weil sie fruchtbarer sind als die Wahrheiten der kleinen». Den store vetenskapsmannens benägenhet för omvärdering av hävdvunna värden skönjes också här. Den annars högt upphöjde profeten Jesaja degraderas rätt ansenligt. I profeternas rad äro de båda tidigaste, Amos och Hosea, de som åtnjuta Meyers största beundran. Just den omedelbara kontakten med urstoffet och den på visst sätt konstnärliga vision som han upplever vid beröringen med detsamma är väl den djupaste anledningen till en egendomlighet hos Ed. Meyer, som Stier påpekar: han hade under sitt långa forskarliv sällan behov av att ta tillbaka någon av sina vetenskapliga teser. Därför kunna även för länge sedan skrivna verk av honom fortfarande ha sitt aktuella värde, även om detaljer måste justeras med hänsyn till nya upptäckter och rön. Mänsklighetens historia har väl knappast att uppvisa sådana dramatiska omvälvningar som de som timade under det tidsskede som Meyer behandlar i sitt nya band. Tre världsriken stiga fram för vår inre syn i sin glans och härlighet, men också i sitt avtagande och fall: Assyrien, Babylonien och Persien. Och i fjärran skymta redan förbudet till Hellas och Rom. Dessa världshistoriska händelser återspegla sig också i det lilla israelitiska folkets historia, som först i sitt sammanhang med orientens historia blir helt begriplig. Vi kunna bättre förstå de israelitiska profeternas stämningar inför Assur, när vi läsa och begrundat ord sådana som dessa, med vilka Meyer tecknar Assyriens fall: Det var en katastrof av väldigaste mått. Icke blott ett rike var det som gick under, ett rike vilket nyss hade behärskat hela främre Asien, utan nästan hela det assyriska folket, vilket under århundraden hade varit de andra folkens fasa och gissel, blev tillintetgjort. Alla de fyra huvudstäderna: Ninive, Dur-Sargon, Kalach och Assur, gingo upp i lågor och blevo jämnade med jorden, för att aldrig mer bli bebodda. När Alexander den store år 331 tillkämpade sig den sista avgörande

segern över perserriket, fanns det ingen som kunde säga honom, att han hade stritt på Ninives ruiner. Grundligare har aldrig något folk förintats än assyrierna. I denna vedergällning tar sig på ett klart och fruktansvärt sätt det oerhörda hat uttryck, som hade samlats tillhopa hos Asiens alla folk mot de fördärvspridande assyrierna.

Trots allt som under det senaste århundradet grävts fram ur Asiens jord få vi dock alltjämt vara med om att nya kulturer uppdragas och nya hittills förborgade historiska sammanhang blottas. Jag skrev i »Ord och Bild» 1934 en artikel, benämnd »Ras Schamra. En nyupptäckt kultur i Östern», där jag berättade om de utgrävningar som av franska arkeologer företagits i en ruinhög i norra delen av det gamla Fenicien, motsvarande den i forntida källor omnämnda staden Ugarit. Arbetet begynte 1929 och har sedan oavbrutet fortgått under de årliga arbets-säsongerna. Facktidskrifterna ha varit fyllda av meddelanden om och diskussioner över de nya fynden. Särskilt gäller detta den franska specialtidskriften för syrisk arkeologi, »Syria». Spänningen nådde sin höjdpunkt, när de berömda alfabetiska kilskriftstexterna blevo funna, vilka inom kort voro tolkade och utgivna — inom parentes en vetenskaplig bragd av stora mått, som särskilt bragt ära över två forskare: tysken Hans Bauer och fransmannen Charles Virolleaud. Nu öppnades med ett slag nya perspektiv för forskningen. Och då det visade sig att de nyfunna texterna hade mycket att lära oss även för ett bättre förståande av Gamla testamentet, kastade sig snart också de gammaltestamentliga lärde över fynden och utnyttjade dem med energi för sina arbeten. Tidskriften »Syrias» utgivare prof. René Dussaud, som bättre än de flesta känner det nya materialet, har utgivit en översiktlig framställning över detsamma samt också skildrat dess kulturella och religionshistoriska betydelse, såväl i stort som särskilt för Gamla testamentets vidkommande. Det är en värdefull gåva som docenten Oscar Löfgren har givit oss, när han tagit sig för att översätta Dussauds arbete på svenska och så gjort det tillgängligt för en bredare allmänhet.<sup>1</sup> En stor roll i boken spelar Dussauds även annorstädes (t. ex. i *Revue de l'histoire des religions* 1934) särskilt på grund av den s. k. Keret-legenden hävdade tes att israeliterna i gamla tider levat på samma område och stått på alldeles samma kulturnivå som fenicierna,

<sup>1</sup> R. Dussaud, *Utgrävningarna i Ras Schamra och Gamla testamentet*. Bemyndigad översättning av Oscar Löfgren. Stockholm, Diakonistyrelsens bokförlag, 1937. 150 sid. Pris kr. 3: 75.

resp. kananéerna, något som förklarar vissa likheter, t. ex. det gemensamma gudsnamnet »El», brukat som egennamn för en halvt mono-teistiskt tänkt gedom. Synnerligen tacknämligt är att vi fått en ingående analys över de i Ras Schamra-texterna ingående mytologiska dikterna samt de båda legenderna om Danel och Keret. När så mycket nytt stoff kastats in i diskussionen, är det klart att i början en viss förvirring måste uppstå, och att överdrifter i olika riktningar göra sig gällande. Sådana saknas ej heller hos Dussaud. Jag finner det t. ex. alldeles omotiverat att på ett sätt som här sker anslå en triumferande ton gentemot den s. k. wellhausenska skolan. Naturligtvis måste en del av dess teser revideras med anledning av nya fynd, som på tiden för dess blomstring ännu icke voro gjorda. Huvuddragen i dess grundsyn stå dock ännu i dag fast och ha i alla händelser icke ersatts av något bättre. Alldeles särskilt betänksam måste man vara mot den meningen, att därför att vi i Ras Schamra ha funnit skrivna texter, måste också de bibliska patriarkberättelserna redan i äldsta tider ha förelegat i skriftlig form. Vi förstå de bibliska patriarkberättelserna långt bättre såsom analogier till ökenbeduinernas storscheikberättelser och såsom *ursprungligen* uppkomna på nomadisk eller halvnomadisk kulturgrund än såsom alster av en kulturståndpunkt sådan som den Ras Schamra-texterna representera (jfr mitt arbete »Israels religion i gammaltestamentlig tid», 1936, sid. 13 f.). Vetenskapligt betydelselösa och icke så litet ytliga äro värdejämförelser sådana som denna: fromheten hos Keret, sidoniernas konung, var icke mindre djup än Abrahams. Till en sådan jämförelse räcker icke materialet. Överdriven och överhövan »populär» är också bokens allra sista mening: »Följaktligen är det icke någon överdrift, då man gör gällande att upptäckten av Ras Schamra-tavlorna är den viktigaste som någonsin gjorts på de bibliska studiernas område». I ett fall kan dock Dussaud tillskriva sig en stor vetenskaplig triumf, och det tack vare dessa texter. Den wellhausenska skolan betraktade som bekant den israelitiska offersystematiken, sådan den är kodifierad i Prästkodex, såsom en relativt sen företeelse i Israels religionsutveckling. Dussaud hade nu redan i ett arbete av 1921: »Les origines cananéennes du sacrifice israélite» på grund av yngre feniciskt material gjort sannolikt att den israelitiska offersystematiken var gammal och gick tillbaka på ett kananeiskt ursprung. De nya texterna, som ju äro från en så gammal tid som andra årtusendet f. Kr., innehålla redan grunddragen av de gammaltestamentliga kultordningarna. Därav följer ovedersägligen, att Dussaud hade rätt, att offersystemet i den

litterärt sett unga 3 Mosebok är gammalt och till sitt ursprung hednisk-kananeiskt och att Dussaud sålunda i varje fall *på denna punkt* kunnat korrigera Wellhausen. För övrigt är att tillägga att den tolkning särskilt av Keret-legenden, som Dussaud utgår ifrån, är starkt motsagd, och än så länge en tämligen osäker grundval för alltför vittgående slutsatser.

Vad Joh. Hempel (numera i Berlin) vill ge oss med sitt kända och välkända arbete »Gott und Mensch im Alten Testament», varav första upplagan utkom redan 1926, framgår av undertiteln: en studie till fromhetens historia.<sup>1</sup> Vad han vill ge är alltså icke en gammaltestamentlig teologi i hävdvunnen mening, ej heller en gammaltestamentlig religionshistoria, vad han vill är att teckna en bild av hur religionens innersida, själva gudsförhållandet gestaltade sig i det gamla Israel. Konstitutivt för förhållandet mellan människan och Gud i den gammaltestamentliga religionen är för Hempel först och sist spänningen mellan vad han kallar »Abstandsgefühl» och »Verbundenheitsgefühl» såsom polära element i ett och samma känsloliv, varåt den ger dess karakteristiska prägel. De båda grundkänslorna yttra sig som fruktan och förtröstan. Och detta är nu ledmotivet för hela Hempels skildring av den gammaltestamentliga religionen från första sidan till den sista. Nu är saken icke så att förstå, att den gammaltestamentliga religionens väsen restlöst kan uttryckas genom denna antites och dessa formler — egentligen höra de ju på det närmaste samman med all verklig religion — men i förening med det reala innehållet i gudsbilden och, i konsekvens därav, det reala innehållet i gudsförhållandet kan den nämnda distinktionen utan tvivel hjälpa oss till en klar och djupgående belysning av det för den gammaltestamentliga religionen utmärkande. Vi få här en ytterst mångsidig och synnerligen djupt plöjande analys av olika sidor i Jahves väsen och hans uppenbarelseformer. Han framträder genom Hempels framställning i fulltonig rikedom såsom både historiens och naturens Gud, och detta med karakteristiska återspeglingsformer både i det allmänna fromhetslivet och i den specifikt profetiska fromhetstypen. Anmälaren har dock mest fångslats av den senare delen, som behandlar den individuella fromheten i Gamla testamentet. På ett mycket skarpsinnigt sätt skildras här den gammaltestamentliga religionen såsom individualreligion. Hempel

<sup>1</sup> Joh. Hempel, Gott und Mensch im Alten Testament. Studie zur Geschichte der Frömmigkeit. 2. Aufl. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1936. VIII + 324 sid. Pris RM. 15:—.



framhåller med rätta vilken felsyn som låg i den gamla schematiska teckningen av den gammaltestamentliga religionen, enligt vilken vi först skulle ha en period av nationalreligion och sedan, efter Jeremia och Hesekiel, en period av individualreligion. Hempels framställning vederlägger definitivt denna uppfattning. Nationalreligionen har aldrig uteslutit individen såsom bärare av ett personligt gudsförhållande och individualreligionen i den efterexilska tiden har aldrig utträngt den kollektiva folk- och nationalreligionen. Individens genombrott på 600- och 500-talen betydde blott den enskildes framträdande med full medvetenhet i opposition mot nationalreligionen. Jag citerar ordagrant: »Was sich im siebenten Jahrhundert ereignet und in der scharfen Zuspitzung der individuellen Vergeltungslehre fortsetzt, ist nicht die Geburt des Ich, auch nicht nur seine Selbstbehauptung, sondern sein — im letzten Kern vergeblicher — revolutionärer Versuch der Empörung gegen das Gross-Ich und damit gegen ein Stück Lebenswirklichkeit». På ett mycket fångslande och tankeväckande sätt skildras nu individualreligionen och dess uttryck, från det gammalisraelitiska namnskicket (i anslutning till Martin Noths bekanta undersökningar) till den efterexilska lagfromheten i dess individuella utgestaltning. — Det är ej lätt att referera Hempels bok. Hans framställning rör sig icke på ytan och betjänar sig ej sällan av en filosofiskt klingande terminologi, det bibliska stoffet är överväldigande och synpunkterna trängas i sin rikedom. Då detta arbete aldrig, så vitt jag vet, ens i sin första upplaga anmälts här i Sverige, har jag i alla fall, fastän sent, velat ge en antydning om dess syfte och huvudtankar, såsom jag tillika vill anbefalla det till eftertanke och begrundan både hos systematiker och exegeter av facket.

I Hempels i somras utkomna arbete om Gamla testamentets ethos<sup>1</sup> har »Gott und Mensch» fått sin naturliga avslutning. Man skulle kunna säga att det senaste arbetet utgör ett andra band till det förra. Hade det förra sin tyngdpunkt i det religiösa, har det andra sin tyngdpunkt i det etiska. Det vore dock ett missförstånd, om man menade att Hempel med sin nya bok avsåg att ge en framställning av den gammaltestamentliga etiken. »Ethos» är ett vidare begrepp än »etik». Det har avseende på hela den gammaltestamentliga frommes livskänsla, hans inställning till livet och världen i stort och i det enskilda, alltsammans dock med religionen som bakgrund. Här

<sup>1</sup> Joh. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments* (Beih. zur ZAW, 67). Berlin, A. Töpelmann, 1938. VIII + 287 sid. Pris RM. 14:—.

behandlas temata som dessa: individ och kollektivum, om ock från delvis nya synpunkter, seden och de andliga ledarna, de sociala gemenskapsformerna, avgörelsens betydelse för den gammaltestamentliga religionen, rättfärdigheten som Jahves fordran på folket och den enskilde. Arbetet är ej lättläst. Man kan ej alltid utan svårighet följa tråden. Man förstår ej alltid varför ett visst tema behandlas just här, ej heller nödvändigheten av just *denna* systematisering. Ett referat är hart när omöjligt. Den som med tålmod och eftertanke arbetar sig igenom framställningen kan dock ej undgå att få en mycket rik behållning.

Martin Buber, numera professor vid det hebreiska universitet i Jerusalem, är en av den judiska världens mest kända religionsforskare i denna tid. Även hos oss är han känd bl. a. genom sitt arbete »Ekstatische Konfessionen» (1909). Under titeln »Das Kommende, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens» ärnar han utge ett stort verk i tre delar om den bibliska eskatologiens uppkomst. Av detta verk föreligger första delen »Königtum Gottes» redan i andra upplagan (den första utkom 1932).<sup>1</sup> Grundtanken i detta arbete är: Israel är i äldsta tider en teokrati, där Jahve är konung och Israel folket, och det på ett sådant sätt att varje jordiskt konungadöme principiellt uteslutes. Utgångspunkt för undersökningen bildar Gideons ord i Dom. 8, när man ville göra honom till konung över Israel: »Jag vill icke råda över eder, och min son skall icke heller råda över eder, utan Jahve skall råda över eder». Här kommer det teokratiska idealet till klart uttryck. Därmed är ock upptakten given till hela den följande framställningen. Att Israel icke hade några konungar i gamla tider var en konsekvens av den teokratiska principen. »Domarna» och andra styresmän voro tillfälliga ledare på charismatisk, icke legitim-politisk grundval. De voro organ som Jahves konungadöme skapade sig för utförande av Jahves vilja i en viss situation. Det gudomliga konungadömet var icke allenast en israelitisk idé. Den fanns ock hos andra orientaliska folk: assyrier och babylonier, egyptier och sydaraber. Likaså hos flera västsemitiska stammar och nationer, där »malk» rentav ingår i gudsbeteckningen. Hur kommer det sig då, att den israelitiska teokratien uteslöt en jordisk konung, medan de övriga folken, som hade samma idé, alla hade konungar i politisk mening? Buber svarar med hänvisning till det historiska Sinai-förbundet, vilket

<sup>1</sup> M. Buber, Königtum Gottes. 2. Aufl. Berlin, Schocken Verlag, 1936. LXI + 293 sid. Pris RM. 7: 50.

gav Jahve en ställning till Israels folk, som icke har någon motsvarighet hos andra semitiska folk. Filistéerkrigens nöd upplöste tron på Jahves exklusiva konungamakt och konungadöme, och med Saul fick Israel sin förste konung i politisk-monarkisk mening. En svårighet med denna tes är att de direkta och säkra vittnesbörden om Jahves konungadöme äro relativt sällsynta i Israels äldsta historiska dokument. Men om också ordet »maelaek» icke är ofta förekommande, är dock saken enligt Bubers analyser rikligen betygad. »Konung» i orientalisk mening är den som leder folket, ger det förökelse och framgång, ställer fordringar på det, skänker det löften och framtid och stiftar sitt förbund med det. Håller man sig till dessa uttryck för konungatanken, kan det ej förnekas att Jahve från början betraktats som Israels konung, på samma gång som man i dessa kännetecken får fram goda distinktioner i förhållandet mellan gud-maelaek å ena sidan och gud-ba'al och gud-'el å den andra. Skillnaden mellan dessa begrepp har Buber i detalj utfört på ett mycket fint och skarpsinnigt sätt. »Maelaek» är ledaren, anföraren i närmast politisk mening, ba'al är »die vorgefundene Gottheit» (ungefär den lokalt bundne guden), 'el är »die erscheinende Gottheit» (det gudomliga i och för sig, uppenbarande sig såsom numen, som övermänsklig makt). Som vi se, följer Buber i stort de vägar som redan B a u d i s s i n utstakade i sitt gigantiska verk »Kyrios als Gottesname» (1929). Personligen måste jag, även om jag icke i allo kan följa Bubers bevisföring, i stort sett ge honom rätt. Den gammaltestamentliga gudsbilden är bilden av *konungen*, såsom den nytestamentliga gudsbilden är bilden av *fadern*. Dock är därmed icke mycket sagt angående det gammaltestamentliga gudsbegreppet. Den i hög grad formella konungaidén måste få sitt innehåll och sin kvalitet genom Jahves etiska egenskaper, främst kärleken och vreden (se vidare mitt arbete »Den gammaltestamentliga religionens egenart», 1935). Bubers stil är en smula subtil, på en gång konstnärligt och filosofiskt ciselerad. Hans böcker äro ej alltid lättlästa, åtminstone ej för en icke tysk, men deras studium ger alltid rik behållning.

Om Bubers arbete ger oss en djupgående skildring av det teokratiska idealet i Israel under äldsta tider, har i stället A. C a u s s e (Strassburg) givit oss en teckning i stora drag av Israels samfundsutveckling ända från stamstadiet fram till diasporan.<sup>1</sup> Vi ha, kunna vi säga, här fått

<sup>1</sup> A. C a u s s e, Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israël (Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg, n:o 33). Paris, Félix Alcan, 1937. 343 sid. Pris fr. 50:—.

en sociologisk studie till Gamla testamentet efter moderna principer. Och det är ingen tillfällighet att arbetet är tillägnat Lévy-Bruhl, »le maître des études sur la mentalité primitive». Vägen är lång från det »prelogiska» massförnimmandets och masstänkandets stadium till den rationellt etiska individualreligionen under senjudendomens dagar. Man skulle med skäl kunna frukta att en dylik sociologisk framställning skulle förlora sig i rent profana och sekularistiska betraktelsesätt. Det är emellertid icke fallet i Causse' bok. Prof. Causse är för mycket teolog för att icke låta de religiösa krafterna och idéerna fullt komma till sin rätt. Hans arbete kan därför lika mycket betraktas som ett arbete i gammaltestamentlig religion som i israelitisk sociologi. Konungatidens historia är sociologiskt sett kännetecknad av brytningen mellan det gamla nomadsamhället, grundat på familj, klan och stam, å ena sidan och det monarkiska konungadömet å den andra. På ett mycket intressant sätt uppvisas hur segt det gamla samfundsidealet höll sig kvar, särskilt i landsorten, men hur det så småningom måste ge vika: blodsgemenskapen fick vika för ortsgemenskapen, familje- och stamkulterna för stads- och rikskulten, det patriarkaliska styrelsesättet för den kungliga ämbetsmannainstitutionen. Profetismen betraktas i första hand som en religiös företeelse, men dess sociologiska betydelse framhålls starkt i sammanhang med dess religiösa. Profeterna voro förkämpar för ett primitivare samfundsideal i motsättning till det monarkiska riksidealet. Det har varit vanligt att man betraktat de äldre profeternas sociala ideal såsom nomadidealet (t. ex. Budde). Det var säkert ett missgrepp. Även hos Hosea är nomadstadiet blott en genomgångspunkt. Idealet är det enkla, »paradisiska» bondelivet. Causse har riktigt insett detta. Deuteronomium hävdar längre fram begreppet *hela Israel*. Därmed är den gamla klaninstitutionen dödsdömd. Kulten centraliseras till en enda plats, Jerusalem. Därmed äro stam och familj såsom religiösa subjekt definitivt satta ur funktion. Samtidigt som *hela Israel* trädde i förgrunden, trädde också individen fram på ett sätt som icke var möjligt under det primitiva samhällsskicket. Efter exilen kom *hela Israel* att sönderfalla i ett antal religiösa menigheter, spridda överallt i det stora diasporaområdet, om ock med ett andligt och ideellt centrum i Jerusalem. För diskussionen om Psaltarens uppkomst är den av Causse med särskild styrka framförda synpunkten mycket viktig, nämligen att en stor del av psalmerna antagligen har uppstått i diasporan. Därmed skulle ett nytt ljus kastas över motsättningen mellan de fromma och deras fiender, vilken vållat psalm-

exegeterna så mycket huvudbry. I »visheten» med dess mänsklighetsideal sker en uppluckring av det israelitiska nationalmedvetandet, men i motsättning till och i självförsvar mot de hellenistiska världenas attacker på judiskt väsen under de sista århundradena framalstras den inom lagens gränser instängda och från den omgivande världen isolerade judiska nation som mynnade i talmudjudarnas folk. Causse' arbete har sin styrka i de stora linjerna och inlåter sig mindre på detaljfrågor och specialdiskussioner. Man skulle ibland önska mera av sådant. Dock, klart och elegant skrivet ger det en synnerligen fängslande summarisk exposé över en högst betydelsefull utvecklingslinje inom det israelitiska folkets liv i gammaltestamentlig tid, vilken icke kan undgå att såsom totalitet göra ett starkt intryck.

Ett centralbegrepp i den gammaltestamentliga religionen har fått en synnerligen grundlig behandling i Erich Kurt Dietrich's Tübingen-dissertation över »omvändelsen» i Gamla testamentet och judendomen.<sup>1</sup> Boken bär i flera avseenden prägel av att vara ett förstlingsarbete. Den är ytterst omständlig och ordrik, de ymniga upprensningarna trötta, talrika exkurser, tryckta med finstil, som faktiskt innehålla lika nödvändiga ting som normaltexten, störa sammanhanget, man träffar ej sällan på banaliteter och truismer, hela det andra kapitlet, som vill bevisa satsen att Mose var den förste som brukat termen *schüb* i religiös betydelse rör sig med skenproblem och innehåller i själva verket ett »luftresonemang», om uttrycket tillåtes; mycket bekanta och självklara saker tagas med, som hellre borde vara borta, man får trots åtskilliga »sammanfattningar», här och där inströdda, aldrig någon sammanfattande systematisk bild av det egenartade i den israelitiska omvändelseidén, något varåt dock hela arbetet självklart tyckes syfta. Och dock — trots felet har boken likaväl stora förtjänster; och när man kommit till slutet, har man lärt mycket och fått en konkret uppfattning av vad som menas med omvändelse i Gamla testamentet och judendomen. Det är ju ock detta som är huvudsaken. Författaren har även säkert nått det mål han satt för sig, när han säger sig ha avsett att med denna undersökning lägga en grundval för studiet av omvändelsens begrepp i Nya testamentet. Vidare är det erkännansvärt att författaren hela tiden använder en historisk-filologisk metod med undvikande av dogmatiska och subjek-

<sup>1</sup> E. K. Dietrich, Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum bei besonderer Berücksichtigung der neutestamentlichen Zeit. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1936. XIX + 460 sid. Pris RM. 24: -.

tiva tolkningar och synpunkter — det enda sättet varpå i dylika undersökningar ett hållbart resultat kan nås. Detta bör särskilt framhållas som en förtjänst i en tid, då på så många håll principiellt och fullt avsiktligt historisk-objektiva och religiös-subjektiva synpunkter och metoder sammanblandas i bibliska undersökningar. Källorna få fritt tala sitt språk och tala utan omtolkning och intolkning. Kanske kan man här spåra det välgörande inflytandet från författarens lärare, prof. Paul Volz. Jag tror emellertid att mycket skulle ha vunnits, om avhandlingen från början lagts upp efter mera systematiska linjer, så att de stora tidevarven och litteraturgrupperna tagits tillsammans, och det lika väl när det gällde de kanoniska skrifterna som nu sker i fråga om de efterkanoniska, och om, som sagt, en avslutande sammanfattning av det för det israelitisk-judiska omvändelsebegreppet egenartade fått kröna framställningen. Med avseende på själva saken får man i alla fall ett klart intryck av att omvändelsen i Israel icke endast är ett religiöst begrepp, icke heller endast ett moraliskt begrepp, utan att det rätteligen bör betecknas som ett etisk-religiöst begrepp. Omvändelsen omfattar hela en människas livsföring. I alla tider betonas vikten av att hjärtat är med. Det är en karikatyr att påstå att judisk omvändelse är utvärtesväsende. Vad beträffar kraften till omvändelse, betonas kanske mest att människan själv har förmåga att omvända sig, men det får ej förnekas att Gud mycket ofta och i alla tider betecknas som den som omvänder människan. En liknande dubbelhet i tankegången föreligger ock, när det gäller frågan om de yttre riternas nödvändighet. Överallt varnas man hälsosamt genom denna undersökning för att ensidigt förenkla eller generalisera. Klart urskiljas två linjer, som konkurrera med varandra: den profetiska, där Guds gärning och gudsförhållandet stå i centrum samt hjärtesidan betonas, och den legalistiska, där lagen och verken stå i centrum. Typiskt för gammaltestamentlig fromhet tyckes vara att förlåtelsen ges på grundval av den religiöst-moraliskt fattade omvändelsen, likaså att omvändelsens resultat tänkes i en förknippning av religiösa och materiella värden, slutligen att omvändelsen tenderar till att bli ett institut med ett komplex av dels andliga, dels rituella akter. Därmed är icke sagt att omvändelsen alltid betraktas som en förtjänstbringande prestation. Ty åtminstone på höjdlägena betraktas Guds barmhärtighet och intet annat såsom grundvalen för förlåtelsen, såsom också Guds nåd kan såsom i viss mening »förekommande» göras till grundval för omvändelsen själv. Avhandlingen slutar med en analys av omvändel-

sens begrepp i den rabbiniska litteraturen. Anmälaren är icke kompetent att bedöma denna avdelning, men under alla förhållanden stärker denna del ytterligare det intrycket att vi inför Dietrichs avhandling med dess 460 sidor stå inför en sannskyldig kraftprestation, som trots felan måste väcka vår beundran.

En i sitt slag högst egenartad bok om profetismen har utgivits av Abraham Heschel, synbarligen en judisk lärde från Polen.<sup>1</sup> Det är icke profeternas teologi som är föremålet för hans undersökning, icke heller deras psykologi, utan strukturen av deras gudserfarenhet. Författaren vänder sig med skärpa mot alla parapsykologiska metoder för det profetiska medvetandets klarläggning. Alla teorier om det undermedvetna o. dyl. betecknar han som värdelösa; men också med hela den nutida tolkningen av profeterna såsom extatiker vill han göra rent hus. I sin kritik av den extatiska förklaringen till profeternas egendomliga själsupplevelser far emellertid författaren vilse. Han rör sig nämligen med ett extasbegrepp som icke alls har sin tillämpning på Israels profeter. Hans angrepp på extasteoriens förfäktare blir sålunda ett slag i luften. Det är nämligen nödvändigt att skilja mellan det mystisk-religiösa extasbegreppet och det rent psykologiska. I förra meningen är extas detsamma som jagets i hänryckningens form skeende uppgående i Gud, med individens försvinnande som slutmål (»oändlighetsmystikens» extas). Intet är lättare än att bevisa att sådan extas är främmande för profeterna i Israel. Hela den möda författaren har gjort sig på det första halva hundratalet sidor kan sägas vara en förspilld möda. Det finns emellertid som sagt ett annat slag av extas, nämligen den som består i den normala medvetenhetsströmmens avspärrning genom en onormal upptagenhet av en dominerande idé eller känsla, en extas av personalistisk natur, där det icke blir fråga om jagets död, utan snarare om dess stegring till oväntade och över det vanliga måttet gående prestationer. Det är denna personalistisk-psykologiska extas som kommer i fråga för profetismen. Denna distinktion har länge varit känd inom den moderna profetforskningen. Det skulle icke ha skadat om författaren något mera än som skett kunnat ta kännedom om icke minst den nordiska teologiens undersökningar till profeternas psykologi. Denna extas har att göra med formen för de profetiska upplevelserna, men kan naturligtvis icke tas i anspråk

<sup>1</sup> A. Heschel, *Die Prophetie* (Polska Akademija Umiejtnosci, Mémoires de la commission orientaliste n:o 22). Krakow 1936. VI + 194 sid.

för förklaringen av det religiösa innehållet. Detta extasbegrepp borde i själva verket icke alls behöva stå i strid mot författarens eget grepp på den profetiska grundupplevelsen, då han betecknar denna såsom en upplevelse av Guds eget »patos», såsom »sympati», i ordets egentligaste mening, med Gud på det sättet att Gud ger profeten del av sin egen nitälskan, sin egen vrede och kärlek visavi sitt folk, så att denne som en Guds representant blir bärare av detta patos bland folket. Författarens filosofiska terminologi är ganska konstlad och svårbegriplig, men när man avklätt tingen den filosofiska stassen, förefalla de rätt enkla och gripbara. Ja, vad författaren med sina besynnerliga termer vill säga är i grunden något fullkomligt riktigt och i många fall mycket träffande. Profeternas Gud är icke den grekiska filosofiens »vara», ej heller deismens suveränt upphöjde, apatiske gudom. Han är den i historien levande och verkande, den för sitt folk nitälskande, av kärlek och vrede fyllde, kännande och viljande personen, vilken trätt i personligt förhållande till sitt folk och i sitt handlande trätt in i tiden och verkligheten. Förutsättningen för den profetiska gudsupplevelsen är Guds hänvändning till profeten. Denna »hänvändning» kallar Heschel »tropos»; och då denna hänvändning såsom en Guds vilja till självuppenbarelse sker i riktning mot människan kallar han den »antropotropismen» hos Gud. Närmare bestämt kommer Gud till profeten genom en akt som utgör en enhet av ingivelse och upplevelse. Den äger rum — om jag förstått författaren rätt — dels i den direkta upplevelsen av Gud i vision och omedelbar gudserfarenhet, dels i och med det profetiska »förståendet» av Guds handlande i historien. Allt detta är riktigt. Det nya hos Heschel är, som sagt, hans egendomliga terminologi, som icke kan återges, utan måste studeras i original. Heschels största förtjänst synes mig dock vara att han arbetat ut en sida i profeternas psykologi, som kanske icke alltid beaktats som den förtjänat, nämligen deras lidelse för och mot sitt folk såsom icke blott en rent mänsklig, subjektiv känsla, utan såsom en delaktighet av Guds egen vrede och kärlek mot sitt folk. Man kan i detta sammanhang med rätta erinra om ställen sådana som Jer. 6, 11 och 15, 17 — Jer. 20, 9 ligger däremot på en annan linje (mot Heschel).

Vi ha i det föregående nämnt Martin Bubers namn. Buber hör till de judiska tänkare i nutiden, som med det största allvaret gripit in i diskussionen om judendomen och kristendomen. I Theol. Blätter för 1933 kan man läsa om religionssamtalet mellan honom och Karl Ludwig Schmidt i Stuttgart sagda år. Den som vill lära känna en mot sin



egen religion trogen och på samma gång efter fullkomlig sanning och ömsesidigt förstående ivrande nutida judes syn på frågan om judendom och kristendom bör läsa Hans Joachim Schoeps' bok med härnedan angiven titel.<sup>1</sup> Boken har en historisk avdelning och en principiell eller, om man så vill, religionsfilosofisk. I den historiska delen redogöres för några viktigare etapper i den sedan Paulus' dagar aldrig mera upphörande religionsdebatten mellan judar och kristna. Början göres med talmud å ena sidan och Paulus och kyrkofäderna å den andra. Vi föras fram genom medeltiden och få lyssna till dess högst officiella religionsdisputationer samt till vad judiska lärde sådana som Saadia, Jehuda ha-Levi, Isaak Troki och andra ha att säga. I nyare tider uppehåller sig författaren framför allt vid Moses Mendelssohn samt Salomon Formstecher och Salomon Ludwig Steinheim. Författaren skriver ej blott av historiskt intresse, utan tillika med ett hjärta som brinner av iver efter klarhet och sanning. Varken äldre tiders diskussioner med deras hårt dogmatiska, hänsynslöst partiska eller av oredligt syfte ledda diskussioner, ej heller upplysningsfilosofiens motsatserna uppmjukande och allt nivellerande synpunkter gillar han. Grundvalen för en sanningen tjänande debatt måste vara full ärlighet och redlighet, fullkomlig vilja att förstå motståndaren samt ödmjuk trohet mot det egna. Ingen levande trosståndpunkt, menar Schoeps, kan frigöra sig från absoluthetsanspråket. Men inför judendom och kristendom måste man tala om absolutet i en relativ mening: thora-religionen är den absoluta religionen för Israel, förbundets folk, kristendomen är den absoluta religionen för den övriga mänskligheten, och detta icke blott subjektivt sett, utan enligt Guds världsplan. Gud har utstakat dessa två vägar för mänskligheten, till dess att de båda en gång mynna i samma mål, det kommande gudsriket, fattat i eskatologisk mening. Man måste känna stark sympati för den ärliga vilja som ligger bakom dessa tankegångar. Man får i Schoeps' bok också alldeles klart för sig att den debatt som hittills förts i stort sett varit förfelad. De kristna ha ej förstått de judiska trostankarna och judarna ej de kristnas trostankar. Dogmer och skriftcitat, vanligen missförstådda och misstolkade, ha bollats mellan de båda parterna utan annat resultat än att bitterheten ökats och isolationen skärpts. Mest frappant kanske denna svårighet att förstå tett sig, när det gäller frågan om lag och

<sup>1</sup> H. J. Schoeps, Jüdisch-Christliches Religionsgespräch in 19 Jahrhunderten. Geschichte einer theologischen Auseinandersetzung. Berlin, Vortrupp Verlag, 1937. 159 sid. Pris RM. 3:90.

evangelium, som ju till sist blir den avgörande. Anmälaren kan icke fördölja för sig att en kanske mer fruktbarande diskussion hör framtiden till, ja, kanske en nära framtid. Ett arbete sådant som Schoeps' lockar därtill. Den kyrkliga ekumeniska rörelsen visar vägen. I ärlighet och kärlek skola skiljepunkterna konstateras och det gemensamma uppdragas. Huvudfrågan kommer alltid att bli frågan om Kristus, men ej i skolastisk-dogmatisk mening, utan som en fråga om den fullkomliga gudsgemenskapen: vinnes förlåtelsens gemenskap med Gud på thoras väg, eller vinnes den genom syndarens ödmjuka anammande av nåden och den allena? Paulus skärpte till det yttersta motsatsen mellan lag och evangelium; han lade hänsynslöst fingret på en punkt som är och blir konstitutiv för frågan om judendom och kristendom. Där är vägskalet, och det icke blott mellan judendom och kristendom, utan ock inom själva kristendomen. Där måste ett val träffas, ett val — från kristen synpunkt — icke såsom ett både och, utan som ett ofrånkomligt antingen eller. Från kristen synpunkt gäller alltjämt Pauli ord i Rom. 3: »*Gud är en*, han som skall göra de omskurna rättfärdiga av tro, så ock de oomskurna genom tron».

Under redaktion av Riga-docenten Rudolf Abramowski har utgivits en festskrift för professorn i Gamla testamentets exegetik i Dorpat Alexander von Bulmerincq,<sup>1</sup> bl. a. bekant för ett gigantiskt verk över profeten Malaki. Festskriften skulle ha överlämnats till von Bulmerincq på 70-årsdagen den 5 juni i år. Men den dagen tillhörde denne icke mera de levandes tal. Han avled oväntat redan i mars. Medarbetarna äro i huvudsak representanter för de nordisk-baltiska teol. fakulteterna, mellan vilka ett ganska livligt samarbete inträtt under de senare åren. Dessutom märkas namnen Enno Littmann (Tübingen), Otto Procksch (Erlangen), Albrecht Alt (Leipzig). Utgivaren skriver om en syrisk text till Ruts bok, upptagen i en medeltida syrisk krönika sida vid sida med en berättelse om det trojanska kriget. Hellmuth Frey (Dorpat) ger en exegetisk och »teologisk» tolkning av Sakarjas syn av den gyllene ljusstaken och de båda olivträden. Ljustaken är en symbol för kulten i Jerusalem och olivträden äro församlingens ledare och representanter, tänkta som förebedjare, väktare samt bärare och förmedlare av den gudomliga

<sup>1</sup> In piam memoriam Alexander von Bulmerincq. Gedenkschrift zum 5. Juni 1938 ... dargebracht von einem Kreise von Freunden und Kollegen (Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Institutus zu Riga, sechster Band, Nr. 3). Riga, Ernst Plates, 1938. 231 sid. Pris RM. 10:—.

kraften. Rikt religionshistoriskt material framföres till förklaring. Sven Linder skriver om Jahve och Baal i det gamla Israel. Littmann behandlar en koptisk-arabisk bondekalender. Uku Masing (Dorpat) förbinder »proklamationen» Sak. 9, 9 med »Tabalssonen» Jes. 7, 6. Martin Noth behandlar från överraskande synpunkter paulusordet Gal. 3, 10 och vidgar sin undersökning till en studie över den med lagen förknippade välsignelsen och förbannelsen i Gamla testamentet överhuvud. Otto Procksch behandlar orden om Herrens tjänare i Deuterocesaja och deras uppfyllelse i Kristus. A. F. Puukko (Helsingfors) skriver om Gud och historien i Gamla testamentet, Heinrich Seesemann (Riga och Berlin) om »Die Gottesgewissheit der Pharisäer und die Verkündigung des Paulus», Ed. Zicans (Riga) om den lettiske guden Pērkons och Albrecht Alt om »Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel», en skarpsinnig förklaring till Gen. 35. Anmälnaren har själv bidragit med en studie till Jobs bok. Rafael Gyllenberg hävdar i sin uppsats »Die Unmöglichkeit einer Theologie des Alten Testaments», att en gammaltestamentlig teologi endast är möjlig såsom en integrerande del i en nytestamentlig teologi. En gammaltestamentlig teologi i och för sig är omöjlig av följande skäl: »Es ist unstatthaft, Christus in das hebräische Alte Testament hinein-zutragen. Ebensowenig kann man ihn daraus herauslesen, weil er nie darin gewesen ist.» Omedelbart härpå följer en uppsats av Ivar Hylander om »Die Schrift-Prophetie». Den mynnar i satsen: Tolkningen av Gamla testamentet »muss letzten Endes eine Deutung vom Christentum, vom Neuen Testament her sein». Motsättningen är typisk för principdebatten om Gamla testamentet och dess tolkning i våra dagar. Måste man nödvändigt välja mellan dessa båda ståndpunkter? Finns det möjligen en tredje väg att gå? Hylander har fel, om hans sats innebär att man skall läsa in i de gammaltestamentliga texterna något annat än där står. Gyllenberg har rätt, om hans satser kompletteras i den riktningen att en inlevelse i Nya testamentets tro kan tjäna som en slagruta till ett bättre förstående av vad som står också i de gammaltestamentliga texterna.

JOH. LINDBLOM.

## EUSEBIOS' KYRKOHISTORIA PÅ SVENSKA.

EUSEBIUS: *Kyrkohistoria. Översättning från grekiskan med inledning och förklaringar av IVAR A. HEIKEL. 540 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1937. Pris kr. 8: 50 (inb. kr. 10: 50).*

Då kejsar Konstantin genomförde den stora omsvängningen i romerska statens förhållande till den kristna kyrkan, befann sig bland de kyrkomän som hälsade hans insats med glädje och högsta erkännande även Eusebios, sedan 313 eller 314 biskop i Caesarea i Palestina och sedan länge känd som en framstående och flitig skriftställare i många teologiska ämnen, i dogmatiskt avseende av moderat läggning. Som biskop fortsatte han sin litterära och vetenskapliga verksamhet, delvis direkt uppmuntrad därtill av sin store beskyddare Konstantin. En stor del av hans produktion är förlorad; bland de icke få bevarade skrifterna är det framför alla de andra hans Ekklesiastiké historia som har gjort hans namn odödligt. Denna bok kallas allmänt i de moderna språken för hans »Kyrkohistoria», och man betraktar den därvid för det mesta som den första kyrkohistoriska framställningen i vår tids mening. Ser man den så, frestas man emellertid att kritisera den tämligen omilt, och det är mycket lätt att finna den »svag till komposition och språk», såsom den här föreliggande översättningens företal säger, och att irriteras av att framställningen »oupphörligt avbrytes av citat ur andra författares arbeten». Det verkliga förhållandet kan man paradoxalt uttrycka så, att själva namnet Ekklesiastike historia visar att det *icke* är fråga om en historia i vår mening. Ett historieverk författades efter helt andra stil- och kompositionsregler och brukade icke namngivas på detta sätt.<sup>1</sup> Namnet »historía» hade för grekerna en betydligt vidsträcktare användning än »historia» har för oss, och särskilt bör observeras att det användes om alla slags samlingsverk av kulturhistoriskt eller naturvetenskapligt innehåll, verk där det icke ställdes några stränga fordringar på kompositionen. Historieskrivarna i vår mening brukade benämna sina verk antingen efter det folks eller den stads öden de skildrade: Hellenika, Argolika, Sikelika, eller efter den ledande gestalt, vars tid de framställde: τὰ περὶ Ἀλεξάνδρου; eller de togo en viss betydande konungs död till början och utgångspunkt

<sup>1</sup> Det enda mera bekanta undantaget är Cassius Dios Ῥωμαϊκὴ ἱστορία, som dock förefaller att ursprungligen ha kallats Ῥωμαϊκά.

och benämnde verket därefter: τὰ μετὰ Ἀλέξανδρον, eller använde pluralen ιστορίαι, antingen ensamt, såsom Thukydidés' verk har blivit kallat och flere av de förnämsta hellenistiska historieskrivarna benämnde sina alster, eller med en närmare bestämmande genitiv: ιστορίαι τῶν διαδόχων, eller ett liknande adjektiv: Ποντικαὶ ιστορίαι, Ἀττικαὶ ιστορίαι. Singularen ιστορία däremot använde de som gjorde samlingar av kuriosa och märkvärdigheter: καινή ιστορία, ποικίλη ιστορία, eller de som skrevo om konst och teater: θεατρικὴ ιστορία, eller om djur och växter: περὶ φυτῶν ιστορία, πτηνῶν ιστορία, eller de som gjorde polygrafiska och encyklopediska verk om allt möjligt: ιστορία παιδευτικὴ, παντοδαπὴ ιστορία. Ett verk av liknande art är Eusebios' Ἐκκλησιαστικὴ ιστορία; den kan karakteriseras med Stählin såsom en i kronologisk ram inställd, kommenterad materialsamling, och översättaren kännetecknar dess art mycket riktigare när han s. 22 säger att den är på visst sätt en utvidgning av Krönikan, Eusebios' viktiga kronologiska arbete, än när han kritiserar hopningen av citat. Kyrkohistoriens värde för oss förringas icke genom detta betraktelsesätt. Språket är därför inte heller historieskrivarens omsorgsfullt utformade utan påminner mera om den samtida vetenskapliga prosan, som icke var så klassicistiskt färgad som den egentliga konstprosan, dit historieskrivningen hörde; men det innehåller också retoriska element. De fel som översättaren framhåller, ordrikedom, svulsten, överdrifterna och variationslusten, delar Eusebios med sin samtid. Tilläggas bör att de sista böckerna äro av något annan art.

Professor Heikel har försett sin översättning med en lagom lång och väl disponerad inledning om Eusebios och hans skrifter, med utförligare karakteristik av Kyrkohistorien, och en förteckning över den viktigaste litteraturen, till vilken man kunde lägga en hänvisning till Eduard Schwartz' uppsats Über Kirchengeschichte, nu tillgänglig i hans Gesammelte Schriften I. Eduard Schwartz ha vi att tacka för en utmärkt edition av den grekiska texten; också prof. Heikel själv har förut dokumenterat sig som en framstående Eusebiosforskare och har deltagit som utgivare av andra Eusebiosskrifter i den stora Berlinupplagan. Han meddelar här ett antal konjekturer till Kyrkohistoriens grekiska text, av vilka flera äro mycket tänkvärda. Han har också inne i översättningen för varje kapitel med stor sakkunskap meddelat alla nödiga upplysningar om de behandlade männen och förhållandena.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Det är ett förbiseende när han framställer som otrolig Eusebios' uppgift att under Maximinus' regering ett mått vete betalades med 2500 attiska drachmer (s. 452). En

Mot själva översättningen måste emellertid åtskilliga anmärkningar riktas. En möjlig orsak till en viss felbedömning från min sida är prof. Heikels egenskap av finländare; det torde kanske finnas flere fall, där det mindre tillfredsställande intrycket beror på att översättaren använder ett uttryck som är gångbart i Finlands svenska skriftspråk men icke i rikssvenskan. Ett sådant fall är väl användningen av »särskilda brev» i betydelsen »åtskilliga brev» (s. 327). Men jag betvivlar att det är god svenska i Finland att säga »det första beviset på Origenes' barnliga förstånd» i betydelsen »Origenes' (högt utvecklade) förstånd i barnåren» eller att låta Justinus rikta sin apologi till bl. a. »Lucius, naturlig son av Caesar filosofen och adoptivson till Pius», när det helt anständigt menas att han var köttslig son till den förre men adoptivson till kejsaren. Och det är verkligt svårt att tro att man någonstades kan säga om de judiska frikårsmedlemmar, som ertappade en kvinna med att ha dödat sitt eget barn och stekt dess kött, att de »inandades steklukten av det gräsliga brottet» (s. 145) eller att Basilides »genom en tillsats av hemliga läror uttänjt idéerna i det oändliga» (s. 193). Och att *syriern* Bardesanes var »väl förtrogen med syriska språket» eller att det ännu bevaras »talrika minnesmärken av dåtida gamla kyrkliga mäns förtjänstfulla flit» (s. 285) eller att »Origenes, en grek uppfostrad i grekisk vetenskap, råkade ut för det barbariska tilltaget» (s. 316), kan icke kallas någon lyckad och riktig översättning, eller att kejsar Maxentius »på grund av trolldomsföreställningar skar upp havande kvinnor» (s. 429) i betydelsen »lockad av magiska påfund». Man förvånas över »ett älskvärt exempel på gudsfruktan», över »en genom sin sysselsättning med de heliga skrifterna härlig biskop» och en »plats som . . . genom tyrannernas gudlöshet sjunkit samman», och i »det tätt i hälarna honom förföljande heliga straffets rastlösa hat av de gudlösas ondskas» äro onekligen den eusebianska stilens oarter över hövan reproducerade.

Man hade kunnat vänta att då ett rikssvenskt förlag ger ut boken och den kommer att få sina ojämförligt flesta läsare på rikssvenskt område, förlaget självt skulle sört för att en kompetent rikssvensk granskare sett över det hela och försökt få avlägsnade sådana uttryck som de ovan anförda, som äro blott några prov ur ett rikt förråd.

Ibland beror det egendomliga uttrycket tydligen på att den »attisk drachma» är vid denna tid värd icke ens tjugondelen av 70 öre; de gamla myntsorternas värde hade sjunkit katastrofalt. Jfr till detta ställe G. Mickwitz, Geld und Wirtschaft im röm. Reich des vierten Jahrh., Helsingfors 1932, S. 85.

grekiska texten är missförstådd. S. 59 »David, då han för deras skull befann sig i nöd»: διὰ τούτων betyder »i följande ord» och står som en varierad motsvarighet till ὁδὲ πως i det föregående. S. 74 »det är klart att Maria [jungfru M.] kan ha tillhört samma stam som han [Josef] eftersom det efter Moses' lag icke var tillåtet att blanda sig med andra stammar». Logiken förefaller underlig. Ordet δυνάμει betyder att det sägs inte uttryckligt, men det ligger i det sagda, det följer med det sagda, att Maria var av samma stam, δυνάμει är »i sak» i motsats till »i uttryckliga ord». S. 92 »Jakob, honom som kallades Herrens broder, emedan även han benämndes Josefs son, men Kristi fader var Josef, med vilken» osv.: det riktiga är »emedan även han benämndes Josefs son och Josef (benämndes) Kristi fader, Josef, med vilken» osv. S. 149 »en spådom av det innehållet att vid den tiden ifrån det landet en av dem skulle regera över jorden»: ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν betyder »en från deras land». S. 160 om ynglingen från Efesos som övergav Gud och blev rövare: »han tänkte icke numera på något obetydligt, utan han ville uträtta något stort, eftersom han en gång var förlorad, och önskade uppleva detsamma som de övriga». Orden betyda: utan eftersom han nu en gång var förlorad, ville han (åtminstone) utföra något i stor stil, innan han mötte samma öde som de andra (d. v. s. den eviga fördömsen). S. 213 »den store sanningsfilosofen» skall vara »den verkligt store filosofen» (ταῖς ἀληθείαις »i sanning»). S. 214 är en vacker period i Justinus' Apologi fördärvad: »Ty då jag lagt för honom och ställt till honom några hithörande frågor, att han då verkligen ej kunnat uppfatta dem och vederlägga dem, det önskar jag att ni må veta, och att jag talar sanning. Om våra samtal icke kommit till eder kännedom, är jag beredd att i eder närvaro åter framställa frågorna». Den grekiska texten vill säga: »Jag önskar att ni må veta, att då jag tog upp och ställde till honom några hithörande frågor, så erfor jag och visade att han i själva verket ingenting förstår, och för att bevisa att jag talar sanning förklarar jag mig beredd att i eder närvaro åter framställa frågorna, ifall vårt samtal icke kommit till eder kännedom». μαθεῖν καὶ ἐλέγχει har till subjekt Justinus, och ὅτι ἀληθῆ λέγω i betydelsen »till bevis för att jag talar sanning» är en känd grekisk konstruktion. S. 264 säger den gamle kättaren Apelles till Rodon att »det dunklaste av allt syntes honom . . . läran om Gud»; i texten står »men den mest dimmiga av alla hans läror var hans lära om Gud». S. 271 citeras ur en motskrift mot montanisterna: »Den falske profeten i extas! Därtill ansluter sig oräddhet och oförvägenhet.»

Orden betyda: »Men lögnprofeten (talar) i extatiskt vanvett, varmed följer djärvhet och oförvägenhet»; jfr Hosea 9, 7 i Septuaginta. S. 300 dör den kvinnliga martyren Potamiaina »efter svåra och så att säga rysvärda marter»; Eusebios skriver »efter svåra marter, rysliga att omtala»,  $\varphi\rho\iota\kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\pi\epsilon\iota\nu$  står här liksom  $\varphi\rho\iota\kappa\tau\acute{o}\nu\ \epsilon\iota\pi\epsilon\iota\nu$  i III 6, 20, som är riktigt översatt. S. 320 Gaius räknar icke Hebréerbrevet till de paulinska breven, »ty ända till den tiden ansågo några romare det icke härröra från aposteln»; hos Eusebios står det »ända till den dag i dag är ( $\sigma\iota\varsigma\ \delta\epsilon\upsilon\rho$ ) anse en del romare det icke» osv.

Mera stötande än dessa och andra tillfälliga misstag äro vissa egenheter i själva översättningsprinciperna. Det är en svår uppgift att översätta en text från ett så rikt utbildat och för oss så främmande språk som grekiskan. Skall man översätta så ordagrant som möjligt? Då blir mycket för läsaren ansträngt, konstigt, främmande, som för originalets läsare var (och är) förtroget och alldagligt. Eller skall man modernisera i akt och mening att översättningen skall göra ungefär samma intryck på den moderna publiken som originalet gjorde på de antika läsarna? Då förvanskar man och ger boken en helt annan prägel än den har för den som nu läser den på grekiska, ty han kan ju icke uppfatta den som ett modernt arbete utan påminnes ideligen om språkets egenart och avstånd från vårt. Olika förfaringssätt få tillämpas inom olika litteraturgenrer; en prosabok, som är hällen i vanlig vårdad men icke höglitterär prosastil, sådan som allmänt rådde då boken författades, och som huvudsakligen avser att meddela fakta, den bör enligt min mening översättas på ett tämligen moderniserande sätt i så måtto att fraseologien mera bemödar sig om korrekt och normal svenska än om direkt återgivande av grundbetydelser och i våra ögon egendomliga ordsammanställningar. I detta avseende är översättningen, som redan ovan visats, icke tillräckligt korrekt och modern. Däremot bör man icke genom modernisering upphäva den allmänna stilkarakteren, icke sönderbryta perioderna och framför allt icke sönderbryta eller fördunkla klara och tydliga tankesammanhang. Den grekiska prosan utmärker sig i hög grad för sitt markerande av tankesammanhanget, även genom vad den moderna stilistiken kallar »spänning». Satserna tas ihop i längre perioder, ofta bestående av två eller flera huvudsatser med tillhörande bisatser och satsförkortningar, och dessa huvudgrupper i perioden få sitt sammanhang markerat redan från början genom en partikel vid den förstas början, vilken hänvisar på denna perioddels roll i förhållande till de följande; ordföljden är



också ofta sådan att man måste vänta länge innan en påbörjad sats fullföljes. Nu har översättaren naturligtvis klart för sig att modern svensk prosa skrives i kortare perioder utan framåt- och bakåtvisande adverb och konjunktioner i början och utan för mycket instoppande av satserna i varandra, och på den punkten har han ofta velat modernisera. Men om man då använder den enkla metoden att bara ta bort de förbindande partiklarna hos Eusebios, upplösa perioderna och sätta punkt på mycket flera ställen än i den grekiska texten, men för övrigt återge den något så när ordagrant, så blir resultatet en halvmesyr som ofta varken tillfredsställer kravet på god svenska eller kravet att man skall få klart för sig vad Eusebios menar. Jag ger några exempel. S. 102 om Pilatus: »Men han hade förutsett deras [judarnas] oro och inblandat i massan beväpnade soldater, dolda genom borgerliga kläder; han förbjöd soldaterna att bruka svärd, men befallde dem med påkar slå dem som ropade. Han gav ett tecken från sin domarstol. Av de misshandlade judarna dogo många i följd av slagen» osv. Meningen »Han gav ett tecken från sin domarstol» är alldeles för abrupt insatt, och den följande börjar för abrupt för att motsvara Eusebios' (d. v. s. Josefos') skildring eller naturlig svensk berättelse. S. 230 om enkratiernas sekt: »de predikade äktenskapslöshet; de förkastade Guds ursprungliga skapelse och anklagade honom rent av, därför att han skapat mannen och kvinnan för människans fortplantning. De införde avhållsamhet från förtärande av de av dem så kallade besjälade. De visade sig otacksamma mot Gud som skapat allt. De förnekade den förstskapades frälsning.» Översättningen borde enligt min mening lyda ungefär så: »de predikade äktenskapslöshet, varigenom de förkastade Guds ursprungliga skapelse och framställde en utsagd anklagelse mot den som skapat man och kvinna för människans fortplantning; de införde avhållsamhet från sådan föda som enligt deras språkbruk 'hade själ i sig', varigenom de visade sig otacksamma mot Gud som skapat allt; och de förnekade den förstskapades frälsning.» S. 422 om två flickor i Antiochia: »sedan de fattat ett gemensamt beslut, svepte de sina kläder höviskt omkring sig, och mitt under färden, sedan de bett väktarna att få draga sig litet åt sidan, kastade de sig i en förbiströmmande flod. Dessa berövade sig själva livet. — Ett annat par unga flickor» osv. Här står meningen »Dessa berövade sig själva livet» abrupt och till synes meningslös, men i grekiskan är den en övergångsfras, som ställer dessa flickor i motsats till det följande paret; de partiklar som antyda sammanhanget har översättaren tagit bort men

låtit resten av övergångsfrasen, som nu blivit utan funktion, stå kvar. Antingen skall man i översättningen ta bort hela frasen, eller skall man översätta: »Dessa berövade sig alltså själva livet; ett annat par unga antiochenska flickor däremot» osv. En liknande övergångsfras som tar sig underlig ut i den svenska texten står s. 219: »Så var det med denne»; efter denna fras följa förklaringar till det föregående av översättaren, så det följande kapitlets rubrik, och först sedan fortsättningen på texten. Då hade man bort stryka övergångsfrasen, som i grekiskan har ungefär den funktion vi uttrycka genom att börja det följande på ny rad. Så är det på många andra ställen.

Även andra språkliga otydligheter, onöjaktiga återgivanden av antitetiska poänger, tunga och sökta fraser, som äro avgjort mer tunga och sökta än Eusebios' egna, är det gott om i boken, men det sagda må vara nog. Jag har icke med mina anmärkningar velat brännmärka en i många avseenden förtjänt vetenskapsman, som här har framlagt ett icke helt lyckat verk, utan jag har velat om möjligt ge läsarna av boken en något högre tanke om Eusebios än den de torde få om de grunda sitt omdöme på den föreliggande översättningen; ty om de så göra, torde de bli *alltför* villiga att instämna i översättarens omdöme att Kyrkohistorien är »svag till komposition och språk».

ALBERT WIFSTRAND.

*Från skilda tider. Studier tillägnade Hjalmar Holmquist* <sup>28/4</sup> 1938.  
654 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm  
(tr. i Lund) 1938. Pris kr. 15: --.

Det er et sjældent stateligt Bind, som her har set Dagens Lys, smukt udstyret og trykt, paa godt Papir, indeholdende 33 teologiske Afhandlinger og en meget omfattende Holmquist-Bibliografi udarbejdet af Dr. Thede Palm. Det er virkelig blevet et værdigt Udtryk for den Hyldest, nordiske Kirkehistorikere og Teologer skylder Hjalmar Holmquist, han, der som kun meget faa gennem sine Forelæsninger og sine Bøger er blevet en Lærer for alle de skandinaviske Lande. Hvor talrige og hvor mangeartede de Mennesker er, som staar i Taknemlighedsgæld til Professor Holmquist for hans Historieforskning og ikke mindre for hans Historieskrivning og -beretning, faar man et tydeligt Indtryk af gennem den »tabula gratulatoria», som indleder Værket og omfatter næsten 500 Navne fra hele Norden. Og hermed er endda ikke i Be-

skrivelsen af Værket det nævnt, som mange maaske vil sætte mest Pris paa, et Fotografi af den fejrede Lærer, saa smukt, at man fristes til at skære det ud og lade det indramme.

Men er Værket saaledes blevet en værdig Hyldest til den lundske Kirkehistoriker, som nu forlader sin Universitetsgerning, men som forhaabentlig endnu vil berede sine Elever og Læsere mange gode Stunder, er det ikke mindre blevet et Æresmonument for svensk nutidig Teologi, saaledes som Holmquist har været med til at skabe den, et Monument, der vidner om Frodighed og Mangfoldighed, om indgaaende og utrættelige Studier, men tillige om Evne til at skrive levende og fængslende. I et af Bidragene, Provst Petzälls dogmehistoriske Studie over Præsten Karl Johan Lundvall i Munktorp bringes et Citat fra 1840 af en Afhandling hvor den svenske Religionsforskning siges at staa paa »en underordnet standpunkt». Om denne Dom, der stammer fra et dansk Blad, var berettiget i 1840, skal jeg lade være usagt, men ingen der læser nærværende Bind vil tvivle om, at nu, 100 Aar senere, maatte Dommen blive den stik modsatte. Specialafhandlinger, som fremdrager nyt Stof og kaster nyt Lys over Enkeltheder i Fortiden, veksler med mere altmentilgængelige Essays, som i klar og anskuelig, næsten populær Form sammenfatter Resultaterne af aarelange Forskninger. »Från skilda tider» er saaledes blevet en usædvanlig læseværdig Bog — det er sjældent man kan sige det om et Festskrift af denne Art. Jeg tillstaar, at da Redaktøren bad mig skrive om det til Kvartalskriftet, var det ikke med nogen større Iver jeg tænkte paa at gennempløje det digre Bind — og mod Forventning blev det da en ublandet Nydelse. Afhandling efter Afhandling fangede Interessen. Det er en stor Fejl, at Anmeldelsen ikke fremkom i Heftet før Sommerferien; thi for alle historisk og teologisk interesserede — man behøver slet ikke være Fagmand — vilde der her have været en fortrinlig Bog at tage med i Sommerferien — omend den havde vejet lidt tungt i Kufferten.

Ved en Omtale her i Tidsskriftet ved man daarlig, hvor man skal begynde, og hvor man skal slutte — og man skal jo desværre ogsaa slutte, saa at der kun kan blive nogle faa Ord om mangan en Afhandling, som man syntes kunne fortjene udførligt Referat. Hovedmængden af Bidragene beskæftiger sig, som naturligt er, med Sveriges Kirkehistorie, hvor der navnlig er Grund til at fremhæve en Række værdifulde *salme-* og *liturgihistoriske* Studier. Biskop Aulén skriver om de sidste 5 Aars Arbejde, som gik forud for Udgivelsen af den nye Salmebog. Gennem en Analyse af Bengt Lidners Debut-Digt, et Søрге-

kvad over Fru Sahlgren, paaviser Harald Elovson det stærke herrnhutiske Islæt i Lidners Digtning. Lektor Nils Jacobsson beretter om Anders Rudman (d. 1708), den svensk-amerikanske Salmedigter, en af de nidkære Præster, det lykkedes Jesper Svedberg at faa udsent til Amerika, og Salmehistorikeren Emil Liedgren tegner med sin vanlige Kyndighed den salmehistoriske Baggrund for Lars Stenbäcks smukke Passionsdigt »Hvem vet?». I en ganske kort Afhandling udnytter Kyrkoherde Gösta Nelson 1765—67 Års Provsalmbok til Belysning af det stærke, men vanskeligt paaviselige Indslag, som den konservative Pietisme og den moderate Herrnhutisme har givet i Sveriges Kirke i 18 Aarh. Diakonisseforstander Helander uddyber Kendskabet til den Betydning, den svenske Kirkehaandbog fra 1811 — gennem Schuberts Oversættelse — har haft for den preussiske Agende fra 1822.

Ogsaa *Skole- og Kapitelshistorie* er smukt repræsenteret. Den kendte Skolehistoriker B. Rud. Hall, som ogsaa tidligere har beskæftiget sig med Rudbeckius, skriver her om »Rudbeckii flickskola och dess föregångare», medens Martti Ruuth beretter om en pietistisk Huslærer og hans Besøg i Stockholm 1722, og Skoleinspektør Gierow fremdrager Friherre Johan v. Bremers »Fornuftlære», som han ønskede lagt til grund for de af ham doterede Skoler, og som vidner om en gryende rationalistisk Oplysningstænkning i Sverige. Linköpings Stifts lærde Historiker Ove Hassler har fundet to Kirketugtsdokumenter fra 1593—95 og 1595—97, som kaster et interessant Lys over baade Lys- og Skyggesider ved Biskop Abrahams berømte »räfst» og viser, hvilken Virkning den har haft. Ogsaa Docent Kjöllersström henter sit Emne fra Linköpings Historie, idet han i Tilknytning til Holmquists egen Bog om Domkapitlernes Forvandling til Lærekapitler, behandler det saakaldte »consistorium maius», en udvidet Kapitelforsamling, hvor ogsaa visse Landpræster, capitulares rurales, havde Sæde. I Linköping har denne Ordning spillet en særlig fremtrædende Rolle, men ogsaa her maatte det udvidede Kapitel vige Pladsen for et rent Lektorskapitel.

Ogsaa Kirkens *Styre og Forfatning* har afgivet Emner for interessante Studier. Oscar Hippel skriver tankevækkende — ikke altid lige let læseligt — om kirkeretshistoriske Problemer i Tilknytning til den Sohmske Teori. Hilding Pleijel gør kyndigt Rede for Brydningerne mellem de ortodokses og Pietisternes Kirkeprogram, foranlediget ved Fremkomsten af de naturretslige Ideer, og fremdrager et

upaaagtet Dokument, forfattet af Växiöbiskoppen G. A. Humble, indeholdende et udformet Kirkeprogram, saaledes som man fra ortodoks Side ønskede det. Iøvrigt er det værd at mærke sig, at Pleijel hævder, at ikke blot de ortodokse, men ogsaa Pietisterne bygger paa den luthersk-melanchthonianske Lære om de tre Stænder. Saaledes kommer Herbert Olssons Afhandling om dette Lærepunkt hos Melancthon og de ældre Lutheranere til at staa som en nyttig Baggrund for Pleijels Undersøgelse. Hertil kommer en Række *spædte Bidrag til svensk Kirkehistorie*. Kontraktsprovst Herder Block offentliggør tre Aktstykker fra Münchener Haupt-Staatsarchiv, et Brev fra Hertug Albrecht V af Bayern til Johan III og to Breve til Hertugen, som med gode Grunde henføres til Possevino som Forfatter. For Kendskabet til de jesuitiske Rekatoliceringsforsøg i Sverige er disse Dokumenter ikke uden Interesse. Professor Efraim Briem trækker klare Linier fra den moderne Parapsykologi tilbage til Swedenborg, og Docent Fehrmann skriver underholdende og belærende om Schartauansk Fromhedsliv og Prædiken. Værkets tre mest omfangsrige Studier beskæftiger sig med 19. Aarh.s Kirkehistorie. Ernst Newman beretter om Dwight L. Moodys Omvendelse og den »Moody-Feber«, som i Aarene efter 1875 gik hen over Sverige, men han formaar tillige, som den særlige Kender af lavkirkelige Vækkelsesbevægelser han er, at opridse denne amerikanske Vækkelsesbevægelses Særpræg og bestemme dens Forhold til andre Retninger. Gunnar Westin giver en skarpt tegnet Skildring af P. P. Waldenström, navnlig bygget paa Enkeltheder fra den Tid, hvor Rosenius døde og Waldenström overtog Redaktionen af »Pietisten«. Endelig beskæftiger E. Petzäll sig udførligt med Munktorp-Præsten Lundvalls Teologi. Endnu et Bidrag til Sveriges nyeste Kirkehistorie er Biskop Brilioths Skildring af den engelske Ærkebiskop Davidsons Rejse til Danmark og Sverige 1889, bygget paa Ærkebiskoppens utrykte Rejsedagbog.

En Gruppe for sig udgør de *dogme- og teologihistoriske Afhandlinger*, som ikke behandler svenske Forhold. To Forskere har taget det vanskelige Problem op, hvorledes man skal forklare sig, at Augustins Confessiones ender med 3 Bøger Genesisexegese. Provst Sjöholm finder vel, at de sidste tre Bøger hører med til Confessiones, og at Bindeleddet er udtrykt i Ordene »Magnus es, Domine, et laudabilis valde«, at ogsaa den sidste Del sigter mod en Lovprisning af Gud, men Forf. understreger, at Afslutningen staa frit, formodentlig først skrevet efter et længere Ophold. I en anden Afhandling søger Anders Nygren

at vise, »att Augustinus' Confessiones är ett strängt enhetligt uppbyggt verk, från början till slut behärskat av en genomgående grundtanke». Dette Grundtema er udtrykt i de berømte Ord: »Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te», Ord, der ikke skal forstaas som Udtryk for den »opbyggelige», ofte pietistisk farvede Tanke om Menneskehjertets Uro, Ængstelse og Længsel mod Gud, men som i sig rummer hele den nyplatoniske Metafysik og Verdensanskuelse, hvor Gud er den absolute »quies», medens Skabningen kun har en relativ Væren og derfor begærer det højeste Gode, den højeste Væren, Gud. Herudfra forstaas Værkets Komposition: den første Del skildrer, hvorledes Augustin gennem Omvendelsen har fundet sit »bonum» i Gud. Baggrunden for hele denne Skildring er imidlertid Tanken om Skaberen og det skabte, og det falder ganske naturligt, at Afslutningen maa blive en Udredning af denne Værkets Grundakkord gennem en Omtale af selve Skabelsen udfra Genesis. Det er derfor vel begrundet, at det sidste Kapitel tager de ovf. citerede Ord op igen: »tu autem bonum nullo indigens bono semper quietus es, quoniam tua quies tu ipse es». Det eneste Middelalderbidrag er en kort og klar Oversigt over den jødiske Kabbalistik af Professor Hugo Odeberg. Reformationshistorien er repræsenteret ved to vægtige Bidrag. Paa Forhaand vilde man ikke tro, det var muligt paa knap 18 Sider at sige noget nyt om et saa ofte behandlet Emne som Problemet om Naaden og den frie Vilje, men Ragnar Brings ejendommelige og skarpsindige Afhandling viser, at det kan gøres, naar den rette kommer til. Professor J. Oskar Andersen analyserer Begrebet »Luthers Arv» særlig i den danske Kirke — stærkt polemisk mod moderne svensk »idéhistorisk» Forskning og i det hele taget mod de nyere Lutheropfattelser. Forf. understreger stærkt det melanchthonianske Grundpræg i den danske Reformation. Det andet danske Bidrag er Professor J. Nørregaards gribende Skildring af Luthers Betydning for Samuel Coleridge, bygget paa dennes egne Randbemærkninger i to forskellige Exemplarer af Luthers »Table talks». Det har sin store Interesse her at se, hvorledes den centrale lutherske Frelsesforstaaelse har fundet Vej ind i den anglikanske Kirke. Til denne Gruppe slutter sig ogsaa Torgny Segerstedts aandfulde Essay over den intentionale Følelse hos Rousseau.

Udover Europas Grænser føres vi gennem Geografen Helge Nelsons grundige Undersøgelser over Delawaresvenskerne og deres Efterkommeres Amerikanisering og gennem to missionshistoriske Bidrag:

Professor Westman giver et ypperligt Overblik over den gamle syriske Kirkes lidet kendte Mission langt ind i Centralasien og Kina, medens Docent Lindeberg tegner de Frontforskydninger, der er foregaaet i Verdensmissionens Arbejde i det sidste Slægtled gennem Kommunismens og Nationalismens Fremkomst, særlig illustreret ved interessante Eksempler fra Japan.

Tilbage staar kun at omtale en Undersøgelse af Professor Lindblom om de mærkelige »Solsøjler», som nævnes adskillige Steder i Gammel Testamente, og som her belyses ved et rigt religionshistorisk Materiale, og endelig Karlstad-Biskoppen Eklunds Aforismer »Vid studiet av historien».

---

Om ikke andet har denne Anmeldelse dog forhaabentlig evnet at give et Indtryk af, hvor mangeartede og vidtfavnende de Afhandlinger er, som Hjalmar Holmquists Elever og Venner her har samlet for at hylde ham. Tilsidst blot et Par Bemærkninger om Nyttens af en saadan Publikation. I og for sig har den jo Berettigelse nok i sit specielle Formaal, men jeg tror, at den, i hvert Fald naar den kan gennemføres i en saa smuk Form, som det her er sket, tillige har en anden Værdi. Netop ved sin rige Facettering, og derved at Forskere af vidt forskellig Karakter og med meget forskellige Arbejdsomraader faar Lejlighed til en fælles Optræden, bidrager et saadant Verk til at styrke Fornemmelsen af Fællesskab indenfor de lærdes Republik. Videnskaben — i hvert Fald Aandsvidenskaben — kan ikke møde op og fremlægge sine Resultater paa store opsigtsvækkende Udstillinger, saaledes som de praktiske Erhverv i stigende Grad gör det. Men ligesom disse Udstillinger vel for den udenforstaaende ofte kan synes at være unødige, ofte alt for bekostelige Anstrengelser, og dog for de interesserede betyder en Styrkelse af Sammenholdet og en Inspiration til fornyet Arbejde, saaledes vil dette Værk utvivlsomt baade for de Medarbejdere, som har fundet sammen her, og for de forhaabentlig talrige Læsere betyde ny Inspiration, nyt Arbejdsmod og ny Glæde over at staa sammen med Teologer Norden over i den samme Tjeneste. Derfor er der Grund til at slutte med at føje endnu en Tak til de mange Taksigelser, som i det sidste Aar har fundet Vej til Hjalmar Holmquist, en Tak fordi Norden i ham har haft en Kirkehistoriker af et saa rigt og alsidigt Format, at en Hyldest til ham med indre Nødvendighed maatte faa en saa storstilet Karakter.

HAL KOCH.

JOHANNES MUNCK: *Untersuchungen über Klemens von Alexandria. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, herausg. von E. SEEBERG, E. CASPAR, W. WEBER. 2. Bd. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1933. 232 s. Pris RM. 12:—.*

Slår man upp någon patrologi av senare datum, t. ex. Rauschen-Altaner av år 1931, får man där veta, att Klemens av Alexandria förutom en del smärre skrifter också skrivit ett större verk i tre delar, Protreptikos, Paidagogos och Stromateis. Detta är i själva verket hans största och viktigaste arbete. De tre delarna skola ha utgjort en trilogi, som avsåg att ge en fortskridande, fördjupad insikt i den kristna gnosis. I synnerhet har emellertid den sista av dessa tre vållat forskningen bekymmer. Klemens har på ett ställe i sina skrifter nämnt, att han hade för avsikt att skriva ett arbete Didaskalos, vilket avsåg att ge en systematisk framställning av den kristna tron, och denna skrift har man velat återfinna i Stromateis. Å andra sidan är framställningen i Stromateis så planlös och behandlar så skilda frågor, att man på sina håll gjort gällande, att det endast kan vara fråga om förarbeten till en systematisk troslära och att den planerade tredje delen, Didaskalos, aldrig blivit skriven. Dock kan man säga att den förhärskande meningen fram till år 1933 varit, att Stromateis utgör den tredje delen i en trilogi, där Protreptikos och Paidagogos utgöra den första och andra.

Ovanstående arbete av den danske forskaren Johannes Munck synes ha rubbat dessa cirklar genom de energiska och djupträngande litterärkritiska undersökningar till Klemens' författarskap, som där äro framlagda. Han når fram till sina resultat genom noggranna detaljundersökningar och under livfylld diskussion med tidigare forskare på arbetsfältet.

I första delen av sin bok går D:r Munck in på frågan om Str:s förhållande till Protr. och Paid. I viss utsträckning kan han här sägas anknyta till Eugène de Faye. Denne har i sin bekanta Klemensmonografi<sup>1</sup> gjort gällande, att Str. icke kan vara den av Klemens planerade Didaskalos. Den ger icke någon systematisk framställning av den kristna tron. Klemens hade funnit, att han för en dylik måste gripa till den grekiska filosofiens hjälpmedel. Detta var emellertid något i den kristna församlingens ögon misstänkt, och Klemens känner

<sup>1</sup> Eugène de Faye, Clément d'Alexandrie, Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au II<sup>e</sup> siècle. Paris 1898.



ett behov att rättfärdiga sitt förfarande och tar därför itu med att, innan han skriver *Didaskalos*, skriva *Str.*, som så småningom växer ut till sitt nuvarande omfång. Han når sedan aldrig fram till författandet av *Didaskalos*. D:r Munck följer nu de Faye så långt att *Str.* ej är den av Klemens planerade *Didaskalos*. Men i övrigt följer han icke de Fayes hypotes utan framlägger en helt ny. *Str.* är det första ledet i en planerad andra trilogi, av vilken dock endast en del blivit skriven, liksom av den första endast två delar. En dylik hypotes kommer i ännu skarpare konflikt med en teori, som i opposition mot de Faye år 1902 framfördes av Karl Heussi.<sup>1</sup> Denne sökte göra troligt, att man i *Paid.* fann hänvisningar, som torde avse vissa ställen i 2:a, 3:e och 4:e boken av *Str.* och gav uttryck åt den förmodan, att alltså vissa delar av *Str.* vore skrivna före *Paid.* Enligt Heussi ingår alltså *Str.* i serie med *Protr.* och *Paid.*, ehuru ordningen blir något annorlunda än den traditionellt antagna. De svårigheter, som äro förbundna med denna teori framhävas energiskt av D:r Munck.

Den andra delen av D:r Muncks arbete tar upp Wilhelm Boussets<sup>2</sup> källsöndring inom de klementinska skrifterna. Först behandlas B:s teori om en källa, som fått namnet »Diebstahl der Hellenen». Sitt namn har den fått därför, att i dessa avsnitt den grekiska filosofins förhållande till hebréerna behandlas. Det var ju en vanlig uppfattning bland de kristna, att de grekiska filosoferna lärt av hebréerna. D:r Munck visar nu, att tanken på den hellenska filosofins beroende av barbarernas förekommer i alla delar av *Str.* och näppe-ligen kan läggas till grund för talet om en särskild källa. B. har dessutom gått ut ifrån en felaktig föreställning om den grad av ordning och följdriktighet, man har att vänta av framställningen i *Str.* *Str.* tillhör just en litteraturgenre, som författaren medvetet använder för att förbehålla sig friheten att göra »allerlei krumme Sprünge und Nebenbemerkingen». Av *Str.* få vi alltså icke begära, att framställningen skall framträda som en sluten enhet och ur bristen på dylik dra slutsatsen, att det är främmande källor, som inarbetats. — D:r Munck vill nu ej bestrida, att Klemens använt källor och att dessa kunna ha givit anledning till bristande enhetlighet i de åsikter, han framför, men

<sup>1</sup> Karl Heussi, *Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protreptikos und Pädagogos*. Zeitschrift f. wiss. Theologie 45, 1902.

<sup>2</sup> Wilhelm Bousset, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Ireneus Göttingen 1915.

han ställer sig skeptisk gentemot möjligheten att ånyo utskilja de använda källorna och på så sätt öka möjligheten att förstå Str.

Bousset antog även en »Pantainoskälla» i Excerpta och Eklogai. Denna skall ha varit mer präglad av den kätterska gnosticismen än Klemens, men denne skall det oaktat ha upptagit den på grund av sin vördnad för kateketskolans tradition. Pantainos var som bekant Klemens' lärare. Bousset menade sig även i Stromateis finna »Pantainos»-element. D:r Munck söker nu visa att B:s konstruktioner icke heller här äro hållbara. Pantainos kan icke sägas vara mer gnostisk än Klemens. Kateketskolan som en fast institution med en succession av lärare är yngre än Klemens. Det är ej Pantainos utan Klemens själv, som är gnostiker, och på honom har man att föra tillbaka de gnostiskt präglade texterna. Visserligen bekämpar han »gnostikerna», men det hindrar icke, att han i många avseenden står dem nära. Vi möta här ett liknande förhållande som när det gäller Origenes' förhållande till den grekiska filosofien. Denne bekämpar »filosoferna» men är samtidigt i hög grad influerad av deras tankegångar. Häri torde man ha att söka den djupaste grunden till de hos Klemens mötande både sakliga och språkliga motsättningar och ojämnheter, vilka givit anledning till försöken att utskilja olika källor.

Diskussionen om källproblemen för så D:r Munck in på frågan om Klemens' förhållande till gnosticismen. Bousset har rätt, när han ställer in Klemens i en gnostisk miljö. Detta kommer verkliga förhållandet närmre än att, som de Faye, betrakta Klemens' förhållande till den grekiska filosofien som det viktigaste problemet. De Faye har överdrivit Klemens' beroende av filosofien. Denne står kritisk till både filosofi och gnosticism såsom den som äger den sanna filosofien och den sanna gnosis. Ett säkert kriterium för sin kritik finner han i sina lärares tradition, vilken förbinder honom med den sanna apostoliska traditionen. Vad som skiljer Klemens från gnostikerna är enligt D:r Munck formellt Gamla Testamentet, reellt »det etiska».

Tyvärre äro de sist berörda problemen endast föga utförda. Det är de litterärkritiska frågeställningarna, som dominera. I ett avslutande kapitel avrundas de litterära hypoteserna, för att använda förf:s eget uttryck, med tre skisser behandlande Klemens som sofist, som filosof och som allegorisk skriftutläggare. Det sofistiska draget betonas på det filosofiskas bekostnad.

I en exkurs om Origenes och kateketskolan visar slutligen D:r

Munck huru oklart Origenes' förhållande till Klemens och kateket-skolan i själva verket är.

Utän att ha verkställt någon detaljgranskning skulle jag dock vilja framhålla det intryck av vederhäftig och gedigen forskning denna undersökning ger. Den har också kunnat glädja sig åt att en så om-dömesgill forskare som utgivaren av Klemens' skrifter i *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, O. Stählin, anslutit sig till det framförda lösningsförsöket.<sup>1</sup>

FOLKE BOSTRÖM.

## DOGMHISTORIEN OCH DEN SYSTEMATISKA TEOLOGIEN.

WALTHER KOEHLER: *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins. VIII + 373 sid. Max Niehans Verlag, Zürich u. Leipzig 1938.*

Medan de dogmhistoriska monografierna, behandlande skilda frågor, titt och tätt — glädjande nog — utgivas, hör det till de mera sällsynta tilldragelserna, att en hel dogmhistoria utkommer. En sådan händelse är sålunda i och för sig värd att uppmärksamma. Bakom utgivandet av en hel dogmhistoria ligger ofta nog ett helt livsverk i teologiens tjänst. Att det så förhåller sig med den här ovan angivna, framgår därav, att förf. själv kallar den »ein Abschiedsgruss an meine akademischen Hörer, die mich darum baten» (s. VII). Med en fin och försynt anspråkslöshet framhåller förf., att nämnda dogmhistoria icke är att betrakta som »Lehrbuch», utan den vill i stället i första hand tjäna de unga studenterna »zur Einführung und Anleitung zu weiterem Studium» (ibid.). Nytt material framlägger den icke, utan den bygger på de stora arbetena av Harnack, Loofs och Seeberg. Dock må framhållas, att framställningen, som i den första huvuddelen behandlar den gamla kyrkan (s. 35 ff.) och i den andra huvuddelen medeltiden (s. 271 ff.) och som slutar med en utblick över reformationstidens dogmhistoria (s. 350 ff.), innehåller så många nya synpunkter och så många klarläggande utredningar, att arbetet i sin helhet är mycket intressant och fängslande.

Det beaktansvärda stannar emellertid icke härvid. En dogmhistoria

<sup>1</sup> I inledningen till Klemens-översättningen i *Bibliothek der Kirchenväter II R. Bd VII*, 1934.

utgives icke nödvändigtvis såsom sista led i den akademiska verksamheten, ej heller bara därför att de akademiska åhörarna så önska och begära. Utgivandet av en hel dogmhistoria måste motsvara ett av förf. känt behov, som redan föreliggande dogmhistoriska framställningar icke kunnat tillfredsställa. Detta har ock varit motivet till utgivandet av ovan nämnda dogmhistoria. Förf. framhåller det redan i förordet. Trots ovan angivna anspråkslösa självbekännelse fränkänner förf. sig icke all originalitet: »in der Stoffgruppierung und dem Aufbau des Ganzen bin ich eigene Wege gegangen». Men hans intentioner gå djupare än så. Han finner, huru de dogmhistoriska framställningarna i traditionell historisk form egentligen erbjuda blott »eine Doublette zur 'Kirchengeschichte'» (s. VII). För sin del vill förf. framlägga en dogmhistoria, som faller inom den systematiska teologien och motsvarar den systematiska teologiens krav (ibid.). Och detta är från systematisk-teologisk synpunkt det mest intressanta i denna vår allra nyaste dogmhistoria. Den skulle på det kortaste sättet kunna karakteriseras så, att förf. uppställer till behandling ett ytterst aktuellt problem, men han söker lösa det på ett sätt, som icke motsvarar den aktuella teologiens läge utan ligger några decennier tillbaka i tiden.

Det är en känd sak, att Schleiermachers Glaubenslehre (Der christliche Glaube) i det hänseendet bildar epok, att den betyder ett övervinnande av den gamla lokalmetoden inom dogmatiken: Hela det kristna trosinnehållet kom här att framställas som ett organiskt helt ut från en systematisk enhetspunkt. Problemet: dogmhistoria och systematisk teologi inrymmer just frågan om, huru lokalmetoden skall övervinnas inom dogmhistorien och där ersättas med en organisk helhetssyn. På ett belysande sätt har Koehler tecknat, huru denna fråga står på dagordningen inom nutida systematisk teologi.

Lokalmetoden hör så att säga med till dogmhistoriens första framträdande, framhåller Koehler (s. 1). Den är en relativt ung vetenskap, ett barn av 1700-talets upplysning. Dess första företrädare, Samuel Gottlieb Lange, Wilhelm Münscher och Johann Christian Wilhelm Augusti, fattade dogmhistorien som den historiska utvecklingen av såväl den kyrkliga teologien, d. v. s. hela det teologiska tänkandet, som de kyrkligt recipierade trossatserna. Då dogmat innebar dels det kristligt normativa tänkandet, dels de till bekännelse upphöjda trossatserna, kom man i den dogmhistoriska forskningens första skede att på det sättet förbinda båda till en enhet, att man utgick från bekännelsen med dess enskilda loci — de Deo, de Christo etc. — och lät

det teologiska tänkandet tjäna som illustrationsmaterial. Lokalmetoden var därmed på ett naturligt sätt given, ja, ofrånkomlig.

Förvisso med rätta framhåller Koehler (s. 2), att Harnack med sin stora Lehrbuch der Dogmengeschichte bildar epok inom den dogmhistoriska forskningen. Koehler torde på visst sätt mena, att Harnack övervunnit lokalmetoden inom dogmhistorien. Den kritik, som Koehler riktar mot Harnack, går ut därpå, att denne fattat dogmats begrepp för trångt. »Harnack hat eine dogmengeschichtliche Monographie der vier ersten Jahrhunderte mit Ausblicken geschrieben, keine Dogmengeschichte im ganzen. Der Begriff 'Dogma' muss erweitert werden» (ibid.). Visserligen är det så, att Harnack har ett synnerligen enhetligt begrepp om dogmat: detta betyder hos Harnack icke blott »das Dogma der vier ersten Jahrhunderte», utan det kristologiska dogmat. Ut från denna grundsynpunkt har Harnack givit en synnerligen enhetlig framställning av dogmats utveckling. Men vi finna samtidigt, hurusom han är nödgad att nu och då företaga exkurser, som avvika från huvudsynpunkten. Gent emot Koehler är sålunda att säga, att Harnack icke lyckats framställa ens de fyra första kristna århundradenas trosinnehåll som ett organiskt helt.

Den opposition gent emot Harnack, som i mycket kännetecknar nutida systematisk teologi, kan från en sida sett karakteriseras som en strävan att nå fram till en systematisk-organisk syn på dogmhistorien. Det gäller att nå fram till »eine systematische Stoffgruppierung», som tar hänsyn till hela det dogmhistoriska materialet. Den principdiskussion, vari Koehler i detta sammanhang ingår, har sitt särskilda intresse. »Dass die systematische Stoffgruppierung kommen werde, hat R. Seeberg am Schluss seiner ... Dogmengeschichte geweissagt», skriver Koehler (s. 3). Även om en i detalj genomförd stoffanordning av hela det dogmhistoriska materialet ännu ej föreligger, så hava vi »Blickpunkte» för huru detta skall verkställas, framhåller Koehler. En första sådan synpunkt är »der dialektische Blickpunkt», som enligt Koehler utvecklats »von dem schwedischen Theologen Gustaf Aulén» i dennes skrift: Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung, Studien der Luther-Akademie, 1932. »Für Aulén ist normativ: die Eigenart des Christentums, und er sieht die Dialektik der theologischen Entwicklung in der Verdunkelung und dem Wieder-Durchbrechen dieser Eigenart im Laufe der Geschichte. Die Eigenart des Christentums liegt in seinem Offenbarungsanspruch als göttliche Gabe der Agape, als reines Schenken der göttlichen Liebe.

Die Verdunkelung liegt im Idealismus, d. h. im Geltendmachen von Ansprüchen des Ich und seiner ratio, sei es moralistisch, sei es intellektualistisch» (ibid.). Detta är enligt Koehler »ein einheitlicher Gedankengang und zweifellos fruchtbar» (s. 4). Han finner ock, huru hos Aulén den gamla metoden är ersatt med en organisk-systematisk. Då Koehler trots detta erkännande emellertid icke vill följa Aulén, är orsaken den, att han finner, hurusom »diese Systematik doch bleibt eine dogmatische, nicht eine historische. Es hängt hier alles an der Praemisse: das Christentum ist ein absoluter Einbruch Gottes in die Geschichte unter Ausschluss jeglicher menschlichen Aktivierung . . . Damit wird das Christentum aus der Geschichte herausgehoben und zur Uebergeschichte gemacht. Diese Dogmen-Geschichte ist nicht Historie, sondern historia sacra, nicht descriptiv, sondern axiologisch» (s. 4).

Häremot ställer Koehler sin egen grundsynpunkt på dogmhistoriens organisk-systematiska framställande, vilken av honom kallas »der religionsgeschichtliche Blickpunkt» (s. 4). Den systematiska framställning av dogmhistorien, som på en gång överbunnit locimetoden och skiljer sig från rent historisk teologi, kan enligt Koehler icke ta sin utgångspunkt i dogmatiken med dess historiskt givna loci, utan måste utgå från religionshistorien, d. v. s. strukturen av religionen såsom sådan (s. VII). I motsats mot den s. k. dialektiska metoden är den religionshistoriska enligt Koehler i stånd »die Dynamik des dogmengeschichtlichen Geschehens immanent-induktiv zur Anschauung zu bringen, ohne der Gefahr der Konstruktion zu erliegen» (s. 4). Vid frågan, vad som i dogmhistorien skall framställas med denna religionshistoriska metod, blir svaret: das christliche Selbstbewusstsein. Koehler har ock, såsom av rubriken på hans arbete framgår, velat framställa dogmhistorien »als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins». Das christliche Selbstbewusstsein är nämligen ett konkret uttryck av religionen överhuvud, såsom kristendomen ju är »eine species innerhalb des genus religio, eine Erscheinungsform der menschlichen Religiosität wie andere Religionen auch» (s. 4). I anslutning till A. Dorner, men i motsats till Seeberg och Loofs menar Koehler, att dogmat är das christliche Selbstbewusstsein »wie es sich in der Lehre darstellt» (s. 5). Seeberg och Loofs hade menat, att dogmhistorien vore »die Geschichte derjenigen Glaubenssätze, deren Anerkennung eine kirchliche Gemeinschaft von ihren Gliedern ausdrücklich fordert» (s. 2 f.). »Darf die Kirche, im letzten Grunde doch eine historische Zufälligkeit, in dieser Weise massgebend sein?» frågar Koehler och svarar: »Nein, wir

machen die Tore ganz weit auf und fassen die Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Bewusstseins, das zur Erkenntnis seiner selbst kommt» (s. 3). »Diese Dogmengeschichte . . . hat ihr Ende erst im Tode des letzten christlichen Denkers» (ibid.).

Mera torde icke behöva framdragas ur Koehlers principteckning, för att man skall inse, hurusom han i ett modernt problemläge svarar, som om han dröjt sig kvar ett par årtionden tillbaka i tiden. Såsom ett sista försök att med en religionshistorisk-religionsfenomenologisk metod komma till rätta med dogmhistorien må Koehlers framställning ha sitt kuriositetsintresse. Från ett aktuellt teologiskt läge se vi, att hans försök att lösa frågan om dogmhistoriens systematisk-teologiska karaktär inrymmer följande tre väsentliga faror: 1. genom den religionshistoriska-religionsfenomenologiska metoden upplöser han kristendomen och det kristna dogmat i en allmänmänsklig religiositet, vilket strider mot kristendomens och dogmats karaktär av att vara något egenartat och sui generis; 2. genom nämnda metod störta han kristendomen och det kristna dogmat i ren subjektivism, vilket strider mot kristendomens och dogmats karaktär av att representera objektiv gudomlig uppenbarelse; 3. genom nämnda metod låter han inom dogmhistorien individualismen vara utslagsgivande — man observere, att »die Dogmengeschichte» ju påstås ha »ihr Ende erst im Tode des letzten christlichen Denkers» — men detta strider mot kristendomens och det kristna dogmats universalitetsanspråk, gemenskapskaraktär och kyrkliga art.

Vad Koehlers behandling av Aulén beträffar, är det först och främst av intresse att konstatera, huru svensk teologi av i dag sätter djupa spår i tysk teologi. För en svensk läsekrets är det onödigt att påpeka, huru Koehler i långa stycken missuppfattat och misstolkat Aulén. Vid en sida av Koehlers behandling av Aulén vilja vi dock här till sist stanna och anknyta. Det är ovedersägligt, att Aulén med den av Koehler så kallade »dialektiska» metoden kommit att insätta den det egenartat kristna (agape) representerande dogmhistorien såsom det ena ledet i en dialektisk process, vars andra led utgöres av den religiösa idealismen (ratio, eros etc.). Men är den kristna dogmhistorien att förstå endast mot bakgrunden av sin dialektiska motsats (den religiösa idealismen etc.), så kommer dogmhistorien för det första att representera blott ett led eller en sida i ett allmänt andelivs sammanhang eller i ett allmänt kulturliv; dogmhistorien och därmed kristendomen kommer med andra ord därigenom att fattas blott såsom en

yttring av kulturen i allmänhet. För det andra kommer genom det sagda mycket litet av den verkliga »dogmhistorien» att representera det egentligt och egenartat kristna, utan måste ställas »unter das dogmatische Verdikt eines Abfalls». Det är enligt min mening i högsta grad angeläget att finna en princip, ut från vilken dogmhistorien verkligen kan behandlas som systematisk teologi, d. v. s. en princip, ut från vilken hela det dogmhistoriska stoffet kan organiskt-systematiskt framställas och behandlas utan att därmed våld övas på dogmhistorien, sådan den verkligen föreligger, och utan att teologien göres till blott en sida av en allmän kulturvetenskap och på det sättet till sin egenart förflyktigas. För egen del menar jag, att denna princip är kyrkan, fattad som religiös — alltså icke bara sociologisk — storhet i gammal- och nytestamentlig mening.

Hj. LINDROTH.

#### KRING WIKNER-MINNET.

*Pontus Wikner. 1837—1937. Utgiven av ALGOT WERIN och ELOF ÅKESSON. 222 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1937. Pris kr. 7: 50.*

Förra året firades hundraårsminnet av P o n t u s W i k n e r s födelse, och i år är det femtio år sedan hans död.

Om den kvantitativa litteraturen om Wikner under dessa femtio år återspeglar samtidens faktiska uppskattning av honom, så tycker man sig finna en efter hand sjunkande men på sista tiden klart stigande intressekurva. Att Wikner utövade ett stort inflytande på många enskilda, som kommit i personlig beröring med honom, återspeglas bl. a. i de snart efter hans bortgång utkomna »Carl Pontus Wikner, minnesteckning av en tacksam vän» (E. Kjellberg), »Carl Pontus Wikner, hans lefnad och läror», en monografi av en boströmsfilosof (L. H. Åberg), samt »Vittra skrifter», utgivna av K a r l W a r b u r g. Omkring sekelskiftet förefaller det emellertid som om förståelsen för Wikner skulle ha försvagats. Även om enstaka forskare egga till fördjupade Wiknerstudier och vittna om hans personlighet (Vitalis Norström: »Den enda otvivelaktigt geniala människa jag under min ungdom och yngre mannaålder kom i beröring med»), så tyda många



tecken på att tidens nya tankar gjort Wikner till en tämligen bortglömd filosof.

En ny generation fick ny förståelse för gamla problem. T. Bohllins lilla studie »Pontus Wikner och Sören Kierkegaard» (1919) kom som första arbete i en rad av smärre utredningar om Wikner, som under de följande åren av flera olika forskare publicerades, huvudsakligen i fest- och tidskrifter. En värdefull hjälp fick man i den av A. d. Ahlberg och Th. Hjelmqvist (1920—24) utgivna samlingen av Wikners brev samt litterära och populärvetenskapliga skrifter. På senaste år ha vi också fått några mer omfattande arbeten. S. Bergentz utgav 1935 en sammanfattande, populär Wiknermonografi och samma år utkom Edv. Rodhes »Den religiösa liberalismen», där Wikner blir föremål för en mera djupgående och på många punkter klarläggande analys. Ett belägg för hans aktualitet är också den förra året utkomna minneskriften, där sju olika forskare lämnat sina bidrag för att ytterligare klarlägga bilden av en märkesman inom svenskt andeliv.

För att kunna bedöma Wikners idéhistoriska ställning måste man, såsom J. A. Eklund framhållit, studera minst två eller tre stora forskningsområden: Kristendomens av grekiskt tankearbete befruktade tankeliv, kristendomens fromhetsliv i djupet av Sveriges folk och Sveriges insats i det filosofiska tänkandets arbete. En blick på minneskriftens innehållsförteckning bestyrker detta påstående. Flera olika vetenskapsområden ha intresse för Wikner. Från skilda synpunkter ha här litteraturhistorikern och den klassiskt orienterade filologen, den systematiskt skolade teologen och den praktiskt verksamme prästen, den kunskapsteoretiskt inställda filosofen och den analyserande psykologen sökt tränga in mot centrum.

Det är en delvis ny och korrigerad Wiknerbild vi här möta. Vi tänka oss honom gärna som den oförstådde, melankoliske grubblaren, ett offer för samtidens intrigspel och filosofstrider. Denna sentimentala bild får nu vika för en friskare. Wikner var inte bara känslomänniska, han hade drag av manlighet och maktmedvetande, av sträng logik och konsekvens. Och hans tänkande var mycket mer betydelsefullt än man hittills föreställt sig.

Den kristna kärlekstanken har av vår tids teologi blivit föremål för ingående utredning. Det personliga kärlekslivets problem är för W. den stora frågan och utgångspunkten för hans religionsfilosofiska tänkande. Vi ha ingen anledning att här beröra hans tidigare religiösa utveckling, de drag av helighetsallvar, som gossen fick så starkt intryck

av i den västsvenska fromhetens miljö, eller den svärmiska Kristushängivenheten, som väcktes i ynglingens själ under inflytande från pietistiskt sinnade kretsar. Kristus kärleken blev för Wikner ett problem i samband med hans vänskapskult. Detta ofta behandlade tema — över vilket Wikners ännu icke offentliggjorda dagböcker i sinom tid förmodligen komma att sprida nytt ljus — belyses i minnesskriften genom en samling brev från Wikner till poeten Ernst Björck, son till biskop G. D. Björck i Göteborg. Samlingen, som här för första gången publiceras, är noggrant kommenterad av Th. Hjelmqvist. Hur skall jag samtidigt kunna älska Kristus och en vän, det var Wikners intensiva fråga. »... överallt möter mig samma motsats, samma olösliga gåta, hvilken alltjämt fördunklar min lifs-åskådning . . . Å ena sidan bär jag . . . inom mitt bröst ett hjerta, som med osäglich innerlighet sluter sig till hvarje annat, som äger kärlek och vänskap att erbjuda; å andra sidan möter mig denna thordönsstämma från Kärlekens egna läppar: 'Hvilken som kommer till mig och icke *hatar* sin fader och moder . . . » Det förefaller mig som om Wikner varit nära den naturligaste lösningen av detta problem — den kristna kärleken människa mot människa såsom en spontan kärlek utan motiveringar — när han i samma brev fortsätter: »Får jag således icke älska någon för dess egen skull?» Han vågar emellertid ej tänka denna tanke till slut. I stället låter han människokärleken bli motiverad av kärleken till det ideala eller gudomliga. Genom en hänsynslös idealisering av vännen sammanmältes Kristus kärlek och vänskap. Några år senare, när han ser tillbaka på denna period, kriver han: »Jag såg på Dig och älskade Dig, icke med denna ljumma kärlek, som älskar för trefnadens skull, eller för njutningens skull, eller för *detta* lifvets skull eller till och med för kärleks skull — jag älskade så som man blott kan älska det *oändliga* — och detta klädde jag i dina drag». (Minnesskriften s. 35 f. o. 61.)

När man idealiserar på detta sätt, så råkar man emellertid in i den mest tillpetsade egocentricitet. Idealet, som man finner hos Gud och hos vännen, blir bara det egna jagets önskeskapelse; synar man det i sömmarna, finner man bara sig själv i en spegelbild. Detta gick så småningom upp för Wikner, när han på 1860-talet brottades med dessa problem, och då han ser tillbaka på sin utveckling, liknar han sig vid Narkissos, ynglingen, som förälskar sig i sin egen spegelbild, som han ju aldrig kan nå. I en uppsats »Pontus Wikner — den

kristne Narkissos» analyserar A. Wernin detta motiv hos Wikner och påpekar en rad intressanta paralleller i svensk diktning.

När det mänskliga jaget fick ersätta det gudomliga, hamnade Wikner i panteism, som han själv kallar det. Man kan fråga sig, vad det var för grund till denna åskådning, om den blott berodde på Wikners psykologiska egenart, eller om den rent logiskt kan anses följa av ett visst filosofiskt system, t. ex. Platons eller Boströms, med vilka han denna tid var väl förtrogen. J. Landquist söker i en studie »Wikners utveckling fram till 'Kulturens offerväsen'» göra en psykologisk, eller kanske snarare psykoanalytisk, tolkning. Den obönhörliga renhet, som Wikner krävde i handling och tanke hos sig själv, ledde honom till en fara. Det omutliga undertryckandet av hängivelse-driften och det sexuella livet krävde sin kompenstation. Resultatet blir förklädningen av ideal vänskap, ett förälskande i själva renheten. Det är den platonska erotiken, som ligger bakom såväl Narkissosupplevelsen som vänskapskulten, även om Wikner är aldrig så välrustad med filosofiska och religiösa argument. Först kristendomen gör honom verkligen fri i förhållande till Eros. Den förnyade bekännelsen till Kristus drar gränslinjen fullt bestämd mellan platonsk och kristen kärlek. — Här vill jag göra den randanmärkningen, att Landquists skiljande mellan dessa två arter av kärlek ej får förblandas med den distinktion, som brukar göras i modern teologi mellan eros och agape. Eros i denna senare mening såsom typen för en viss religiös grundinställning kan ej definieras såsom undertryckt sexualitet, även om den platonsk-erotiska inställningen ofta kan påvisas, där en religiös erostyp dominerar. Den teologisk-systematiska termen eros har en helt annan innebörd. Om man nu kanske kan vara överens därom, att den »tidigare» Wikner är eros-bestämd i både den ena och andra meningen, så kan man, om man vill bedöma den »senare» Wikner, ej utan vidare kalla denna ståndpunkt »kristen» i motsats till en tidigare »platonsk». I varje fall möter man också på detta senare stadium drag av en religiös erostyp.

Arvet från antiken belyses av G. Rudberg i uppsatsen »Pontus Wikner, Hellas och Rom». På allvar väcktes Wikners intresse för Hellas genom Viktor Rydbergs »Den siste athenaren». Dock får man ej glömma, att dessa två delvis stå på helt olika grund. Wikner var ju — i motsats till Rydberg — främmande för den liberala, mot kyrkan riktade kritiken, ej heller vill han bruka Platon eller Plotinos som vapen mot en felaktigt fattad kristendom. Det ligger, framhåller

Rudberg, ett subjektivt element i Wikners bilder från Hellas. »Han har mött det eviga i skönheten, helst hos ett människoöga eller en mänsklig blick» (s. 90). Om Rydberg fattade platonismen som harmonien och i samband därmed som den demokratiska friheten, så var det mer tanken på Platons Eros, idéns genomlysande av det sinnligt givna, det sköna och eviga bakom det kroppsliga, som tilltalade Wikner. Uppskattningen av antiken — d. v. s. av Platon — släppte han ej efter nyorienteringen. Platon har stått vid randen av den högsta saninngen, hävdar Wikner nu, men han har ej nått den, därför att han ej fattat personligheten i dess djupaste, kristna, mening. Rudberg sammanfattar: Wikner känner den kristna personligheten, men i platonsk belysning. Ingendera sidan uppgives.

I minnesskriften nämnes ofta ordet »idealism». Härvid borde man i större utsträckning än hittills skett försöka hålla isär de olika nyanseringar, som detta begrepp innebär. Man bör väl först skilja det populära begreppet idealism (= skapa ideal för en livsåskådning) från idealism i kunskapsteoretisk mening. Även denna kan i sin tur vara av olika struktur. När man talar om platonsk idealism är det närmast fråga om en objektivistisk kunskapsteori, där det verkligt varande förlägges till idévärlden i motsats till sinnevärlden. Den boströmska idealismen åter utgår från personligheten, det absoluta självmedvetandet, såsom uttryck för verklighetens innersta väsen och är alltså snarare en subjektivistisk teori. Om vi nu återvända till Wikners panteism, så kan man väl ej påstå, att den platonska idealismen skulle kunna vara en direkt orsak till denna. Hellre vill man då, såsom Wikner själv, hävda, att det boströmska systemet leder till en dylik åskådning. På denna punkt äro emellertid meningarna delade, och kommande undersökningar få närmare utreda dessa problem. En andel i oklarheten har väl det ganska svävande begreppet »panteism». I en studie »Pontus Wikners Panteisme, set med en indisk Missionærs Øjne» visar L. P. Larsen på paralleller i indisk enhetsmystik och gör gällande, att vissa moment av en panteistisk syn, drag av evighet, av oändlighet, av enhet, av invärteshet, måste ingå även i äkta kristen religion. Problemet behandlas, i mer direkt anslutning till Wikner, av T. Bohlin i uppsatsen »Urbild — vrångbild — avbild», där det påpekas, att namnet panteism är en föga träffande term för att beteckna Wikners ståndpunkt, därest man med detta begrepp förknippar tanken på något opersonligt. Energiskt framhåller Wikner även under denna period, att Gud är Fadren, den fullkomlige personen. Panteism betyder alltså

enligt honom snarare en sådan uppfattning, som icke vill räkna med ett du jämte Guds eget jag (s. 141).

I »Den religiösa liberalismen» framhåller Edv. Rodhe, att den »horisontala» linjen, den mänskligt spekulativa, förde Wikner till panteism, och att brytningen skedde, då han kommit till insikt om den »vertikala», den från tron orienterade, linjens oförytterlighet i kristendomen (a. a. s. 336 f.). På liknande sätt vill Bohlin bestämma Wikners senare tänkande som en brottning mellan idéspekulation och historietolkning. »Detta faktum att Jesus av Nasaret — Guds härlighets återsken — möter oss i historien såsom en fullt mänsklig individualitet, detta faktum blir i själva verket utgångspunkten för en hel nyorientering i Wikners religiösa tänkande» (s. 138). Om hans gudsbegrepp förut hade kunnat sammanfattas i formeln »självständighet är själv-tillräcklighet», så kan man för detta senare skede sätta »självständighet är självmeddelelse». Gud är kärleken, och det betyder, att han med evig kärlek omfattar en evig person, som är ett individuellt väsen och ej sammanfaller med Gud. Detta väsen, Guds ursprungliga avbild, är Sonen, och människan är bestämd att genom Sonen bli en avbild av Fadren. Det föreligger alltså en ursprunglig frändskap mellan människan och Gud, kärnan i hennes väsen består i att vara ett gudseläste eller avbild av Gud. Denna evighetsbestämmelse har hon emellertid svikit och i stället blivit en vrångbild genom viljans isolering från Gud i synden. Hos varje mänsklig varelse finnes dock en hemlig längtan till den ursprungliga härligheten. — Den kritiska punkten är enligt Bohlin evighetstanken. Evigheten, fattad såsom något tidlöst, orörligt, är utgångspunkten, och mot denna bryter sig tanken på Kristi historiska personlighet. Därmed undermineras evighetstanken steg för steg. Gudsuppfattningen blir alltmer dynamisk. Gentemot Boströms bestämning av Gud som det absoluta självmedvetandet hävdar Wikner, att Gud framför allt är helig vilja. Försoningen blir en kamp mellan ont och gott, och Kristus träder in som medlaren i denna kamp. Världen och människorna få realitet och betydelse redan i denna tidsexistensen. Dock kan Wikner icke frigöra sig från tanken på tidsutvecklingen såsom ett färdigt, slutet system. Han »har sökt infoga det levande kristna uppenbarelseinnehållet inom den logiska enhetlighetens kategori — nu med tidens förtecken» (s. 159). — Kanske dessa tankar, refererade i knapphändigaste form, kunna ge en antydning om, vad det är för större frågor och problemkomplex, som här skymta. Först ha vi det gamla problemet om trons förhållande till tanken eller förnuftet,

förhållandet mellan det religiösa och det teoretiska, såsom man numera ofta uttrycker sig. Bohlin skriver om Wikner: »Medvetet sätter han tron över tanken, även om han ingående gör gällande övertygelsen, att ingenting i kristendomens innehåll skall befinnas *strida emot* den verkliga tanken» (s. 164). Man kan nu framkasta frågan, om icke detta enklare kunde uttryckas så, att Wikner just på tankens väg söker fatta det religiösa innehållet, att han är en i denna mening typisk rationalist.<sup>1</sup> Men då återstår frågan, om en dylik rationalism kan göra anspråk på en konsekvent och hållbar position.

Ett annat problem är, vad det är för en religiös grundsyn, som ligger bakom Wikners senare ståndpunkt. Man skulle utöver de hittills gjorda undersökningarna vilja analysera t. ex. kärleksbegreppet hos Wikner för att utröna, om det är fråga om en kamp mellan eros- och agapemotiv eller om man i stället kan tala om en enhetlig caritas-syntes, liknande Augustini, för att använda A. Nygrens kända terminologi. En jämförelse mellan dessa två, Wikner och Augustinus, torde visa flera överensstämmelser ur typologisk synpunkt.

För minnesskriftens ram, en inledande och avslutande artikel («Kring Wikner-minnet» och «Pontus Wikners relationsteori»), svarar E. Åkesson. I sin skrift »Om egenskapen» (1880) hade Wikner sysslat med relationsfrågan och kommit till det resultatet, att relationer och egenskaper finnas i den eviga världen men ej egenskapsbyte eller förändring. Snart gick han vidare, och i uppsatsen »Om Guds förhållande till världen» (1884) hävdar han, att även Gud ombyter relationer, i den mån de i världen varande tingen och varelserna ombyta sina. Har världen en historia, så har också Gud en historia i och genom sitt förhållande till världen. Så förutsätter världsuppehållelsen en successivt fortgående gudsverkamhet. Denna sista vändning i Wikners tänkande belyser Åkesson med en ännu ej i sin helhet publicerad uppsats av Wikner, »Studier till en påtänkt relationsteori». Vad Wikner själv kände inför de nya tankarna framgår av par. 95: »Jag är trött vid den Österländskt-qvietistiska tanken på en evighet, som ej innebär något förlopp, någon historia. Jag vill ha en historia i oändlighet. Hvarje annan vetenskap än filosofien — den Eleatiskt-platonskt-boströmska — skall vara med mig därom. Gud, vad jag frusit vid min hittills vidhållna filosofiska evighet!» (s. 202).

Vi ha ej anledning att gå in närmare på de rent filosofiska frå-

<sup>1</sup> Jfr S. E. Rodhes uppsats »Det religiösa omdömet», Svensk teol. kvart.-skr. 1937, h. 4.

gorna. Åkesson påpekar, att Wikners sista arbeten äro förvånande aktuella. Han nämner Meinongs och Husserls analys av verkligheten och Bergsons av tidsbegreppet såsom motsvarande utredningar. I Wikners kritik av den boströmska satsen att »vara är förnimmas» finner han beslätade tankegångar med den av Hägerström företrädda objektivismen. Hela den från anglosachsiskt håll stammande kritiken av idealismens kunskapsteori — Moore och Bradley nämnas — har Wikner på väsentliga punkter föregripit. »Man skall komma från åratals studier i engelsk och amerikansk reaktionsteori med dess subtila distinktioner för att hos Wikner finna en klarhet, som icke förlorar sig i utan förmår att upplysa genom det subtila» (s. 18).

\*

En minnesskrift — det ger associationer av en diger och otymplig bok, innehållande en rad uppsatser om diverse ting utan större sammanhang. I motsats härtill är denna skrift av behändigt format och enhetligt innehåll. Naturligtvis finnas vissa luckor i helhetsbilden, men avsikten är ej att ge en fullständig lösning utan snarare att sporra till förnyad omprövning. Upprepningar ha stundom ej heller kunnat urdvikas, men på det hela taget komplettera de olika bidragen varandra förvånande väl.

Min anmälan gör ingalunda de fint nyanserade och stilistiskt högtstående uppsatserna rättvisa. Jag har endast velat fästa uppmärksamheten på en rad aktuella problem i samband med vissa tankegångar: i föreliggande arbete. För den, som blivit en Wiknervän och gripits av hans fängslande personlighet, för den, som är intresserad av svenska 1800-talets idéhistoriska brytningar, och för den, som gärna sysslar med religionsfilosofiska analyser, finnes i denna minnesskrift — liksom i regel i all litteratur om och av Pontus Wikner — mycket av värde.

BERTIL W. BLOCK.