

PROBLEMET 'TRO OCH VETANDE'

ETT FÖRSÖK TILL BEGREPPSUTREDNING

AV PROFESSOR GUNNAR ASPELIN, LUND

Avsikten med denna uppsats är inte att lämna ett nytt svar på det gamla spørsmålet, om »tro» och »vetande», religiös och vetenskaplig verklighetsuppfattning kan sambestå bredvid varandra eller måste framstå som oförsonliga motsatser. Dess begränsade ram tillåter mig endast att antyda några synpunkter, som möjligen kan bidra till frågans upplärande. Ej heller har jag möjlighet att här redovisa för de huvudtyper av filosofisk och teologisk problemlösning, som presterats under olika skeden av västerländsk tankehistoria. Syftet är endast att söka bestämma innebörden av det problem eller det problemkomplex, som man brukar ge denna antitetiska formulering. För att kunna bemästra denna uppgift är det nödvändigt att närmare analysera de begrepp, med vilka man brukar operera i diskussionerna kring detta ämne. Endast genom en sådan analys blir det möjligt att skilja mellan reella problem och ofruktbara skenproblem, som hindrar den önskvärda kontakten mellan filosofi och empirisk religionsvetenskap.

Först och främst gäller det att skilja mellan det principiella problemet och vissa tidsbetingade spørsmål av underordnat intresse för kunskaps-teori och teologi.

När man talar om konflikter mellan tro och vetande, har man ofta tänkt på motsättningen mellan vissa vetenskapliga satsar och vissa utsagor, som inom ett religionssamfund äger en religiöst motiverad auktoritet. Man har tänkt på de hetsiga strider, som förts kring det kopernikanska världssystemet, kring geologiska teorier om jordens ålder, kring den darwinska utvecklingsteorien, och den historiskt-filologiska kritikens tillämpning på bibelforskningens område. Dessa motsättningar och de många kompromissförsök, som de framkallat, har naturligtvis ett stort

lärdomshistoriskt intresse. Men de har ingenting att skaffa med de allvarliga principfrågor, som filosofien har anledning att intressera sig för, och de har över huvud ingen betydelse för det moderna problemläget. De har emellertid framtvingat försök att markera gränslinjen mellan genuint religiösa utsagor och sådana satser, som historiskt förbundits med en religiös världsuppfattning utan att själva vara av religiös karaktär.

Antitesen tro—vetande har också haft en annan innebörd. Man har gjort gällande — med rätt eller orätt — att en motsättning föreligger mellan den religiösa tron, närmast fattad som en traditionsbunden auktoritetstro, och den moderna vetenskapen, som disponerar för en kritisk och skeptisk hållning med front mot allt irrationellt »känslotänkande». Ju mer den vetenskapliga inställningen vinner terräng, desto mera, har man sagt, försvagas benägenheten att godtaga okontrollerbara trosföreställningar. Auguste Comte var under sitt tidigare skede en klassisk representant för denna åskådning, och den ligger till grund för Sigmund Freuds synpunkter i hans skrift »Die Zukunft einer Illusion». Prövningen av detta antagande är närmast en uppgift för idéhistoria och kulturpsykologi. Man kan nog antaga att resultaten av en sådan undersökning skulle åtskilligt revidera våra generella förhandsmeningar av den ena eller andra typen. Hur som helst: denna fråga är av historiskt-psykologisk men inte av egentligt filosofisk natur. Hur skall frågan formuleras ur filosofisk synpunkt?

Det är kanske lämpligast att först söka precisera innebörden av begreppet »vetande». Man kan därmed förstå vetenskapens vunna resultat, alltså inbegreppet av säkerställda satser, på vilka forskningen bygger, och gör kanske gällande, att vissa religiösa trossatser och vissa vetenskapliga konstateranden är principiellt oförenliga med varandra, exempelvis att tron på en individuell fortvaro efter döden är oförenlig med psykologiska och fysiologiska fakta. Frågan gäller en skenbar eller verklig motsättning mellan å ena sidan de och de trossatserna, å andra sidan de och de vetenskapliga satserna. Den gäller inte förhållandet mellan religiös tro och vetenskaplig verklighetsuppfattning över huvud.

Med »vetandet» kan man också förstå den allmänna verklighetsuppfattning, som ligger till grund för vetenskapsmannens sätt att ställa och lösa sina problem. Med andra ord det tänkesätt, som är konstitutivt för allt vetenskapligt forskningsarbete. Problemet kan i detta fall formuleras så-

lunda: kan den religiösa tron (resp. en bestämd religiös trosåskådning) bestå jämte principerna för en vetenskaplig verklighetsuppfattning. Det är då inte fråga om eventuella psykologiska svårigheter att förena dessa båda perspektiv utan om ett förhållande mellan två åskådningars giltighetsanspråk.

När man formulerar frågan på detta sätt, har man i regel förutsatt den vetenskapliga verklighetsuppfattningens legitimitet. Frågan om trons för- enlighet med densamma uppfattas då som en fråga om trons legitimitet. I och för sig vore det ju tänkbart att utgå från trons giltighet. Det vetenskapliga tänkesättets harmoni med religionen skulle då uppfattas som en förutsättning för dess giltighet. Man skulle också kunna utgå från erkännandet av båda dessa aspekters giltighetsanspråk. I så fall har man att välja mellan två alternativ. Antingen ligger tron och vetandet så att säga på samma plan, så att en motsättning är a priori tänkbar. Eller också vill man hävda, att de befinner sig på helt skilda plan, så att tanken på en konflikt mellan dem är en meningslöshet.

Accepterar man det första alternativet, så föreligger två möjligheter. Man kan postulera en fullständig harmoni mellan den religiösa och den vetenskapliga verklighetsaspekten. Eventuella motsättningar uppfattas i så fall som skenbara; de måste bero på en felaktighet i vår uppfattning, och detta fel bör kunna avslöjas genom en fördjupad begreppsanalys. Högskolastikens mästare står som målsmän för denna syn på problemet. Man kan också försöka lösa frågan genom en relativisering av sanningsbegreppet: ett resonemang kan vara sant utifrån en synpunkt och falskt utifrån en annan. I så fall kommer man till den lära om *duae veritates*, som filosofer under senmedeltiden och renässansen stundom appellerade till.

Utgår man däremot från det andra alternativet, skulle problemet 'tro och vetande' förlora sin mening. De båda aspekterna skulle aldrig beröra varandra lika litet som den estetiska och den vetenskapliga synen på tillvaron. När Harry Martinsson i »Kap farväl» skildrar en tropisk cyklon som en rasande kamp mellan demoniska väsen, skulle man avslöja sin blindhet för poesiens egenart, om man hänvisade till meteorologiens förklaring av cyklonernas natur och falskförklarade diktarens framställning. Lika orimligt vore ett försök att avvisa den religiösa trons syn som illusorisk och verklighetsfrämmande utifrån vetenskapliga utgångspunkter.

Den som resonerar så visar endast sin oförmåga att förstå de religiösa symbolernas mening.

Är frågan om trons och vetandets harmoni, resp. oförenlighet ett legitimt problem eller ett skenproblem, som beror på en felaktig förutsättning? Svaret på frågan bestämmes uppenbarligen av den tolkning, som man ger ordet 'tro'. Vi måste alltså utgå från en semantisk analys av detta språkliga uttryck.

Man kan först konstatera det allbekanta faktum, att uttrycket förekommer både i religiöst och profant sammanhang. Först och främst måste vi anknyta till den gamla distinktionen mellan assensus och fiducia, försanthållande och förtröstan eller tillit. Jag tror att N. N. är en man som håller sina löften. Det betyder: jag håller för sant eller för sannolikt, att han är en person vars handlingssätt influeras av hänsynen till givna löften. Jag litar på hans löfte. Det vill säga: jag anser mig kunna handla på den tron, att hans löfte kommer att infrias. Den första utsagan kan fällas oberoende av en bestämd situation, i vilken den talande är engagerad. Den andra utsagan refererar sig till ett givet läge, uttrycker en känsla av säkerhet, som påverkar den talandes beteende och förutsätter en viss relation mellan honom och en annan person, i detta fall relationen löftes-mottagare—löftesgivare. I regel motiveras tilliten av ett försanthållande. Jag tror att N. N. är en person med de och de egenskaperna; därför litar jag på honom i den givna situation, i vilken jag står i en viss relation till honom. Men det finns också fall, då tilliten inte anknyter till någon övertygelse om ett bestämt sakförhållande, och då ingen relation till ett annat föremål föreligger. Man kan exempelvis säga: det är klart att situationen är besvärlig, men jag tror att det skall gå bra, det känner jag på mig. En sådan sats uttrycker en förtröstan, som inte motiveras av någon verklighetsutsaga.

Begreppet tro i betydelsen av assensus tyckes i första hand kunna anges genom negativa bestämningar. Den föreligger, då jag accepterar ett antagande med subjektiv visshet, ehuru jag inte kan avgöra dess sanningsvärde. Antingen kan jag inte anföra några argument för eller mot, eller också är de positiva och negativa argumenten sådana, att de inte motiverar ett avgörande. Jag accepterar ett påstående p , fast jag objektivt sett lika väl kunde acceptera det negativa påståendet $\text{non-}p$.

Man kan vara subjektivt förvissad om något utan att detta i nämnvärd

grad påverkar ens beteende. Man kan exempelvis tro, att det finns människoliknande varelser på minst en himlakropp utanför jorden, utan att kunna anföra några plausibla skäl för ett sådant antagande. För mina göranden och låtanden spelar denna hypotes ingen påvisbar roll. Å andra sidan kan försanthållandet modifiera mitt beteende i en viss riktning. En individ tror exempelvis utan objektiva skäl, att en viss medmänniska hyser illvilliga avsikter mot honom: denna tro kommer att bestämma hans sätt att förhålla sig mot den andra personen. Har man den subjektiva tron, att vissa dagar är farliga och ofärdsbringande, så undviker man att på dessa dagar företaga viktiga resor och träffa avgörande beslut.

Här är det fråga om övertygelser, som bestämmer beteendet i vissa bestämda situationer. Det finns också en subjektiv förvissning, som påverkar min allmänna attityd mot den omgivande världen. Den optimistiska tron, att utvecklingen går mot ett lyckligare framtidssamhälle, har låtit mångahängivna idealister bära livets besvikelser med jämnmod; de har i fantasien anteciperat den framtida lyckan och därigenom känt sig upphöjda över vedermodorna i den verkliga världen. Man kan tänka på den livssyn, som möter oss i Condorcets »Tableau historique» eller i Krapotkins fängslade självbiografi »En anarkists minnen».

Med en människas livsåskådning menar vi inbegreppet av de subjektiva övertygelser, som påverkar hennes allmänna reaktionssätt gentemot de växlande situationer, vilka hon möter på sin väg genom livet.

Det finns vissa övertygelser, som inte blott påverkar vår inställning i hög grad utan helt bestämmer densamma. De utgör den grundval, på vilken vi lever. Om vi tvingades att prisgiva dem, skulle vår tillvaro te sig blottad på all mening; vår värld skulle liksom förlora sin realitet och framstå som ett tomt och väsenlöst fantasmagori. Själva verklighetsupplevelsen skulle upplösas, om en sådan tro ginge förlorad. Att tvivla på den skulle betyda att hemfalla åt hopplös desperation. Å andra sidan kan en känsla av förtröstan bibehållas under de svåraste påfrestningar så länge övertygelsen behåller sin makt.

Den religiösa människans tro är uppenbarligen av denna typ. Den är en förvissning om något, utan vilket alla livsvärden skulle förflyktigas. Den karakteriseras först och främst av sin absoluta omistlighet: den troende kan inte uppgiva den utan att känna sig förlora grunden för sin egen tillvaro.

Nu kan man fråga: är detta signalement tillräckligt för att avgränsa den religiösa vissheten från andra former av subjektivt försanthållande, som mer eller mindre påverkar vårt reaktionssätt mot tillvaron?

Denna fråga är inte en fråga om reella sakförhållanden, där svaret kan vara sant eller falskt. Den är ett spørsmål om den ändamålsenliga användningen av ett språkligt uttryck, i detta fall uttrycket 'religiös'. När vi har att göra med ord, som fått en viss betydelse i ett givet språk-system, är det skäl att anknyta till vedertaget språkbruk så långt som klarhetsintresset inte tvingar oss att göra väsentliga avvikelser därifrån.

Vi kan finna en utgångspunkt för analysen i en svensk åttitalsdiktares konfessionslösa credo. Ola Hansson skriver:

Att veta så innerligt sant och visst,
att lyckan slår ögonen upp till sist,
att andra skörda där vi ha sått
den livets lycka, som vi ej fått,
att inne i våndan slumrar ro,
min enda stora tro.

I denna strof möter vi två motiv. Först uttrycker poeten utvecklings-optimistens övertygelse om en framtidvärld med största möjliga lycka åt det största möjliga antalet. Denna tro ger kompensation för vår generations svikna lyckodrommar. Den kan få karaktär av en visshet, som man tar sin tillflykt till i alla vedervärdigheter. Men språkkänslan tvekar att använda uttrycket 'religiös' om denna tro inom den givna erfarenhets-världens gränser. I de två sista raderna framtonar en annan stämning. Världen sådan vi känner den är full av »vånda», den är en lidandets och den rastlösa orons värld. Men diktaren tror att det finns något annat, ett tillstånd av ro och frid, vilket kan momentant upplevas mitt i våndan i kontrast till allt som vi eljest upplever.

Man kommer närmast att tänka på buddhismens symboler: mitt i Sam-sara uppleves Nirvana. Och denna »enda stora tro», helt skild från den inomvärldsliga framstegsoptimismens credo, är man böjd att beteckna som en religiös visshet, i varje fall som en antydan till en sådan.

I båda fallen är det fråga om en övertygelse, som innebär ett ojämför-ligt värde. Men i slutraderna talas om något djupare än den värld, som

är tillgänglig för vår iakttagelse och vår tanke. Därför kan vi i detta sammanhang tala om en tro av religiös karaktär.

Exemplet kan ge oss en första ledtråd när det gäller att skilja den religiösa övertygelsen från andra former av visshet, som uppvisar besläktade drag. Det gäller emellertid att få ett fastare grepp om problemet, och några enkla semantiska iakttagelser kan kanske vara till nytta.

Det religiösa tänkandet rör sig med språkliga symboler, vilkas inadekvata karaktär betonas med all energi. Buddha vägrar konsekvent att besvara lärjungarnas frågor om Nirvana: han vill varken säga vad det är eller vad det inte är. I Enneaderna och i de pseudodionysiska skrifterna framhålls så eftertryckligt som möjligt, att det gudomliga urvarat är upphöjt över alla bestämningar, det vill säga att det inte kan uttryckas i något mänskligt språkssystem. I teistiska religioner såsom judendomen, kristendomen, islam och vissa former av indisk bhakti visar fromheten ingen skygghet för antropomorfa uttryck av påtaglig och drastisk karaktär. Men å andra sidan inskärpes, att Gud är outgrundlig, att inga ord är tillräckliga för att uttrycka vad han är. Vi är hänvisade till att använda bilder och liknelser, med andra ord inadekvata symboler. Det som icke kan verbalt uttryckas, det utsägliga, upplevs av den religiösa människan som ett i strängaste mening ojämförbart värde, av vilket alla andra värden beror. Den religiösa tron är tron på en realitet, som inte kan adekvat uttryckas i vårt språkssystem, som tillägges en ojämförlig värde kvalitet och som helt bestämmer den troendes reaktion mot den empiriskt givna världen, det vill säga mot den värld, som kan beskrivas med våra språkliga kategorier.

Kontakten med detta utsägliga kan vara omedelbar eller förmedlad. I alla former av mystik, den må vara oändlighets- eller personlighetsmystik, är upplevelsen det primära, som sekundärt uttryckes i mer eller mindre inadekvata symboler. I andra fall är vissa i ett religions samfund givna symboler det primära, och kontaktupplevelsen förmedlas genom dem. Genom språkliga formler, rituella handlingar, bilder och sakral musik framkallas unika psykiska tillstånd, vilka tolkas som en förnimmelse av det numinösa närvaro.

Analysen måste emellertid gå ett steg längre innan problemet kan klart formuleras. Psykologiskt sett föreligger vissa emotioner av egenartad karaktär, exempelvis en känsla av inre frid och upphöjdhet över livets

växlingar. Dessa själsliga lägen kan inte jämföras med de lustbetonade upplevelser, som anknyter sig till en given situation, eller med den lustbetonade allmänskänsla, som är ett symptom på stegrad vitalitet. Buddhis-tens antecipation av nirvanatillståndet, den kristne mystikerns vila i Gud, Eckharts »Abgeschiedenheit» och Spinozas »Acquiescentia in se ipso» betecknar ojämförliga emotioner; dessa uttrycks valör är otillgänglig för den som saknar liknande upplevelser. Om det specifikt religiösa sammanfaller med själstillstånd av denna natur, blir varje möjlighet till konflikt med det teoretiska sanningskravet principiellt utesluten. Det som föreligger är ett obestriddigt erfarenhetsfaktum, låt vara att detta faktum endast föreligger i den frommes egen upplevelsevärld och följaktligen undandrager sig intersubjektiv kontroll. I så fall blir frågan om »tro och vetande» ett meningslöst skenproblem. Tron blir då ingenting annat än en förvisning om närvaron av ett unikt själstillstånd. Och en sådan tro kan naturligtvis aldrig komma i konflikt med det teoretiska tänkan-dets principer.

Men är det möjligt att genomföra en sådan identifiering utan att godtyckligt borteliminera ett väsentligt moment av religiositetens natur? Det är ett faktum, att religionens språk inte är rent expressionistiskt utan realistiskt. Det uttrycker inte blott känslökvaliteter utan talar även om en transcendent verklighet, som upplevelsen på något sätt hänför sig till.

Visserligen får man här göra ett undantag för buddhismen i dess ursprungliga form. Den känner inte någon realitet »utanför» upplevelsen, till vilken den fromme kan stå i ett religiöst förhållande. Den räknar endast med ett själstillstånd av ovansklig frid efter den slutliga frigörelsen från livstörsten och dess gyckelbilder. Men under buddhismens utveckling inträder snart en förskjutning; negationen av världen slår över i tanken på »tomheten» som den ofattbara urgrund, i vilken vi försjunker efter irrfärden genom illusionernas värld.

I det moderna Västerlandet kan man finna yttringar av en sådan rent subjektiv religiositet, för vilken frågan om symbolernas verklighetshalt är ett likgiltigt spörsmål. Den föreligger hos åtskilliga högt kultiverade människor, som uppfostrats i en ärevördig religiös tradition. Dess trosformler, rituella handlingar, hymner och böner är för dem förbundna med en »kosmisk hemkänsla», en total befrielse från det profana livets nedtryckande makter. De kanoreflekterat mottaga dessa upplevelser och på samma

gång betrakta förmedlandet av upplevelserna som de kyrkliga symbolernas enda funktion.

En sådan attityd är möjlig hos enskilda, som förenar mottaglighet för religiösa känslövärden med skepsis mot alla verklighetsutsagor, vilka går över de observerbara fenomenens område. Men det religiösa medvetandet avvisar i regel en sådan reduktion. Upplevelserna tolkas utifrån tron på »something great which is not my self.» Detta något, detta numinösa, transkosmiska eller vad man vill kalla det, fattas som närvarande även när upplevelsen inte föreligger. Om exempelvis en from muslim möter förluster och olyckor med formeln: »Allah har så bestämt», om en kristen i samma läge citerar bibelorden: »Herren gav, och Herren tog, lovat vare Herrens namn», så kan deras utsagor inte översättas till satser, som blott uttrycker en vördnadsfull resignation inför det oundvikliga. Den utomstående iakttagaren kunde kanske säga: »den religiösa människan faller offer för en illusion, då hon återför vissa inre tillstånd till en övervärldslig realitet. Det enda reella i denna situation är att finna i vissa säregna känslökvaliteter.» Men de religiösa omdömenas mening kan inte tolkas från dessa psykologistiska utgångspunkter. De må vara sanna eller falska eller eventuellt satser utan bestämt realinnehåll, men de gör otvivelaktigt *anspråk* på att vara omdömen om en realitet.

Å andra sidan skiljer de sig, synes det, från de realsatser, som vi opererar med inom vetenskapen och i det dagliga språkbruket. Det blir en uppgift för den filosofiska språkanalysen att söka närmare klargöra deras innebörd.

Språket uppvisar en mångfald utsagor, som ger uttryck åt en emotionell reaktion, en förhoppning, en önskan, en viljeakt. Som bekant vill åtskilliga moderna filosofer, i vårt land exempelvis Axel Hägerström, tolka de s. k. värdeomdömena som satser av denna typ. Vi kan för denna typ använda termen *expressionssatser*.

Vid sidan av dem står realsatserna eller de teoretiska satser, som inte uttrycker en tautologi. Till dem hör de satser, som konstaterar ett singularfaktum, exempelvis 'x har egenskapen a' eller 'x står i en viss relation R till y'. För dylika utsagor använder vi termen *deskriptiva satser*: de beskriver eller konstaterar en beskaffenhet hos ett föremål, resp. ett förhållande mellan två eller flera föremål.

Mera komplicerade teoretiska utsagor är de så kallade allsatserna, den

klassiska logikens universella omdömen, samt existenssatserna, vilkas innebörd har ett visst intresse i detta sammanhang. Vi säger exempelvis: 'det finns rättrådiga människor'. En sådan utsaga kan översättas till formeln: det finns åtminstone ett värde, som kan insättas i stället för x i sats-schemat (satsfunktionen) ' x är en människa och x är rättrådig'. Säger vi: det finns endast en rättrådig människa, så kan satsen uttryckas: 'det finns ett och blott ett värde, som kan insättas i stället för x ' etc.

Ur kunskapsteoretisk synpunkt kan man skilja mellan satser, vilkas sanningsvärde kan empiriskt prövas, och satser, som är principiellt oprövbara. De logiska empiristerna, vår tids motsvarigheter till målmännen för occamismens »via moderna», brukar kalla utsagor av den senare typen för metafysiska. Newtons gravitationssats kan prövas med naturvetenskapliga metoder. När Schopenhauer däremot säger att världsgrunden är en omedveten vilja, så faller han ett omdöme, som undandraget sig varje empirisk kontroll.

Efter denna lilla utflykt på den allmänna logikens område kan vi återgå till vårt tema och söka analysera de religiösa utsagornas egenart. Religionens språk uppvisar givetvis en rikedom av typiska expressions-satser. Överallt i olika samfunds böner och hymner finner man exempel härpå. Men det finns uppenbarligen också en mångfald utsagor av helt annan karaktär.

I Koranen, 33:e suran vers 1, heter det: Allah är förvisso den Vetande, den Vise. Och islams trosbekännelse proklamerar som bekant: det finns ingen gud utom Allah. Båda dessa satser gör tydligen anspråk på verklighetsreferens. I den första satsen tillägges Allah egenskaperna visdom och vetande i eminent mening. Det underförstås, att intet annat väsen äger dessa egenskaper i samma absoluta betydelse. Till synes föreligger här en deskriptiv eller konstaterande utsaga. Den andra satsen säger med andra ord: det finns en och blott en gud, den som bekännes med namnet Allah. Den framstår alltså som en existenssats, av samma typ som utsagan: det finns en och blott en arabisk religionsstiftare.

Emellertid uppvisar dessa omdömen ett moment, som skiljer dem från genuint teoretiska omdömen. Det specifika hos dem ligger inte däri, att deras objekt faller utanför de empiriskt konstaterbara fakta. Detta gäller även om en mängd areligiösa verklighetsomdömen som följande: Själén är en enkel och följaktligen oförstörbar substans.

Varje monad är sluten inom sig själv och mottager inga påverkningar från andra monader.

All materia är utrustad med en primitiv förmåga att förnimma.

Naturen är omedveten ande och anden medveten natur.

Det finns en och blott en substans, vilken manifesterar sig i en oändlig mångfald av olika modi.

För att ange skillnaden kan man lämpligen gå en omväg och göra en jämförelse mellan empiriska och metafysiska verklighetsutsagor. Tag en enkel observationssats vilken som helst. En läkare konstaterar, att patellar-reflexen inte inställer sig hos patienten N. N. Han håller för sannolikt, att en allvarlig skada i ryggmärgen föreligger, och under den fortsatta undersökningen verifieras detta antagande. Chefen för ett militärt förband mottager en rapport, som meddelar att fientliga patruller visat sig i det och det terrängavsnittet vid den och den tidpunkten. Av meddelandet drager han vissa förmodanden om fiendens avsikter och vidtager sina mått och steg utifrån sin hypotes. Det visar sig snart, om han bedömt situationen rätt eller fel. Exemplet kan mångfaldigas efter behag. En sats, som konstaterar ett givet faktum här och nu, ger en basis för vissa hypoteser, vilka fungerar som utgångspunkt för vårt sätt att förhålla oss i den givna situationen.

Ur en genuint metafysisk sats kan vi däremot inte härleda några satser, som kan giva oss orientering i en föreliggande situation. Utsagan 'naturen är till sitt väsen omedveten ande' motiverar inga förväntningar om något faktum som kan konstateras i det fysiska sammanhanget. Uppfattar vi själen som en enkel substans, så inverkar detta inte på den empiriske psykologens sätt att ställa och lösa sina frågor. De metafysiska satserna ger oss intet direktiv för vårt bedömande av ett bestämt läge: vi kan förhålla oss på samma sätt vare sig vi accepterar dem eller ej.

Akta religiösa satser uppvisar en annan karaktär. Naturligtvis tillåter de oss inte att draga slutsatser beträffande framtida händelser i erfarenhetsvärlden. Sådana försök skulle, åtminstone på religionens högre utvecklingsstadier, te sig som en förhävelse och en blasfemi. Gud är outgrundlig, och Hans vägar är inte våra vägar. Men de bestämmer i högsta grad den troendes inställning till olika situationer, och de utesluter vissa sätt att

tänka och handla. Detta betyder inte blott att de kan disponera oss för en bestämd attityd: även rent metafysiska utsagor kan ha en sådan psykologisk effekt. Men ett religiöst omdöme vill inte blott utsäga något verkligt utan på samma gång direkt bestämma vårt totala reaktionssätt. När Profeten talar om Allah som den Vetande, den Vise, tillfogar han omedelbart: »rätta dig efter det som uppenbaras för dig från din Herre! Allah är förvisso underkunnig om vad I gören. Och förtrösta på Allah! Ja, Allah är ett ombud, som räcker till.» Trosbekännelsens ord: »det finns ingen gud utom Allah» vädjar till varje muslim att icke erkänna och dyrka andra gudar än den Barmhärtige Förbarmaren. Aposteln ord: »Gud vill att alla människor skola frälsta varda och komma till sanningens kunskap» kan omedelbart översättas: »Gud vill att du skall frälst varda och komma till sanningens kunskap», där »du» betecknar en enskild mottagare av budskapet i en konkret situation.

I likhet med de metafysiska satserna hänför sig de religiösa satserna till antagna sakförhållanden, som inte kan verifieras eller falsifieras med empirisk metod. Men till skillnad från denna typ av utsagor fungerar de religiösa satserna som bestämda direktiv för vårt ställningstagande i varje givet läge. I och med att jag är förvissad om deras sanning upplever jag detta ställningstagande som en tvingande nödvändighet.

Möjligen kunde man tolka de religiösa omdömena på följande sätt: De innehåller både ett teoretiskt och ett praktiskt moment; de meddelar en — verklig eller föregiven — insikt och ger på samma gång direktiv för vårt beteende. Abstraherar man från det praktiska momentet, kvarstår alltså satser av metafysisk natur. Men i så fall förbiser man en väsentlig skillnad. Liksom den empiriske forskaren gör metafysikern anspråk på att *bestämma* sitt objekt med sina språkliga symboler. Han förutsätter alltså en entydig korrespondens mellan språk och realitet. Naturligtvis kan han betrakta sina utsagor som bristfälliga approximationer, men han antager att den entydiga korrespondensen är *principiellt* möjlig. För en sådan tro på tankens möjligheter är den religiösa verklighetsuppfattningen totalt främmande. Den verklighet, som den är förvissad om, kan inte fångas i något begreppsmässigt schema. I religionens värld räknar man alltid med en irrationell faktor.

Här föreligger en paradoxal situation: å ena sidan uppfattar den religiösa tron sitt föremål som något utsägbart, å andra sidan uttrycker den sig i satser, som synes meddela kunskapen om detsamma.

Att uttala sig om något betyder att tillägga objektet vissa predikat eller att ange dess relationer till andra objekt. Relationssatserna förutsätter att relationsleden kan beskrivas oberoende av relationen. Om x står i ett bestämt icke-reflexivt förhållande till y , måste x och y äga bestämningar, varigenom de kan skiljas från varandra, och jämföras med varandra. Om jag säger: 'x är högre än y', så måste jag göra två förutsättningar. För det första måste man kunna tillägga x vissa bestämningar, som inte gäller om y , och vice versa. Vidare måste x och y vara så beskaffade, att relationen 'högre än' har någon mening i detta sammanhang. De måste båda vara rumsbestämda storheter. Alla bestämningar, som hänföres till något föremål (den och den färgen, och formen, eller den och den psykiska kvaliteten) är generella begrepp. Därmed menas, att dessa begrepp kan tillämpas på en mångfald föremål inom ett visst värdeområde, det vill säga inom det område, där de får en bestämd mening.

I det religiösa språkbruket betecknas gudomen med predikat vilka hos de troende framkallar känslor av fruktan, vördnad, förtröstansfull hängivenhet. Predikaten är generella, men å andra sidan hänför sig de religiösa utsagorna till ett absolut unicum, som inte kan vara element i en likhetsklass eller jämföras med andra föremål ur någon allmän synpunkt. Ett exempel kan belysa situationen. Jag säger, att samariten i den evangeliska berättelsen är barmhärtig. Det verkar barbariskt och frånstötande att uttrycka en sådan sats enligt ett logiskt schema. Men i så fall kan den formuleras så: samariten är ett av de föremål, på vilka den deskriptiva symbolen 'barmhärtig' kan tillämpas. Om man däremot sökte översätta satsen 'Gud är barmhärtig' på samma sätt, skulle detta för den religiösa människan te sig som ett blasfemiskt tilltag och för språkkritikern som en uppenbar förvanskning av den talandes intention.

Existensbegreppet, sådant det fattas inom modern logik och vetenskapslära saknar likaledes betydelse på det religiösa planet. Frågan om något existerar är liktydigt med frågan: 'finns det något föremål, som har den och den beskaffenheten'. Denna fråga förutsätter, att man har en klar uppfattning av beskaffenheten i fråga, eller, bättre uttryckt, att man kan utgå från entydigt bestämda deskriptiva symboler. 'Finns det människor på Mars' är ekvivalent med: 'finns det föremål på en angiven plats inom vårt planetsystem, som uppvisar vissa fysiska och psykiska egenskaper'? I populära meningsutbyten diskuterar man frågan om Guds existens och förutsätter då implicite, att man har att göra med ett spørsmål på samma

logiska plan. Man förutsätter med andra ord, att symbolen 'Gud' är ett fixerbart deskriptivt uttryck, så att man kan ställa frågan: 'finns det ett väsen som kan bestämmas genom de och de predikaten?' Ställer man frågan så, är det tydligt att man inte talar om det religiösa symbolspråkets Gud.

Härmed är naturligtvis inte sagt, att frågan om Guds existens skulle sakna innebörd för det religiösa tänkandet. För fromma människor kan den i vissa situationer framstå som ett problem på liv och död. Men ordet 'existens' har här en annan funktion än det har i det språkbruk som den moderna logiken analyserar. Att klart och tydligt angiva differensen är en vansklig och kanske omöjlig uppgift. Möjligen kan man förstå den med utgångspunkt i en konkret situation. Om en religiös människa i ett till synes hopplöst läge säger: 'det finns trots allt en Gud' eller säger: 'trots allt är Gud en verklighet' eller: 'trots allt är Gud närvarande', så kan man fråga, om inte samma tro uttryckes på olika sätt. Har inte uttrycken: 'numen est' och: 'numen adest' samma religiösa betydelsevärde; är inte orden 'närvaro' och 'frånvaro' de religiösa ekvivalenterna till det teoretiska språkbrukets 'existens' och 'icke-existens'? Tron på Guds existens i religiös mening skulle då kunna tolkas som tron på närvaron av en makt, som inte kan bestämmas genom vårt begreppssystem och som är föremål för den högsta vördnad och den högsta förtröstan.¹

Herakleitos från Efesos säger i en av sina dunkla och djupsinniga sentenser: Det Ena, som är vishetens kärna, både vill och vill icke nämnas med namnet Zeus. Det numinösa, som för den religiösa tron alltid är närvarande, är ett ineffabile men på samma gång ett föremål för bestämda utsagor. Med denna antinomi har den religiösa tanken brottats i olika tider. Den möter oss inom den indiska spekulativen där de konkreta gudagestalterna fattas som bilder av en enhet över alla bestämmingar. Den föreligger hos islams och judendomens tänkare, hos Al Ghazali och hos Moses Maimonides. Den kristna skolastiken sökte lösa problemet genom sin lära om analogia entis. Mystiken avvisade alla försök att positivt bestämma det gudomliga väsendet och följde negationens väg fram till den överlogiska enheten.

Det är omöjligt att inom uppsatsens ram giva något mer än en antydan

¹ Den religiösa symbolen 'Guds allestädesnärvaro' eller 'allnärvaro' är ej liktydig med ett metafysiskt begrepp om Guds förhållande till det rumsbestämda universum. Den betyder: det finns ingen situation om vilken man inte kan säga: 'även här är Gud närvarande'.

till en möjlig problemlösning. De skenbart deskriptiva utsagorna om en gudomlig verklighet skulle enligt denna tankegång vara utsagor enligt paradigmen: vi kan och bör förhålla oss till Gud som vi skulle förhålla oss till en tänkt person, på vars godhet, insikt och makt vi kunde förlita oss i alla situationer. De ger med andra ord uttryck åt tanken, att den troendes förtröstan inte bygger på en illusion utan på en realitet.

Vi återvänder nu till utgångsläget för detta försök till en begreppsutredning. Problemet 'tro och vetande' formulerades inledningsvis: kan den religiösa tron (resp. en bestämd religiös trosåskådning) bestå jämte den vetenskapliga verklighetsuppfattningen. Den religiösa tron karakteriserades som tron på närvaron av en unik, utsägbar realitet, av vilken den troende känner sig helt bestämd och mot vilken han reagerar med känslor av egenartad valör.

Vetenskapens ideal är att utforma ett system av realsatser, som entydigt korresponderar mot den för vår erfarenhet tillgängliga världens struktur. Uttrycket 'den för erfarenhet tillgängliga världen' betyder 'inbegreppet av alla data, som kan bestämmas i ett ideellt språk, vars deskriptiva symboler uppvisar ett optimum av klarhet och entydighet'.

Om ordet 'verkligt' identifieras med 'det som i princip kan bestämmas med deskriptiva symboler', blir tanken på en principiellt utsägbar realitet givetvis självmotsägande. Accepterar man inte en sådan definition, föreligger ingen logisk orimlighet i denna tanke.

Emellertid kan problemet om tron och vetandet också ställas på ett annat sätt. Den vetenskapliga inställningen kräver legitimation för varje utsaga, som gör anspråk på verklighetsreferens. Hur kan man legitimera ett antagande, som överskrider gränserna för all möjlig erfarenhetskunskap?

Man kan kanske svara: denna tro är för mig ofrånkomlig, och jag upplever den med samma visshet, varmed jag upplever min egen realitet. Någon annan giltighetsgrund har jag inte och behöver inte heller.

För den troendes del är svaret tillräckligt, men kritikern kan invända: Det finns en regel som säger: gör inga antaganden utöver det nödvändiga. Otvivelaktigt föreligger vissa känslökvaliteter, som vi kan kalla religiösa. Men vad berättigar oss att gå utöver dem och antaga en ogripbar faktor, med vilken den religiösa människan skulle stå i kontakt? Att appellera till den subjektiva visshetskänslan är att gå vid sidan av frågan.

Den fingerade kritikern har rätt då han utgår från den tankeekonomiska regeln som en princip för all verklighetsforskning. Men frågan är om hans legitimationskrav har mening när det tillämpas på en genuint religiös fundamentalsats. Det förutsätter en situation, då man kan välja mellan olika antaganden eller välja mellan accepterandet och avvisandet av ett antagande. Två möjligheter föreligger, vi har frihet att besluta oss för den ena eller andra, och beslutet bör bestämmas av enkelhetens princip, förutsatt att båda möjligheterna är logiskt tänkbara och inte motsäges av ett känt faktum. För den troende föreligger emellertid intet val mellan alternativa möjligheter; han bejaktar trossatsen med en känsla av ofrånkomlig nödvändighet.

Antag att A förklarar: jag har en inre upplevelse sådan att den för mig är en tillräcklig borgen för närvaron av en numinös realitet.

B bestrider, att denna upplevelse motiverar en sådan tolkning.

Därvid måste B förutsätta, att han har en adekvat uppfattning av den upplevelse, som föreligger hos A. Han måste kunna helt leva sig in i den andres själstillstånd; i annat fall kan han givetvis inte avgöra, om upplevelsen är en borgen för det numinösa närvaro. Men denna förutsättning är principiellt överifierbar; man kan inte på något sätt avgöra, om B:s uppfattning är adekvat eller inadekvat. Det är ju fråga om upplevelser, som inte kan eller endast ofullständigt kan meddelas genom språkliga symboler. Alltså kan frågan om upplevelsens värde som kriterium inte objektivt besvaras.

Däremot måste filosofen och religionsforskaren ställa frågan: kan vi tolka de religiösa fenomenen på samma sätt, vare sig vi betraktar tron som en känslbestämd illusion eller erkänner dess realitetsvärde? Om en religionsforskare skulle finna, att dessa fakta bättre förklaras utifrån den senare förutsättningen, så har han inte gjort ett religiöst antagande utan accepterat en vetenskaplig arbetshypotes. Han befinner sig i samma läge som de moderna fysiker, exempelvis Eddington och Jeans, vilka på vissa grunder räknar med sannolikheten av ett ordnande världsförnuft. Och sådana antaganden måste givetvis legitimeras liksom andra vetenskapliga hypoteser. Det är emellertid metodiskt otillåtet att sammanblanda dem med utsagor av äkta religiös valör.

SOCIOLOGIEN OCH KYRKAN

AV TEOL. DR. BERNDT GUSTAFSSON, LUND

Vad är kyrkan enligt sociologien? Någon enhetlig bestämning av vad sociologien menar med kyrka finns inte, lika litet som i övrigt någon större consensus skulle råda ifråga om terminologi och bestämning av sociologiens olika objekt.¹ Denna brist på enhetlighet i uppfattningen av undersökningsobjektet kan emellertid, åtminstone ur teologisk synpunkt, i stället för att betraktas som en fundamental svaghet erkännas som en viss styrka. Den innebär nämligen, att sociologien som vetenskap icke är bunden vid något visst filosofiskt system, även om många enskilda sociologer och sociologskolor givetvis är det. Enhetligheten gäller däremot själva den grundläggande fråga, som konstituerar sociologien och som med olika metoder användes på olika objekt, oavsett hur dessa definieras. Den grundläggande frågan formuleras olika, men rör sig om huruvida det finns något socialt samband, så att olika sociala företeelser på det mänskliga livets område åtföljer varandra i till synes lagbundna sammanhang. Det som principiellt konstituerar sociologien som allmän vetenskap är denna fråga, inte något eventuellt svar på den.

Den dominerande synen på sociologiens forskningsobjekt är emellertid idag framför allt i amerikansk forskning den, som mer eller mindre utgått från den behavioristiska teorien, och det är den sociala behaviorismens bestämning av vad kyrkan är, som här framför allt skall konfronteras med teologien.²

Av de av behaviorismen bestämda forskarna torde ingen haft en så

¹ Jfr Rob. C. Angell i sin presidential address vid årssammankomsten 1951 i American Sociological Society: »I am leaving you with a riddle because this is symbolic of the whole field of international sociology. Almost all the important questions are unanswered». American Sociological Review 1951, s. 757.

² Om den sociala behaviorismen se B. Pfannenstill, Sociologiens grundförutsättningar (1943), s. 120 ff.

djupgående betydelse för socialpsykologiens och sociologiens utveckling i modern tid som George H. Mead, vars sociala behaviorism i mycket är att betrakta som banbrytande vad gäller teoribildningen.³ Det är därför anledning att utgå från Mead i granskningen av den moderna sociologiska uppfattningen om kyrkan. Mead menar, att människan, när hon handlar, handlar som andra människor, med vilka hon står i interaktion, skulle ha handlat, om de varit i hennes ställe. Människan tar den roll, som dessa andra spelar i motsvarande situation och som de andra förväntar av henne att hon skall spela.⁴ Hon införlivar med sin personlighet de andras förväntningar av henne. Det är vad Mead kallar »the generalized other».

Nu finns det i samhället vissa mönster att handla i situationer, som i huvudsak är desamma från en tid till en annan, och dessa handlingsmönster kan vara relativt fasta. Det är mönster av roller, som övertas från de andra, när vi vidtar vissa mått och steg. Mead tar exemplet: någon hävdar sin rätt. Den som hävdar sin rätt fordrar ett bestämt svar på sitt krav helt enkelt därför att den rätt han hävdar är allmänt vedertagen. Det svar han önskar på sitt krav är ett svar som varje människa enligt det vedertagna handlingsmönstret borde ge. Detta svar finns där redan som en beredskap hos oss; till en viss grad är vi redo att inta samma attityd mot vem som helst, som gör samma anspråk gällande. Liksom vi framkallar ett bestämt svar hos andra, så kan vi inta de andras attityd och anpassa vårt beteende till denna.

När det emellertid föreligger hela serier av sådana för alla i samhället gemensamma svar, föreligger vad som kallas *institutioner*, dit även kyrkan räknas.

Institutionen representerar, enligt Mead, ett gemensamt svar från alla samhällsmedlemmarnas sida på en bestämd situation. Den enskildes roll inom mönstret kan variera, så att polisen fullgör en annan uppgift än allmänne åklagaren, när ett brott blivit begånget, domaren en annan uppgift än nämndemännen, men allas roller har samma syfte: att upprätthålla allmän säkerhet, att slå vakt om lagen o. s. v.

Tankegången är lätt att illustrera med vad som händer i det kyrkliga livet. Vid gudstjänsten har prästen en roll, kyrkvaktmästaren en annan,

³ Om Meads originella bidrag till denna teoribildning jfr L. Neiman-J. Hughes, The problem of the concept of role, i: Social Forces 1951, s. 141 ff.

⁴ G. H. Mead, Mind, self and society (1934), s. 152 ff.

åhöraren en tredje, kantorn en fjärde, kyrkvärden en femte roll o. s. v. Rollfördelning och roller är desamma från tillfälle till tillfälle. Sammantagna utgör alla de roller, som utföres i olika dylika situationer, kyrkan sådan sociologen studerar den. Kyrkan är en rad mänskliga beteenden, roller. Det rör sig emellertid på samma gång om grupp-beteenden och enskilda beteenden. Kyrkan är ett gemensamt svar från en mångfald samhällsmedlemmars sida på olika situationer. Detta svar är vidare ingen engångsföreteelse, utan något som mer eller mindre identiskt upprepas från tillfälle till tillfälle.

Institution är kyrkan också för företrädarna för den tyska sociologiska traditionen, men därmed menas av dem något annat än vad behavioristerna lägger in i begreppet. Kyrkan är som institution organiserad religionsutövning i motsats till individualistisk.⁵ Det väsentliga synes här emellertid vara det organiserade, och i den meningen är även sekten kyrka, fast den är organiserad på annat sätt. Vanligen förbehålles visserligen begreppet kyrka för sådana religiösa samfund, som är organiserade med sakrament som instrument för förmedlandet av den gudomliga nåden, med ämbeten och med enhetlig lära.⁶ Det institutionella skulle då bestå i den mera fasta organisationen av gruppen, i det mera tvångsmässiga, som skulle skilja denna gemenskapsform från den, som går under sektens namn.⁷

Wach håller emellertid samman såväl sekt som kyrka under den gemensamma rubriken religiös organisering av samhället.⁸ Sådan organisering finns av olika slag: »ecclesiastical bodies» och de mot dessa protesterande sekterna är två slag. Organiserad religionsutövning är det fråga om i båda fallen, och det som skiljer är typen av organisering.

Inom den amerikanska sociologien är i allmänhet båda typerna av organisering sammanförda under överrubriken kyrka. Med kyrka menas då ej motsatsen till sekt utan därmed framhålles det institutionella i motsats till det tillfälliga och individuella.

I grunden rör det sig därför ej om olika objektsbestämning, endast om olika aspekter på samma objekt. Även Mead kunde framhålla, att institu-

⁵ G. Mensching, *Soziologie der Religion* (1947), s. 220.

⁶ Mensching, s. 226 ff.

⁷ Mensching, s. 226.

⁸ J. Wach, *Sociology of religion* (1944), s. 197.

tionerna var »organized forms of group or social activity»⁹ och sålunda betona såväl organisationen som gruppkaraktären. »Organized» betyder emellertid för Mead att individen kan handla adekvat och socialt genom att ta andras attityd mot de aktiviteter det gäller, men denna aspekt sammanhänger med att Mead utgår från gruppens beteende och ej från dess strukturschema. Medan den tyska traditionen ser kyrkan ur strukturell synpunkt, ser den amerikanska den ur funktionell.

*

Man kan emellertid fråga, hur kyrkan skiljes från andra sociala institutioner utifrån detta resonemang. Vanligen skiljes institutionerna från varandra genom de funktioner de fyller i samhället. Den funktion de religiösa institutionerna fyller skiljer sig från de andra sociala institutionernas funktioner på ett grundläggande sätt genom att denna funktion gäller anpassningen till en som övernaturlig fattad verklighet. Det rör sig om en religiös funktion. Medan de politiska institutionerna har funktionen att ordna sammanlevnaden människorna emellan i ett samhälle, skydda dem mot olika faror och säkerställa existensvillkoren, har de religiösa institutionerna som sin funktion att hjälpa människan i anpassningen till en högre övernaturlig verklighet. Hertzler bestämmer skillnaden gentemot andra sociala institutioner så: »Religious institutions differ from all other institutions, therefore, in that they are *not* primarily concerned with adjustment to the tangible, observable and comprehensible aspects of the physical and social environment».¹⁰

Det kan ifrågasättas i vad mån institutionerna låter sig differentieras endast med hänsyn till funktionerna. De går starkt isär även ifråga om värdesystem och rollsystem. Lasswell tilldelar olika sociala institutioner olika värden, som människan strävar mot att förverkliga.¹¹ Lasswells schema tilldelar moralen och religionen samma värde:

⁹ Mead, s. 261.

¹⁰ J. O. Hertzler, *Social institutions* (1946), s. 124.

¹¹ H. D. Lasswell, *Appraising the effects of technology*, i: *International social science bulletin*, 1952, s. 332.

Värde	Institution
Makt	Styrelse
Välstånd	Ekonomisk produktion
Respekt	Sociala klasskillnader
Välstånd	Förebyggande medicin och terapi
Uppllysning	Masskommunikation, offentlig undervisning
Skicklighet	Sysselsättningar och yrken
Rättskaffenhet	Moral, religion
Tillgivenhet	Familjen, vänskapen

Lasswell har uppenbarligen icke ägnat de religiösa institutionerna någon närmare analys. Det väsentliga synes ej vara rättskaffenheten utan förbindelsen med den som övernaturlig fattade verkligheten. För denna förbindelse kan rättskaffenheten visserligen tänkas vara en förutsättning, men en sådan förbindelse kan också tänkas utan rättskaffenheten som väsentlig komponent. Moralen och religionen kan uppträda tillsammans, men de företräder likaväl olika värdesystem, även där de får stödja varandra. Det synes därför ganska klart, att det värde, de religiösa institutionerna i det sociala sammanhanget ur sociologisk synpunkt företräder, snarare borde vara förbindelsen med en övernaturlig verklighet. Denna förbindelse kunde enklast kallas för *gudsgemenskap*, som därför skulle vara det värde, som de religiösa institutionerna till skillnad från andra sociala institutioner strävar att förverkliga.

Mindre beaktande synes i den sociologiska diskussionen kring de sociala institutionerna skillnaderna i *rollsystem* ha vunnit. Här väntar uppenbarligen väsentliga uppgifter för religionssociologien. Bristen på analyser härvidlag är så mycket mera allvarlig, som institutionsbegreppet i modern sociologi i så stor utsträckning bygger på rollbegreppet.

Det har redan framgått, att de religiösa institutionerna är av ganska skiftande slag. En analys är här så mycket mera angelägen, som samtliga religiösa institutioner inom sociologien vanligen kallas för kyrkor. En analys av skillnaderna från sociologisk synpunkt mellan de olika religiösa institutionerna synes framför allt böra utgå från en granskning av de olika rollsystem, som möter inom olika institutioner. Det finns en rad olika religiösa rollsystem, mer eller mindre slutna, mer eller mindre identiska med varandra, mer eller mindre bestämda av omvärldens kultur, men var och en i allmänhet med en kyrkobyggnad som systemets centrum.

En sådan institution med sitt särskilda rollsystem är den kyrka, som kallar sig den svenska och som i en mångfald hänseenden skiljer sig från övriga religiösa institutioner. Avgörande är emellertid ur sociologisk synpunkt varken Svenska kyrkans ställning som samhällsinstitution eller dess anspråk att vara en folkkyrka. Skillnaden kyrka—sekt är icke någon sociologisk distinktion, inte heller skillnaden folkkyrka—föreningskyrka. Vad som sociologiskt skiljer Svenska kyrkan från Missionsförbundet och Pingstvännerna kan klargöras endast genom intensiv analys av de olika rollsystemen. *Bestämningen av kyrkan som social institution utesluter flera av tidigare forskning som väsentliga ansedda synpunkter och koncentrerar uppmärksamheten till rollsystemet.*

När Znaniiecki framhåller betydelsen av en analys av vad det är som institutionaliserar exempelvis en kyrka, resp. vad en kyrka i sin tur institutionaliserar, är detta en uppgift, som helt ligger i linje med den moderna religionssociologien.¹² Men det grundläggande måste under alla omständigheter vara en analys av kyrkan som institution och rollsystem, varefter analysen kan fortsätta och inrikta sig på determinanterna av det så inringade rollsystemet. Skillnaderna mellan olika religiösa institutioner måste nämligen bestämmas ej endast utifrån de olika grupper och sammanhang, som institutionaliserar dessa institutioner, utan framför allt utifrån grundläggande sociologiska olikheter. Dessa synes ej kunna vara att finna annorstädes än där de enligt den sociologiska bestämningen av kyrkan är att söka. Det är skillnaderna i rollsystem, som är förutsättningen för de forskningsuppgifter, som Znaniiecki framhåller angelägenheten av.

*

Om kyrkan ur sociologisk synpunkt behandlas som en social institution, som är uppbyggd genom ett visst rollsystem, är det emellertid väsentligt att lägga märke till två saker. Dels är det en bestämd skillnad mellan en social institution och en social grupp, dels kan institutionsbegreppet vara infogat i olika teoretiska system.

Det är angeläget att påpeka, att det finns en klar skillnad mellan en social institution och en social grupp. *Kyrkan är ur sociologisk synpunkt ingen grupp.* Gruppaspekten är visserligen i mycket avgörande även för

¹² F. Znaniiecki, Social organization, i: Twentieth century sociology (1945), s. 212 ff.

den amerikanska sociologien, när den betraktar de sociala institutionerna. H. W. Odum betraktar institutionerna närmast som ett högre stadium i gruppens liv: »Institutions reflect the maturing ways of group behavior».¹³ Men förhållandet mellan institution och grupp är aldrig ett identiskt förhållande, som framgår redan av detta citat. Chapin gör tydlig skillnad mellan institutionen och gruppen: institutionen återgår på gruppen och måste alltid relateras till en grupp, men är snarast att uppfatta som ett attribut till gruppen. Institutionen är konfigurationen av attityder och beteenden hos gruppen: »A social institution is an organized pattern of the attitudes and behaviors of the members of a group that stands out as a configuration against the field of culture. It consists of segments of individuals' behaviors organized into a system, and not of whole individuals or groups.»¹⁴ Liknande uppfattning har Linton. Även enligt honom är det nödvändigt skilja institutionen från gruppen. Det är en grupp, som bär upp institutionen, och institutionen påverkar gruppen på olika sätt. »I själva verket», skriver han, »är en institution en kulturmönsterfiguration, som har vissa funktioner, och de inbördes relationerna mellan sådana konfigurationer är i första hand en fråga om kulturorganisation eller kulturintegration.»¹⁵

Det är uppenbart, att här föreligger en avgörande punkt i sociologiens sätt att se på kyrkan. Kyrkan är inte lika med individerna i en grupp¹⁶ utan något som individerna och gruppen gör eller har på något sätt. På samma gång är emellertid kyrkan också något som påverkar individerna och på det viset finns oberoende av dem. En institution är därför ingen grupp, även om den står i relation till det sociala grupplivet.

¹³ H. W. Odum, *American sociology* (1951), s. 317.

¹⁴ F. S. Chapin, *Contemporary american institutions* (1935), s. 412.

¹⁵ R. Linton, *Personlighet och kultur* (1951), s. 60. Hertzler kallar likaledes de sociala institutionerna för »cultural configurations», Hertzler, s. 4. Bland kulturantropologerna jfr emellertid A. L. Kroeber, *Anthropology*, New ed. rev. (1948), s. 367, 522 f., där med institution närmast menas idéer och sociala och tekniska hjälpmedel, som på ett mer eller mindre integrerande sätt ingår i det samhälleliga umgänget.

¹⁶ Det är väsentligt att påpeka att även gruppbegreppet i den moderna sociologien är helt annorlunda än tidigare. Vi tar här närmast sikte på det äldre gruppbegreppet, för vilket fr. a. Spencer är ansvarig. Det är detta som ännu möter som allmångods även i teologiska framställningar. Det moderna gruppbegreppet bygger liksom begreppet institution på rollbegreppet. Se ex. Znaniecki, s. 205 ff. Jfr om relikterna av Spencers grupp teori Znaniecki, s. 177 f.

En frågeställning som den om det är »de troende», som bildar kyrkan, eller kyrkan, som gör »de troende» troende, har sålunda mindre relevans för sociologien. Det är för sociologien omöjligt att avgöra denna fråga. Det enda, som står klart, är att en relation finns mellan gruppen och institutionen, men det är en ömsesidig relation, som inte går att spalta isär. I den mån gruppen påverkar institutionen måste detta emellertid antagas ske därigenom att gruppen är sammansatt på visst sätt, av individer med bestämda roller, och dessa roller påverkar det rollsystem, som institutionen utgör.

Uppmärksammas måste också, att denna bestämning av kyrkan som social institution får olika innebörd i olika teoretiska system. Av särskilt intresse är här Talcott Parsons' analytiska teori.¹⁷ Enligt denna *är* inte kyrkan de olika roller, som den enligt sociologien som social institution består av, utan den *har* dessa roller. Egenskapen av social institution är endast *en* sida av kyrkan, den sida, som sociologien sysslar med. Inte heller är kyrkan något resultat av de mänskliga beteendena, men de roller, som sociologien sysslar med, antages sinsemellan vara beroende av varandra. Vad de därutöver är beroende av och vilka sammanhang de därutöver hör in i, kan sociologen inte avgöra. Han forskar endast efter inbördes sammanhang mellan de olika rollerna och olika rollsystemen.

Denna teori synes lämna plats öppen för en teologisk bestämning av kyrkan. En mera positivistisk teori synes däremot, även om den förnekar orsakssammanhang, helt identifiera rollsystemet med det objekt, som det hänföres till. I förra fallet är det ett attributivt förhållande mellan objektet och den sociala institutionen kyrka, i senare fallet ett identiskt. Göres förhållandet mellan kyrkan och den sociala institutionen kyrka till ett identiskt, föreligger olika objekt för teologisk och sociologisk forskning. *Tillämpas däremot den analytiska teorien, kan samma objekt föreligga.* Det är då inte nödvändigt att antaga att det är fråga om ett annat objekt än det som det teologiska begreppet kyrka omfattar. Det *kan* finnas en relation mellan rollinstitutionen och kyrkan i teologisk mening.

Denna analytiska teori finnes redan hos Durkheim, i viss mening. Det är, enligt Parsons tolkning, Durkheims uppfattning, att de religiösa idéerna äger *sociologisk signifikans* genom sin relation till det sociala

¹⁷ Parsons, *The structure of social action* (1937). Jfr A. Boskoff, *The systematic sociology of Talcott Parsons*, i: *Social Forces*, 28, 1949—50, s. 393 ff.

värdesystemet i allmänhet. Det är i relationen mellan religiös idé och samhälle, som sociologien sätter in.¹⁸ Detta behöver, menar Parsons, inte innebära att kyrkan identifieras med *représentation collective*, som sker hos Durkheim. Det finns emellertid ett »element of truth» i Durkheims tes att religiösa idéer utgör en symbolisk *représentation collective*, och detta sanningselement är just relaterandet av sociologiens objekt till samhällssidan av religionen.

I sin kritik av Durkheims religionssociologi framhåller Parsons också, att det finns en möjlighet att religionen hänför sig till aspekter av »verkligheten», vilka är signifikanta för det mänskliga livet och den mänskliga erfarenheten, ehuru de ligger utanför vad vetenskaplig observation och analys kan nå. Det är denna signifikans i den mänskliga erfarenheten, som sociologien studerar, ej den »verklighet», som på så sätt är signifikant. Utifrån ett sådant resonemang är det icke nödvändigt att en teologisk och en sociologisk bestämning av kyrkan utesluter varandra.

*

Så långt har vi sökt följa den moderna sociologiens sätt att se på kyrkan. Detta betraktelsesätt behöver icke utesluta en teologisk aspekt. Frågan är nu hur det teologiskt bestämda kyrkobegreppet förhåller sig till vad sociologerna kallar kyrka.

Det som först faller i ögonen är att vad sociologien studerar är det som luthersk teologi hänför till *den gamla människans* livssfär. Sociologen studerar människornas sätt att bete sig. Den nya människan betar sig inte på det ena eller andra viset, hon betar sig överhuvud inte alls. Hon är i stället i tron, hon är föremål för Guds handlande.

Härvid är först att lägga märke till att Luther skarpt polemiserade mot varje uppfattning, som lät människans förhållande till Gud bestämmas av vad människan gjorde.¹⁹ Tron ställdes av honom i uppenbar motsats mot gärningarna just vad gällde förhållandet till Gud. Men tron var då alltigenom Guds verk. De mänskliga beteendena har intet med tron såsom Guds gåva att göra annat än såtillvida att de kan vara redskap för Gud och genom trons liv få en ny riktning. Vad människan gör var visserligen

¹⁸ Parsons, *The structure of social action*, s. 425.

¹⁹ R. Bring, *Tro och gärningar inom luthersk teologi* (*Acta academiae aboensis humaniora*, 9, 1933), s. 18 ff.

för Luther långt ifrån betydelselöst. Detta framgår klart av den ställning lagen enligt Luther hade. Varje människa hade enligt lagen förpliktelse att handla så som Gud krävde. Men dessa gärningar gällde nästan och icke Gud. För förhållandet till Gud hade gärningarna ingen betydelse. Den nya människan är Guds verk och ej människans. Det är Gud, som själv danar fram den nya människan genom tron. När den nya människan handlar, är det Gud som handlar i henne. Belysande är det ofta anförda citatet ur Luthers kyrkopostilla av år 1522, där den kristna människan liknas vid ett rör, genom vilket Guds goda strömmar ut till andra människor.²⁰

Det är uppenbart att en sådan teologisk syn utesluter varje uppfattning av det mänskliga beteendet som det för kyrkan konstitutiva, oavsett hur kyrkan sedan bestämmes. Ingen teologisk bestämning av kyrkan, som vill grunda sig på Luthers tankar, kan utgå från de mänskliga beteendena som grundläggande. Om beteendena härvidlag kallas religiösa eller inte, är helt ovidkommande. Även allt religiöst liv, som är grundat på vad människan gör eller kan göra, har det gemensamt att det står under lagen.

Tvärtemot att utgöra kyrkan står det mänskliga religiösa livet under Guds dom.²¹ Inför Guds rättfärdighet är detta liv något, som inte håller måttet. Frälsningen från Gud och rättfärdigheten från honom måste för att kunna ingå i människorna i stället bryta ner och döma det, som människan gör för att förverkliga ett religiöst liv och därmed också det som sociologien kallar kyrkan. Vad människan söker i sitt beteende är alltid sig själv och sin egen fördel. De roller hon utför och som sociologen menar sig studera står lika mycket under Guds dom, om hon menar sig utföra dem som religiösa handlingar eller inte.

Så långt måste sociologien ge en förvänd bild av kyrkan. När teologien ska bestämma kyrkan, är det överhuvud inga sociologiska kriterier, som kommer ifråga. Det kan heta, som i Augsburgska bekännelsens apologi: »Men kyrkan är icke blott en gemenskap i yttre ting och ordningar såsom andra världsliga samfund, utan den är i grunden en trons och den helige Andes gemenskap i våra hjärtan, men den har likväl yttre kännetecken, så att man kan känna igen den, nämligen den rena evangeliska läran och förvaltandet av sakramenten i överensstämmelse med Kristi evangelium.»²²

²⁰ W. A. 10: 1, 1, s. 100, rad 10 ff. Jfr G. Wingren, Predikan (1949), s. 200 f.

²¹ R. Bring, Lag och evangelium, 1: Svensk Teologisk Kvartalskrift 1936, s. 214.

²² Svenska kyrkans bekännelseskriterier, utgivna under redaktion av D. Helander (1944), s. 175.

Kyrkan är utifrån en sådan syn en trons gemenskap och långt ifrån något rollsystem.

Det anförda citatet ur Augsburgska bekännelsens apologi har emellertid en upptakt, som i detta sammanhang är av största intresse. Kyrkan är inte *blott* en gemenskap i yttre ting såsom andra världsliga samfund, heter det. Så skulle den emellertid *också* vara en gemenskap i yttre ting och ordningar och i detta hänseende vara att betrakta som en gemenskap liknande den som i övrigt manifesterar sig i samhället. Utifrån detta skulle även icke-teologiska aspekter kunna läggas på kyrkan utan att den teologiska bestämningen av kyrkan äventyrades.

Denna yttre gemenskap har emellertid även den sin teologiska tolkning, och detta är av särskilt intresse i ett sammanhang som vårt, där det är fråga om hur teologien ser på sociologiens aspekt på kyrkan. Det är uppenbart, att för luthersk teologi kyrkan som yttre gemenskap icke kan bli föremål för en sådan gränsdragning att någon människa lämnas utanför. Varje gruppaspekt, som avgränsar kyrkan i tid eller rum, måste därför ur teologisk synpunkt bedömas som riskabel. Som vi sett lägger inte heller sociologien någon avgjord gruppaspekt på kyrkan som social institution. På denna punkt behöver det knappast bli någon konflikt mellan teologi och sociologi.

Den tidigare gängse gruppaspekten på kyrkan är för teologien utesluten av den anledningen, att kyrkan — då den betraktas som på samma gång yttre gemenskap i samhället — är lika med verkningsområdet för den gudomliga lagen.²³ Ordet är på en gång lag och evangelium, och hos den naturliga människan verkar det genom lagen. Men alla människor, som behärskas av lagen, står inför erbjudandet av evangelium och Guds nåd och därigenom också inför erbjudandet att upptagas i kyrkan som trons gemenskap. Kyrkan som yttre gemenskap är hela det område, som Guds nådeserbjudande gäller, d. v. s. som yttre gemenskap omfattar kyrkan alla människor.

För denna tankegång hos Luther är det tillräckligt att hänvisa till skriften *An den christlichen Adel* 1520. Här är adressaterna utan vidare betraktade som tillhörande kyrkan redan genom att de har en funktion i

²³ H. Olsson, *Kyrkan såsom uttryck för Luthers gemenskapstanke*, i: *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1935, s. 59.

samhället och därigenom står under lagen.²⁴ Någon motsättning till tanken på kyrkan som trons gemenskap behöver det inte vara. Kyrkan är på samma gång en yttre gemenskap, som lagens verksamhetsområde, och en trons gemenskap, som nådens verksamhetsområde.

Det finns anledning att här något stanna inför den skillnad, som Abram Kardiner gjort mellan *primary institutions* och *secondary institutions*.²⁵ Med *primary institutions* menar han institutioner, som individen inte kan kontrollera eller påverka utan som är där som en självklarhet: »the presence of these primary institutions is never noted by the individual; they always seem as self-evident as breathing». De institutioner åter, som Kardiner kallar för *secondary*, är mera resultat av människans egen verksamhet och hennes behov. Religionen räknar Kardiner till detta senare slag av institutioner, medan till förra slaget framför allt räknas familjeorganisationen och allt som hör till barnets tidigaste levnad.

Kardiners uppfattning kan givetvis ifrågasättas, vilket också olika forskare gjort. Skillnaden primär—sekundär är något som skär mitt genom varje institution.²⁶ De sociala institutionerna kan vara på samma gång primära och sekundära. Det beror på vilken aspekt man vill lägga på dem i varje särskilt fall. Begreppet primär institution har emellertid sitt intresse för frågan om sociologien och kyrkan, då detta begrepp bättre än något annat täcker vad teologien menar med kyrkan som yttre gemenskap. Det är en tillhörighet till lagens verksamhetsområde, som är där oberoende av människans vilja. Utan att veta om det eller erkänna det kan hon tillhöra denna yttre gemenskap.

Teologien synes här kunna lämna ett väsentligt bidrag till sociologiens bestämning av kyrkan: kyrkan måste betraktas även som primär institution. *Risken finns eljest, att gränsdragningar sker, som är i strid med kyrkans eget liv som social institution.*²⁷ Det torde framför allt vara ur

²⁴ Olsson, s. 53.

²⁵ A. Kardiner, *The individual and his society* (1939), s. 471 ff.; Kardiner, *The psychological frontiers of society* (1945), s. 23 ff.

²⁶ R. Bastide, *The field, methods, and problems of the basic personality school*, i: *The British journal of sociology*, 1952, s. 5 f.

²⁷ Se framför allt R. Bring, *Tro, kyrka och stat*, i: *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1952, s. 11: »Lika visst som det är, att ingen kristendom kan existera utan sann omvändelse, lika visst är det därför, att kyrkan ej kan grundas på och bestå genom den troskvalitet enskilda människor kunna finna hos sig själva. Budskapet om gudsgärningen

denna aspekt, som de olika religiösa institutionerna kan sociologiskt grupperas, varvid vad exempelvis Troeltsch kallade kyrka betraktas som en åtminstone delvis primär institution och vad som kallades sekt betraktas som en sekundär institution. En primär religiös institution är en sådan institution, som är öppen för alla och som människan tillhör utan att ha kunnat göra något åt detta. En sekundär religiös institution är en sådan institution, som människan medvetet ingår i och ansluter sig till.

Sociologien ser, som vi sett, på kyrkan som ett rollsystem och ett beteendemönster. Frågan är hur detta kan förenas med den synpunkt, vi här senast anlagt på kyrkan som ur en aspekt antingen en primär institution eller en sekundär institution. Ur sociologisk synpunkt föreligger ingen svårighet härvidlag. Det rollsystem, som föreligger i en primär institution, är ett rollsystem, som är naturligt för alla människor och som ur teologisk synpunkt kan sägas härflyta ur *lex naturae*. Det rollsystem, som föreligger i en sekundär institution, är ett rollsystem, som är möjligt endast för vissa människor, något som sammanhänger med att den sekundära institutionen (det sekundära religiösa rollsystemet) mera är resultatet av människors egen verksamhet och egna behov.

En institution kan emellertid på samma gång vara både en primär och en sekundär institution. I ett sammanhang måste rollsystemet betraktas som mera bestämt av andra rollsystem. Vissa roller kan vara klassbestämda till exempel. Vid egenskapen primär institution föreligger emellertid vissa roller, som inte är bestämda av endast vissa gruppers eller klassers behov. Skillnaden mellan primär och sekundär institution är därför ingen absolut skillnad ur sociologisk synpunkt. Kyrkan är visserligen ur en aspekt en primär institution, men ur en annan aspekt kan den förete likheter med den sekundära institutionen, d. v. s. efter ett äldre språkbruk förete egenskaper, som liknar sektens egenskaper. Så är fallet, när exempelvis klassbestämda roller föreligger, och överhuvud, när i det institutionella mönstret ingår roller, som icke är tillgängliga för alla oavsett grupptillhörighet och social ställning.

i Kristus, om Guds nåd och kärlek, är riktat till alla.» Om kyrkans öppenhet se också Bring, Om äktenskap, skilsmässa och vigsel av fränskilda, i: Svensk Teologisk Kvartalskrift 1952, s. 181 f. — Om nödvändigheten för religionssociologien att ta i beaktande den mening, som de religiösa institutionerna själva inlägger i olika tankar och organisationsformer se J. Wach, Sociology of religion, i: Twentieth century sociology, s. 419.

Inte heller för teologien behöver här föreligga någon svårighet. Kyrkan som sociologiskt objekt är endast en av de aspekter, som kan läggas på kyrkan, och denna aspekt kan variera utan att i något fall kyrkan identifieras med den aspekt, som i varje särskilt fall anlägges. Kyrkan uppfattas i ett visst mänskligt sammanhang som hade den egenskaper, som hör in i det primära institutionella mönstret, i ett annat sammanhang som hade den egenskaper, som hör in i det sekundära institutionella mönstret. I intet fall säges kyrkan vara en primär resp. sekundär institution. Den endast uppfattas som stående i relation till en primär resp. sekundär institution.

Det måste medges, att sociologien frestas att framför allt sysselsätta sig med kyrkan som i ett visst samhälle sekundär institution. Klasssociologien löper alltid denna risk och överbetonar en sida i den religiösa institution, som kallas kyrka. Det är emellertid endast fråga om ett arbetsgrepp: det är nödvändigt isolera det sekundära institutionella mönstret för att överhuvud kunna studera det. En sådan isolering är emellertid endast en metod och inget påstående. De resultat, som sådana undersökningar kommer till, gäller också endast kyrkan i den mån den ingår i ett sekundärt institutionellt sammanhang.

Det kunde slutligen kanske ändå frågas från teologiskt håll, om kyrkan överhuvud är synlig för sociologen. Förhåller det sig inte så att sociologien saknar möjlighet att observera kyrkan och behandla den som en sociologisk storhet. Herbert Olsson har i en uppsats i *En bok om kyrkan* (1943) ställt följande fråga: Kan det i någon mening sägas, att kyrkan är synlig även för den människa, som ej har tro? Frågan hör uppenbarligen in i vårt sammanhang här, ty sociologien — liksom all vetenskap som arbetar med empiriska data — kan ej se med trons öga.

En sådan kunskap om kyrkan är möjlig, men Guds närvaro i kyrkan är då en närvaro genom lagen.²⁸ Sociologen står — ur luthersk-teologisk synpunkt — ej inför kyrkan som vore den blott ett empiriskt faktum utan han står — fortfarande om vi ser saken ur luthersk-teologisk synpunkt — inför kyrkan som Guds närvaro ej i evangeliet utan i lagen. Han inte bara ser lagens verk: hur människorna följer lagen, bemödar sig att bete sig riktigt, spelar sina roller, utan han står själv inför lagen: lagen

²⁸ H. Olsson, *Kyrkans synlighet och fördoldhet enligt Luther*, i: *En bok om kyrkan* (1943), s. 319.

kräver av honom att han som sociolog skall ur sociologisk synpunkt tolka det han ser; kyrkan är där som en lag, som ett krav på honom. Han drives liksom de människor han studerar till yttre verk. Och han kan fylla denna sin funktion, även om han ej har tro.²⁹

Det behöver sålunda ej råda någon konflikt mellan teologien och sociologien i studiet av kyrkan. De anlägger olika aspekter, men den aspekt, som sociologien anlägger kan få en teologisk interpretation, som delvis kan befrukta det sociologiska studiet av kyrkan som social institution.

²⁹ Olsson, s. 320.

JESAJA KAP. 50

AV DOCENT L. G. RIGNELL, LUND

Kap. 49 påbörjar ett nytt avsnitt i Deutero-Jesajas bok. Sedan profeten i kapitlets första verser starkt framhävt sin auktoritet som en Herrens profet, förkunnar han, kap. 49, 7 ff., i högtidlig form en ny exodus. Man läser tydligt mellan raderna, att icke alla voro benägna att lyssna till honom. Judafolkets läge var sådant, att det icke rimligen kunde hoppas på, att dess forna storhetstid skulle återkomma. Trots denna negativa inställning förblir emellertid profeten ståndaktig. Han poängterar själv kontrasten mellan innehållet i det stora löfte, som han förkunnade, och folkets djupa elände. Det är till det i grund föraktade, det av hedningarna avskydda Israel, tyranners träl, som han riktar sin frälsningsförkunnelse. Han menar, att budskapet under alla förhållanden är sant.

Efter det att profeten i utsagens form framställt, vad Herren uppenbarar för honom, tager han upp, som det förefaller, konkreta invändningar, som riktats mot denna uppenbarelse. I kap. 49, 14 ff. avvisar han föreställningen, att Herren skulle ha förgätit sitt folk, när det nu befann sig i sådan nöd. Detta är otänkbart, ännu mera otänkbart än att en moder skulle förgäta sitt lilla barn. Man skulle få uppleva, huru Herren låter Israels barn återvända till sitt land i så stort antal, att de själva skola häpna däröver, 49, 18—21. Och icke nog med det. Triumfen skulle bli fullständig, genom att Herren kommer att begagna sig av fiendefolken för att föra Israel tillbaka, 49, 22 f. Hela tiden skulle Israel vara förvissat om att vara i Herrens starka hand. Om så hände här i världen, att byte rövades från den starkaste, vilket icke plägar ske, så är det utslutet, när det gäller Herren och hans folk. Ingen skall kunna rycka det ur hans hand. Dess motståndare skola få tömma smälekens kalk i botten (49, 24—26).

I kap. 50, 1 tar profeten åter upp invändningen, att Herren skulle ha övergivit sitt folk. Ironiskt frågar han: Var finns bevis för det? Var är skiljebrevet? Eller tror man måhända, att Herren varit nödgad att sälja folket till några sina borgenärer? Profeten övergår i v. 2 till att förebrå folket dess otro. Man hade kanhända intalat sig, att Herren icke vore stark nog att hjälpa? Man hade kanhända glömt hans forna stora gärningar?

I v. 4 ff. förklarar profeten, att han vet varom han talar. Han kan verkligen ge besked om, att just detta nedtyngda folk är föremål för Herrens frälsningsvilja. Ty han är informerad av Herren själv. Det har också kostat honom något att själv vara säker på sin sak, när så många tvivlade. Med jämnmod hade han emellertid utstått spott och spe. Ty han visste, att hans budskap var sant. Profeten skärper tonen mot dem som likväl icke ville tro, att det nu föraktade Israel kunde lita på Herrens löften. De må söka sin styrka på annat håll. Det står dem fritt att välja sin egen olycka.

När detta avsnitt, som här i korthet refereras, behandlas i kommentarer, är det vanligt, att 49, 14—50, 3 räknas som ett separat parti. Förra delen av kap. 49 anses vara en s. k. Ebed-Jahvesång. Kap. 50, 4 ff. betraktar man likaledes som en Ebed-Jahvesång, den tredje i ordningen, tillfälligt infogad i sammanhanget. Kapitlets slutverser 10 och 11 utgöra enligt de flesta en sen interpolation, som icke har något reallt samband med texten i övrigt. En sådan syn på texten är emellertid helt visst ohållbar. Det finnes ingen anledning att göra för stor sak av det förhållandet, att övergångarna från ett avsnitt i texten till ett annat kunna förefalla tvära. Vi ha självklart icke att anlägga moderna litterära synpunkter på logik och kompositionsteknik. Icke desto mindre finnes det ett påtagligt sammanhang från början av kap. 49 till slutet av kap. 50 och för övrigt även i fortsättningen. Som antytts domineras framställningen av det i kap. 49 framförda budskapet om den nya exodus. Profeten vederlägger invändningar emot det och pekar bl. a. också på sin egen orubbliga tro på det. Han förebrår, ja t. o. m. hotar, dem som icke vilja acceptera det såsom ett budskap från Herren. En »röd tråd» i framställningen söker man alltså icke förgäves efter. Det gäller endast att ha akt på den speciella stilformen. Någon verklig anledning att, som vanligt är, förutsätta felaktigheter och tillsatser i texten föreligger knappast.

Den följande mera detaljerade genomgången av kap. 50 torde bekräfta de synpunkter, som ovan framförts.

V. 1. Ingressen כה אמר יהוה markerar sammanhang med föregående utsagor i kap. 49 med samma inledning. Vanligen hänvisas vid ordet om skiljebrevet till Deut. 24, 1—4, där det omtalas, att en kvinna, som fått skiljebrev från sin man och därpå äktat en annan man, sedan icke får återvända till sin första man. Eftersom Sion visserligen är skilt från Herren, men icke fått i sin hand något skiljebrev, finnes det, menar man, icke något slutgiltigt hinder för ett förnyat förbund med Herren, vilket däremot skulle förelegat, om Sion verkligen fått ett skiljebrev. Resonemanget förefaller långsökt och motsäges också av fortsättningen i versen, där det utan reservationer säges, att Sion har blivit skilt. När det i texten frågas efter skiljebrevet, som Herren utfärdat, är det underförstådda svaret: Det finnes inget sådant brev; det är icke Herren som tagit initiativet till någon skilsmässa. Man kan hänvisa till kap. 49, 15, där det säges, att Herren icke har övergivit sitt folk.

Frågan מי מנושי etc. är helt retorisk och som ofta vid frågor inledda av מי ironiskt menad.¹ Det självklara svaret är, att Herren icke har några borgenärer. Han behövde icke för »vinnings» skull avstå från sitt folk. Jfr Job 41, 3. Han handlar enbart i kärlek. Jfr Deut. 7, 7 f. För sina synders skull hade Israel blivit sålt. Verbet מכר, »sälja» användes i betydelsen »prisge åt fiender» i t. ex. Deut. 32, 30 och Jud. 2, 14. Här har Ni-formen reflexiv innebörd. Det var folket självt, som genom sina syndar »sålt» sig. Jfr Deut. 25, 39, 42, 47 f.

I v. 2 ställer profeten i Herrens namn den förebrående frågan, varför man icke lyssnat till det Herren hade att säga. »Jag ropade (קראתי) och ingen svarade.» Det »rop» det här är fråga om, kan icke rätt gärna vara något annat än just oraklet om den nya exodus. Detta att man icke tog budskapet till sig, berodde på, att man misstrodde Herrens styrka, vill profeten säga. Samma fråga: »Är Herrens arm för kort?» förekommer i Num. 11, 23 vid berättelsen om undret med vaktlarna. Redan själva frågan kan associera till Herrens mäktiga gärningar i forntiden. Svaret i det följande gör det alldeles uppenbart. Det råder visserligen inom forskningen skilda meningar om vilken innebörd satserna om havets uttor-

¹ Se L. G. Rignell, Die Nachtgesichte des Sacharja, Lund 1950, sid. 154.

kande, om fiskarnas försmäktande och om himlens förmörkande ha. Man har tänkt på vanliga naturkatastrofer. Duhm² finner det frånstötande, att det som bevis på Herrens styrka hänvisas till, att fiskar ruttna i vattnet. För honom gälla därför verserna 2 och 3 som tillsatser av en skribent av lägre klass. Man har också tänkt på katastrofer vid världens undergång, något som dock måste sägas vara i högsta grad osannolikt, eftersom det icke annars i texten är tal om någon slutkatastrof. Andra, såsom Gunkel, ha med något större rätt menat, att det är fråga om kampen emot kaosmakterna vid skapelsen.³ Det som åsyftas är emellertid Herrens undergärningar i samband med den första exodus. Här rekapituleras taget genom Röda havet och genom öknen och vidare undren före uttåget, då Nilfloden förvandlades till blod och fiskarna dogo, Ex. 7, 19 ff., och då himlen förmörkades i tre dagar, Ex. 10, 21 ff. I Exodus-stället om de döda fiskarna heter det, att floden blev stinkande, men icke direkt t. ex. att fiskarna försmäktade (צמא betyder icke blott törst utan också torka, försmäktande). Men vi ha tydligen i Jes. 50 en version av en mera detaljerad underberättelse. I Ps. 105, 29 är fiskarnas död tydligare än i Ex. markerad som följd av, att vattnet förvandlades i blod. Att dessa båda under gjort ett starkt intryck, kan framgå av, att de båda nämnas först i raden av de under från Moses tid, som relateras i Ps. 105. Deuterogjesaja har redan upprepade gånger tidigare i sin bok hänvisat till vandringsen genom Döda havet såsom ett bevis på Herrens väldiga kraft.

תבאש, blevo stinkande, har man ofta efter LXX:s översättning velat ändra till תיבש, uttorkade. Denna läsart har också DSIa. Det finnes emellertid ingen anledning att frångå MT. I motsvarande Exodus-berättelse förekommer likaledes באש. Det bör observeras, att imperfektum användes i kap. 50, 2, 3 vid skildringen av undren i Egypten. Därmed utsäges, att det icke blott är fråga om en engångshandling, utan att det hör till Jahves väsen att göra sådana under.

Profeten hade varit Herrens språkrör vid den förkunnelse, som det hänvisas till i kap. 50, 2. Han hade fått sin ingivelse av Herren själv. Detta utsäges i v. 4 f. Han hade varit ett lydigt redskap, men själva budskapets sanning garanterade Herren ensam.

² Se B. Duhm, Das Buch Jesaja (Göttinger Handkommentar zum A. T.), 4. Aufl., Göttingen 1922, sid. 378 f.

³ H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895, sid. 98 f.

Det måste anses vara ett både onödigt och direkt felaktigt företag att utskilja v. 4—9 ur sammanhanget såsom en särskild Ebed-Jahvesång. Att någon Ebed-Jahve skulle föra ordet här utsäges ingenstades i texten. Uppfattningen, att vi skulle ha att göra med en Ebed-Jahvesång, torde närmast ha föranletts av uttrycket קול עבדו i v. 10. Denna vers utmönstras dock som sekundär av de flesta nyare forskare. Framförallt måste det emellertid vara en överdriven kritik av den massoretiska texten och en obenägenhet eller bristande förmåga att se sammanhang i den, som har kommit forskare att påstå, att vi här ha en separat Ebed-Jahvesång. T. o. m. konservativa exegeter, som till detta textparti drivit den messianska tolkningen, kunna sägas ha underskrivit hyperkritikens resultat. Det är nämligen först, när man bryter loss detta avsnitt ur dess sammanhang, som man får någon möjlighet att antaga, att någon annan än profeten själv skulle föra ordet. Här måste det nämligen vara fråga om en profetisk självbekännelse, därtill en typisk sådan.⁴ När man istället gått ut ifrån, att kap. 50, 4—9 hör till de s. k. Ebed-Jahvesångerna, har man gjort det svårare för sig att få ett verkligt grepp om Ebed-Jahvegestalten. Den blir onormalt komplicerad. Det som här berättas om en ev. Ebed-Jahve går knappast väl samman med Jes. 52, 13—53, 12. När man ändå håller för troligt, att vi ha att göra med samme Ebed-Jahve, frestas man lätt till förmedlande uttalanden, som sakna verkligt stöd i texterna.⁵

I v. 4 omtalar profeten, att Herren givit honom לשון למודים. Med למודים kan icke avses allmänt »lärdom», ej heller utgör ordet här en term för »lärjunge». Det är istället fråga om, att profetens tal är »ingivet» av Herren, och vad den ingivelsen innebär utsäges i v. 4 b. Profeten får en kunskap, דעה, och det han får kunskap om uttrycker עות. Detta ord är oviss till sin betydelse. Mest följer man vid tolkningen Aquila (ὑποστηρίσσαι) och Hieronymus (*sustentare*) och översätter »upprätta» el. dyl. Detta synes passa väl in i sammanhanget. Men något annat stöd för denna betydelse hos stammen i hebreiskan har man icke kunnat uppvisa än ett,

⁴ Klart framhävt av Lindblom i »The Servant Songs in Deutero-Isaiah». Lund 1951, sid. 32.

⁵ North t. ex. gör följande reflexion till 50, 4—9: »The passage ends on a note of perfect trust in Yahweh, and of complete confidence in the ultimate issue, and, near as the end may be, the Servant still has no expectation of untimely or violent death.» Se C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford 1948, s. 147.

i själva verket osäkert, antagande om släktskap med det arabiska غاث »hjälpa».⁶ Nu finnes emellertid i hebreiskan ett verb i *Pi.*, עוּת, som betyder »böja», »kröka»; med ack. »behandla någon orätt». Se t. ex. Pred. 7, 13, Ps. 119, 78, Klag. 3, 36. Ett subst. עוּתָה av samma stam i Klag. 3, 59 kan med stöd också av sammanhanget återges med »nedtryckande». Här i Jes. 50, 4 skulle vi kunna ha att göra med en inf. abs. Qal av detta verb, just i betydelsen »böja ned». Profeten har fått veta, vad han skall säga om den försmäktandes förödmjukande. När invändningar restes mot profetens förkunnelse, låg det allra närmast till hands, att man just bragte på tal det olyckliga läge, i vilket folket befann sig. Profeten blir icke svaret skyldig. Redan i kap. 49, 7 hade han tagit udden av alla invändningar genom att förklara, att budskapet gäller just det föraktade Israel, och enligt vår mening går han ännu längre i kap. 52, 13—53, 12 med att förklara, att det ligger en djup mening i Israels lidande. Profeten antyder alltså, att han fått veta denna hemlighet. Den har icke ens för honom varit lättillgänglig. Morgon efter morgon har han fått mottaga undervisning av Herren själv. Nu kan intet motstånd rubba honom från övertygelsen, att Herren håller sina löften till sitt prövade folk.

Mot hebreiskan i v. 4 kunna inga invändningar göras. Det finnes ingen anledning att ändra לעוּת och icke heller att, såsom ofta föreslås, stryka det ena יעיר. Man kan översätta MT på följande sätt: »Herren, Herren har givit mig en de 'invigdas' tunga. Till att veta att tala om den försmäktandes 'förödmjukelse' väcker han — ja, varje morgon väcker han mitt öra till att lyssna som de 'invigda'.» יעיר är ett ord för det Israel, som befinner sig i fångenskapens nöd. Andra liknande uttryck äro t. ex. »den djupt föraktade» i kap. 49, 7 eller »de som sitta i mörker» i 42, 7. פתח און är ett uttryck för gudomlig ingivelse. Man kan jämföra med און גלה på upprepade ställen i G. T.

I fortsättningen, v. 6, berör profeten de lidanden han har att utstå för sin förkunnelses skull. Det sker i uttryck, som erinra om, vad Jeremia och Hesekiel ha att berätta om sig själva i en liknande situation. I Jer. 20, 7 ff. läsa vi: »Så har jag blivit ett ständigt åtlöje; var man bespottar mig.» — »Herrens ord har blivit mig till smälek och hån beständigt.» — »Men Herren är med mig såsom en väldig hjälte; därför skola mina för-

⁶ Man kunde lika gärna ha hänvisat till عاث, »fördärva det för någon».

följare komma på fall och intet förmå.» I Hes. kap. 3 förbereder Herren sin profet på motstånd, när han profeterar. V. 7 ff.: »Men Israels hus vill icke höra på dig, ty de vilja icke höra på mig; hela Israels hus har hårda pannor och förhärdade hjärtan. Men se jag gör ditt ansikte hårt såsom deras ansikten, och din panna hård såsom deras pannor. Ja, jag gör din panna hård såsom diamant, hårdare än flinta.»

Jes. 50, 7 ff. Trots allt motstånd vet profeten, att han icke skall komma på skam. Jahve står på hans sida, och ingen vedersakare kan vålla honom avbräck. Det är vanligt, att kommentatorer här tala om, att profeten refererar till en skiljedom, som skulle avgöra vem som har rätt, han eller de som förfölja honom. Visst är, att orden i texten ha forensisk karaktär. Likväl finnes intet belägg för, att t. ex. בעל משפט skulle vara en direkt juridisk term för motparten vid en domstol. Ger man akt på ordvalet, kommer man till resultatet, att profeten hela tiden har sitt folks öde i tankarna. Tvisten gäller icke, om han personligen får rätt eller ej, utan om Herren får den ära, som tillkommer honom, oavsett de yttre förhållanden, under vilka han låter folket leva. När profeten i v. 7 säger: »Herren hjälper mig (יעורלי)», så menar han, att den hjälp, om vilken han profeterat, garanteras av Herren. Jfr kap. 49, 8: »På frälsningens dag hjälper jag dig (עורחך).» Vidare kap. 41, 10: »Jag styrker dig, ja, jag hjälper dig (עורחך).» Se också t. ex. kap. 41, 13 och 14. När profeten talar om, att han vet, att han icke skall komma på skam, har han i tankarna Herrens folk, som slutligen skall triumfera. Se kap. 49, 13: »De som förbida mig komma icke på skam.» När profeten i v. 8 säger קרוב מצדיקי menar han helt visst, att den frälsning (צדק), som han förkunnar, är nära. Jfr kap. 51, 5: »Min frälsning (צדקי) är nära.» Se också t. ex. kap. 46, 13. När profeten än vidare i v. 8 frågar מי-בעל משפטי, tänker han säkert icke, som t. ex. Volz⁷ håller för troligt, på en bestämd vedersakare. מי har uppenbart kollektiv karaktär, som även framgår av v. 9 b, där det plurala כלם refererar till מי. Det är fråga om sådana, som bestrida profetens förkunnelse om משפט. Vad profeten menar med detta uttryck klarlägges bl. a. i kap. 40, 14 och 40, 27. Jfr också kap. 49, 4. Det är den »rätt», som tillkommer Israel såsom löftenas folk, den »rätt», som icke ens fångenskapens straff har kunnat beröva det.

⁷ P. Volz, Jesaja II (Kommentar zum A. T. herausgegeben von E. Sellin, Band IX: 2), Leipzig 1932, sid. 162.

I v. 9 upprepar profeten försäkringarna om sin tro på Herrens hjälp. Inga människor finnas, som skola kunna framställa honom såsom en, som har orätt. De som ändå försöka det, gå sin undergång till mötes. Man skulle kunna uttrycka det så: de ha ställt sig utanför שלום. Jfr ordet i kap. 48, 22: »Det finnes ingen 'frälsning' för de ogudaktiga.» »De ogudaktiga» äro de, som icke tro på löftenas sanning. Därför att profeten är fullkomligt förvissad om Herrens hjälp, kan han tveklöst förklara, att hans motståndare icke blott ha fel, utan att de stå utanför Israels gemenskap. Det är detta förhållande, som närmare exemplifieras i de båda följande verserna 10 och 11.

V. 10 och 11 passa, rätt tolkade, utomordentligt väl in i sammanhanget. Det beror på en grundlig missuppfattning av situationen, när man, som vanligt sker i kommentarer, utmönstrar båda verserna eller åtminstone v. 11 ur sammanhanget.⁸ De vanligaste argumenten mot äktheten äro följande. Vi skulle i dessa verser ha att göra med två kategorier människor, dels sådana som sägas lyssna till Herrens tjänares röst och som uppmanas att fortfarande förtrösta på Herrens namn, dels också sådana, som äro ogudaktiga och som förfölja Herrens tjänare. Dessa senare hemfalla åt helvetets eld, in i vilken de själva uppmanas att gå. Nu anser man, att en sådan uppdelning i mot varandra stridande partier pekar på en mycket senare tid än Deutero-Jesajas. Detta är likväl i och för sig intet hållbart argument,⁹ då det klart framgått av det föregående, att profetens förkunnelse mötte motstånd. Det är ju för övrigt ett normalt fenomen i profeternas gärning och är icke på något sätt tidsbetonat. En annan fråga är det dock, om profeten verkligen i v. 10 o. 11 tilltalar två kategorier människor. Härom mera nedan. Vidare skulle talet om helveteselden vittna om senare tid. Mot detta kan göras gällande, att det icke kan bevisas, knappast en gång göras sannolikt, att det i v. 11 är tal om någon helveteseld.

⁸ Se t. ex. Volz, a. a. sid. 162: »Die Verse 10 f. sind höchstwahrscheinlich Zusatz; sie sind im Vergleich zum übrigen Lied teils zu allgemein (v. 10), teils zu schroff (v. 11).» North, a. a. sid. 191: »These verses have hardly any literary affinity either with the Songs proper or with the main prophecy.» Däremot Lindblom, om än med annan motivering än här, a. a. sid. 36: »Thus the sections L. 4—9 and L. 10—11 must on no account be separated one from another as is usually done. They are mutually dependent and inseparable.»

⁹ Se Lindblom, a. a. sid. 34 f.

En tolkning av texten utan förutfattad mening och med noga aktgivande på stilistik och grammatik kan giva följande resultat. I v. 10 är מי att uppfatta på alldeles samma sätt som i v. 8 och 9, alltså såsom inledande en retorisk och ironisk fråga. De »eder», som tilltalas i v. 10 äro desamma, som omnämnas i v. 9 b med כלם. שמע בקול עבדו. är att uppfatta som synonymt med ירא יהוה eller måhända ännu riktigare såsom en förklaring på vad som ligger i ירא יהוה. Det är nämligen att observera, att intet ו föregår שמע. Hebreiskan i v. 10 a är alldeles entydig. Det underförstådda svaret på frågan är »ingen»: Ingen bland eder fruktar Herren och hör etc. Det vanliga är, att man följer LXX och översätter: Den som bland eder fruktar Herren, han må höra på hans tjänares röst.¹⁰ Detta innebär emellertid en helt onödig ändring av hebreiskans שמע till ישמע. Det kan anmärkas, att DSIa här har exakt samma text som massoreterna. Att översätta frågepartikeln מי med »den som», kan icke heller utan vidare anses som tillrådligt. Även den vanliga översättningen av relativsatsen, som börjar i v. 10 b, kan diskuteras. Man menar, att אשר fortsätter מי och översätter därför: »Om han än vandrar i mörkret etc.» Det borde legat närmare till hands att återgiva אשר med enkelt »som» utan denna parafrasering. Man fortsätter och översätter 10 c: »... så förtröste han dock på Herrens namn etc.» Denna översättning av v. 10 kan icke sägas göra rättvisa åt hebreiskt språkbruk. Perf. הלך, som uttrycker ett faktum, översattes som om det istället stått imperf. ילך (omständighet). יבטח, som uttrycker »omständighet» översattes som om texten haft perf. בטח. Verbformerna, som ge god mening, böra helt visst icke ändras, och relativsatsen hänföres lämpligast till עבדו. Det är tjänaren, som vandrar i mörkret och icke ser någon ljusning, som ändå har att förtrösta på Herrens namn.

För att återvända till קול עבדו, är det enligt vanlig uppfattning fråga om att lyssna till tjänarens röst, d. v. s. höra vad han har att säga. Denne tjänare anses vara en Messiasgestalt, en judisk konung, namngiven eller icke, etc., alltefter den uppfattning man har om Herrens tjänare i de s. k. Ebed-Jahvesångerna. Nu kan emellertid denne tjänare knappast vara en

¹⁰ Se t. ex. P. Volz, a. a. sid. 151 f. och E. J. Kissane, The Book of Isaiah translated from a critically revised Hebrew Text with Commentary, II, Dublin 1943, till stället.

person, som icke omtalats i sammanhanget, försåvitt man icke, emot vad som förefaller rimligt, förutsätter infogade textpartier hos Deutero-Jesaja och i detta fall en i förhållande till textsammanhanget separat Ebed-Jahvesång. Att tjänaren i v. 10 skulle kunna vara profeten själv är icke i sig oantagligt.¹¹ Omöjligt är icke heller, att han skulle kunna tala om sig i tredje person. Enligt vår mening användes emellertid Ebed-Jahvebegreppet hos Deutero-Jesaja blott om Israel. Som torde framgå av Jes. 41, 8 f. är עבד-beteckningen vald med tanke på Abraham, Herrens tjänare. I Abraham utkorades Israel och blev löftets folk för all framtid. Det gäller även det aktuella Israel, det som i v. 4 omnämns med ordet יֵרָךְ. Det är detta Israel, som enligt v. 10 vandrar (perf.: הֵלֵךְ) i mörkret, men som likväl har att förtrösta på Herrens namn. Allt stämmer med profetens förkunnelse i övrigt. Det är detta samma Israel han tröstat. Det är detta Israel, som han enträget uppmanat att betrakta Herrens gärningar i historien, för att folket, såsom han själv, skulle bli övertygat om, att Herren håller sina löften. קול עברי måste därför översättas icke med »hans tjänares röst», ty tjänaren har icke talat, utan istället med »det som sagts om hans tjänare», alltså profetens förkunnelse om tjänaren, innefattande även en förklaring på den djupare mening, som lidandena under den babyloniska fångenskapen hade, detta som antyddes i v. 4. Mot en sådan tolkning av קול עבדו kan ingen invändning göras. Man kan jämföra med t. ex. 2 Krön. 36, 22, där det talas om ett konungsligt budskap, som gick ut över hela riket (ויעברו־קול) samt med Pred. 10, 20, där det säges, att man icke ens i tankarna skall förbanna någon, »ty himlens fåglar bära fram det som säges (את־הקול)».

De som tilltalas i Jes. 50, 10 äro endast profetens vedersakare, vars förföljelser redan berörts i det föregående. Den vanliga uppfattningen av ordet ifråga, att det är riktat dels till profetens anhängare dels till hans motståndare, har intet verkligt stöd i texten. Relativsatsen rör tjänaren och utlägger egentligen parentetiskt det profeten anser ligga i sitt budskap om Tjänaren. Intet ו föregår שמע, och det är uppenbart, att profeten menar, att tron på Herren kommer till uttryck i att man omfattar detta budskap om Tjänaren, alltså att löftena under alla förhållanden tillhöra Israel.

¹¹ Jfr C. Lindhagen, *The Servant Motif in the O. T.*, Uppsala 1950, sid. 277 ff.

V. 11 fortsätter att tala om dem som icke frukta Herren. Det heter, att de tände upp en eld. Uttrycket אש קדח finnes på 4 ställen i G. T. Herren säger i Deut. 32, 22: »Eld lågar fram (el. är tänd) i min näsa.» Vidare i Jer. 15, 14: »Ty eld är tänd i min näsa» och Jer. 17, 4: »Ty I haven upptänt eld i min näsa.» Det fjärde stället, Jes. 64, 1, plägar översättas: »Såsom eld antänder ris.» Tolkningen är emellertid icke helt säker.

Man kan draga följande slutsatser. Mest är det vid omskrivna uttryck fråga om Herrens vrede. Denna vrede har upptänts av människor genom deras synder emot Herren. Vill man försöka finna ett konkret uttryck för den eld, som i sammanhanget här kan sägas upptända Herrens vrede, ligger tanken nära, att det är fråga om elden vid avgudaoffren. Profeten menar, att de som förneka Herrens löften (som gälla oavsett Israels nuvarande olycka) göra gemensam sak med avgudadyrkarne. Jfr Jes. 42, 17, som är en god kommentar till Jes. 50, 10 f.: »De som förtrösta på skurna beläten och som säga till gjutna beläten: 'I ären våra gudar', de skola vika tillbaka och stå där med skam.» Även i kap. 57 talas det om avgudaoffer. Vv. 6 f.: »Stenarna i din dal har du till din del, de just de äro din lott; också åt dem utgjuter du drickoffer och frambär du spisoffer. Skulle jag giva mig tillfreds vid sådant? På höga och stora berg redde du dig läger; också upp på sådana begav du dig för att offra slaktoffer.» Man kan jämföra även med Jer. kap. 44. T. ex. v. 25: »Så säger Herren Sebaot, Israels Gud: I och edra hustrur haven med edra händer fullgjort vad I taladen med eder mun, när I saden: 'Förvisso vilja vi fullgöra de löften, som vi gjorde, att tända offereld åt himlens drottning och utgjuta drickoffer åt henne.'» Straffet för denna avgudatjänst skulle enligt v. 26 bliva, att Herrens namn icke längre bleve nämnt. Att vi i Jes. 50, 11 ha att tänka på avgudatjänst, får även stöd av kapitlets sista ord תשכבון, som vi återkomma till. Om dem som tända en eld, heter det, att de omgjorda sig med זיקות. Den vanliga översättningen: »och omgjorda sig . . .» följer icke helt hebreiskan, som saknar ך. Man kan mycket väl antaga, att versens slut endast specificerar dess början. זיקות skulle kunna, som Syr. med sitt זלקוטא synes förutsätta, betyda »eldslågor». Vanligen översätter man gissningsvis זיקות med »brandpilar». Anledningen torde vara, att man tänker på ett vapen i samband med »omgjorda sig». Likväl är det ju icke möjligt att i bokstavlig mening omgjorda sig med brandpilar. Verbet bör säkerligen fattas helt bildligt, analogt med uttrycket »omgjorda sig med

kraft» i t. ex. 1 Sam. 2, 4; Ps. 18, 33, 40. Man torde kunna återgiva början av Jes. 50, 11 a med: »Se, I alla som tänden (offer-)eld och hämtan styrka av (dess) flammor . . .»

Avgudadyrkarna uppmanas att vandra i skenet av sin eld. Den vanliga översättningen: »Gån in i eder eld», kan knappast vara riktig. Man skulle i så fall väntat verbet בא הלך, konstruerat med ב, förekommer t. ex. i Hes. 20, 19: »Vandren (לכו) i mina stadgar.» Jer. 6, 16: »Frågen vilken väg, som är den goda vägen och vandren på den (לכו־בה).» En parallell till Jes. 50, 11 b ha vi i Jes. 2, 5: »Kommen, låtom oss vandra i Herrens ljus (לכו ונלכה באור יהוה)!» Uppmaningen att vandra i skenet från avgudaoffren innebär en Herrens dom. Man kan jämföra med ovan anförda ställe Jer. 44, 26, där själva domen för avgudatjänsten säges ligga i, att man icke nämnde Herrens namn. I båda fallen består domen i, att man befinner sig utanför Herrens gemenskap.

V. 11 c: »Av min hand sker eder detta, att I skolen ligga למעצבה.» Vanligen översätter man: »i kval skolen I ligga». Man har då, som vi sett, helveteskvalen i tankarna. Stammen עצב har en dubbel betydelse. Vi ha subst. עצב, som betyder »smärta», och subst. עצב, »avgudabild». Själva formen מעצבה förekommer blott här. מ-prefixet hänvisar närmast till »plats». Man skulle naturligtvis kunna översätta med »pinorum», men lika gärna kunde man tänka på »ställe för avgudabilder», alltså kultplats, och detta sista passar, efter det som ovan anförts, bättre här. Själva verbet השכבון gör också denna tolkning sannolik. Som påpekats, talades det i kap. 57 bl. a. om att reda sitt läger hos avgudarna. För läger användes ordet משכב, av samma stam som verbet här. Än en gång kunna vi erinra om det hos Deutero-Jesaja med eftertryck anförda ordet: »De ogudaktiga hava ingen שלום (kap. 48, 22).» De gå förlustiga fridens och frälsningens löften.

Den här framlagda tolkningen av v. 10 f. såsom ett tilltal endast till profetens motståndare och icke också till hans anhängare, kan även sägas ha ett stöd i själva den inre logiken i framställningen. V. 11 gör nämligen ingen uppdelning i två partier. Enligt denna vers drabbas *alla* de tilltalade av domen. Hade emellertid enligt vanlig uppfattning i v. 10 en uppdelning gjorts i gudfruktiga och syndare, skulle de förment gudfruktiga ha fått sin dom samman med de ogudaktiga.

TEOLOGISK LITTERATUR

JOH. LINDBLOM: *Israels religion i gammaltestamentlig tid. Andra, omarbetade uppl. 292 sid. Uppsala 1953. Pris kr. 20:—.*

Detta arbete som nu föreligger i sin andra, omarbetade upplaga, blev då det kom ut 1936 utförligt anmält i denna tidskrift.¹ Det kan därför vara tillräckligt att här fästa uppmärksamheten på de viktigaste av de punkter, där förf. modifierat eller omarbetat sin framställning.

Till omfång och utstyrsel är denna förnämliga lärobok i det närmaste oförändrad. En formell, enligt anm:s mening onödig detaljändring, består däri att verbets pluralformer genomgående slopats.

Man är förf. tacksam för att hans omarbetning blivit så diskret och varsam. Lindbloms ytterst väl genomtänkta framställning och välmotiverade formuleringar har på ett förunderligt sätt behållit sin giltighet och sin aktualitet. Att vissa partier måst omarbetas sammanhänger till stor del med att arkeologiska fynd som gjorts under senare år, gett oss ny kunskap om religionen och kulturen i de främreasiatiska länderna och därmed kastat nytt ljus över åtskilliga sidor av Israels religion. Som ett exempel kan nämnas kapitlet om kanaanéernas religion, som till omfånget är endast obetydligt utökat, men i vilket den nyare fördjupade utforskningen av framför allt texterna från Ugarit skickligt utnyttjats och gjort framställningen i Lindbloms bok innehållsrik och levande. Framför allt fäster man sig vid den ypperliga skildringen av den kananeiska religionens konfrontation med den mosaiska. De senare årens diskussioner om Gamla testamentet och de utom-israelitiska gammalorientaliska religionerna ha till stor del kretsat kring två ting: kulten och kungadömet. Med fin förståelse för den gammaltestamentliga religionens egenart visar Lindblom, att de för hela främre orienten så karakteristiska föreställningarna om den döde och återuppståndne vegetationsguden inte kunde tillämpas på Jahve, som var den »levande guden» par préférence. Inte heller blev kungen i Israel betraktad som gud på samma sätt som i andra orientaliska religioner.

¹ 1937, s. 178 ff.

I skildringen av domartiden gör Lindblom en viktig distinktion mellan två olika slag av ledare: å ena sidan en obruten rad av funktionärer med uppgift att svara för kulten och den sakrala rättsutövningen, de s. k. »små domarna», samt å andra sidan tillfälligt uppträdande karismatiska folkhjältar, som i kritiska tider tog ledningen över större eller mindre stamgrupper. Även dessa senare kallades domare.

De 1947 funna texterna från Döda havsgrottan och den separatistiska fromhetsriktning som står bakom dem sätts av Lindblom in i sitt religionshistoriska sammanhang, liksom även den s. k. »Damaskusekten».

En annan viktig detalj, där forskningsläget, inte minst tack vare Lindbloms egna undersökningar, kommit att ändras sedan 1936, är uppfattningen av Ebed Jahvesångerna. I dessa ser Lindblom i enlighet med sin nyligen publicerade studie² en allegorisk skildring av Israel i exilen. Deuterocesajas förkunnelse om en ny, strålande exodus och en stor framtid har här genomgått en förändring, sedan profetens tro på Cyrus som frälsare och befriare bytts i den djupaste besvikelse. I dessa sånger framställs Israel inte längre som en triumfator utan som en tjänare, som genom sitt lidande i fångenskapen på ett ställföreträdande sätt tar på sig folkens strafflidande och så blir ett medel till deras frälsning.

Det vore frestande att nämna ytterligare detaljer, men det må räcka med de anförda exemplen. På alla punkter speglar Lindbloms arbete på ett beundransvärt sätt det allmänna forskningsläget.

En särskild eloge förtjänar de fylliga och helt omarbetade litteraturhänvisningarna, som förts fram ända till den senaste tiden, samt sak- och personregistret.

Genom den självständiga och sobra bearbetningen av stoffet, den suveräna överblicken och behärskningen av sitt ämne, den formella klarheten och elegansen i framställningen har Lindblom i detta arbete kommit idealet för en lärobok mycket nära.

GILLIS GERLEMAN.

H. S. NYBERG: *Hebreisk grammatik. Uppsala 1952. XVI + 332 sid. Pris kr. 45:—.*

En ny bok av H. S. Nyberg är alltid något av ett evenemang och alldeles speciellt gäller detta om den hebreiska grammatik som sedan många år avvaktats med stor spänning. Det kan från början sägas ifrån, att

² The Servant Songs in Deutero-Isaiah. A new Attempt to solve an Old Problem, LUÅ. N. F., 1, 47, 5 (1951).

denna bok motsvarar mycket stora förväntningar och att den utan tvivel måste räknas som ett standardverk inom den hebreiska filologien.

Efter en inledning om de semitiska språken samt några fonetiska och språkhistoriska grundbegrepp följer ett par kortare avsnitt om skrift och uttal samt ljudlära. När det gäller ljudläran har Nyberg inte nöjt sig med en deskriptiv framställning utan har anlagt genetiska synpunkter på vokalförändringarna, utan tvivel en även ur pedagogisk synpunkt lycklig metod.

Ett såväl kvantitativt som kvalitativt väsentligt parti utgör formläran. Här ser man kanske tydligast, att Nybergs framställning är resultatet av en självständig bearbetning av materialet med konkordansen som grundval. Denna omedelbara kontakt med språkmaterialet har satt Nyberg i stånd att på en mångfald frågor anlägga nya och fruktbärande synpunkter. Förf. säger i företalet bl. a., att han betraktar masoreternas hebreiska som ett levande språk, inte som ett artificiellt tillrättalagt. Denna sunda principiella inställning till textmaterialet ger Nybergs framställning av de språkliga fenomenen färg och spänst, men den skulle ha kommit ännu bättre till sin rätt, om han inte sett sig nödsakad att huvudsakligen hålla sig till det klassiska prosaspråket, medan han endast kortfattat behandlar det poetiska och profetiska språkets egenheter och helt bortser från de senare prosatexternas avvikelser.

I ett fristående kapitel under rubriken »ordbildnings- och betydelselära» tar Nyberg sikte på »de mönster som äro levande och produktiva i ordbildningen och ordbetydelserna». Särskilt beaktansvärt är här bl. a. utredningen av ma-nomina och avsnittet om stamformernas betydelse. Nybergs många fina och originella iakttagelser i detta kapitel torde bli av stor betydelse för texttolkningen.

Den som väntat att i detta kapitel finna något om den semasiologiska utvecklingen i stort inom hebreiskan blir däremot besviken. Att Nyberg inte berört denna sammanhänger utan tvivel med att han i sin syntax utslutit alla stilistiska synpunkter. Ordens betydelseutveckling står nämligen i intimt samband med den stilistiska utvecklingen och förblir oåtkomlig, om man inte anlägger stilistiska synpunkter på de syntaktiska fenomenen.

Nyberg säger själv i företalet, att utarbetandet av syntaxen kostat honom den största mödan, men betecknar resultatet som endast en provisorisk skiss. Även om denna karakteristik är i blygsammaste laget, är det nog riktigt, att syntaxen i Nybergs grammatik blivit något mera summariskt behandlad än väntat och hoppats. Även här finner man emellertid många fina och skarpsinniga iakttagelser, som säkerligen kommer att få

betydelse för textinterpretationen. Dit hör den intressanta utredningen om satstyperna och växlingen mellan nominalsatser och verbalsatser, § 85. På en punkt skulle jag dock vilja sätta frågetecken för Nybergs distinktion mellan de olika satstyperna. Nyberg konstaterar, att ordföljden i verbalsatsen är predikat-subjekt och tillägger: »sättes åter subjektet före predikatet, uppstår en sammansatt nominalsats», § 85 b, anm. I. Detta påstående är knappast riktigt. Man kan finna gott om exempel på att verbalsatsen avviker från den habituella ordföljden och i stället placerar subjektet före predikatet utan att för den skull upphöra att vara en verbalsats. En sats som אלהים יראה-לו השם לעלה, Gen. 22, 8 låter sig inte naturligt upplösas som en sammansatt nominalsats. Framför allt i direkt tal är ordställningen subj.-verb inte ovanlig i verbalsatser och vidare förekommer den ofta i sentenslitteraturen. Inte heller känner jag mig övertygad av vad Nyberg säger i § 84 Anm. »Däremot äro alla de fall, då det självständiga personliga pronominet står *framför* det finita verbet, att uppfatta såsom sammansatta nominalsatser». Denna tolkning ter sig i varje fall för profetlitteraturen i många fall onaturlig, se t. ex. Jes. 43, 12; 45, 12, 13; 46, 4; 48, 15; 49, 4. I själva verket tycks det självständiga pronominala subjektet ännu oftare än det nominala ha placerats före verbet i verkliga verbalsatser, i hebreiskan såväl som i arabiskan.¹

En intressant detalj bland många andra är vad Nyberg säger om perfekt konsekutiv. Denna verbform tycks i många fall uttrycka en biomständighet, medan huvudhandlingen uttryckes med ett föregående eller efterföljande imperfekt konsekutiv, § 86 kk.

I detta sammanhang bör påpekas en icke helt klar formulering, s. 280 Anm: »Däremot användes i poesien *icke* perf. ind. i huvudsatser för att uttrycka händelser och handlingar som skola äga rum i framtiden.» Det är väl knappast Nybergs mening, att denna regel skulle gälla endast poesien och att detta perfekt i prosan kan avse framtid.

Nyberg har med avsikt inskränkt det komparativa materialet till ett minimum och hänvisningarna till andra semitiska språk är mycket sparsamma. Det berättigade häri ligger ju i öppen dag, när det gäller en lärobok som är avsedd att användas även av nybörjare. Men särskilt för behandlingen av syntaxen hade det nog varit en fördel, om Nyberg ibland anlagt komparativa synpunkter. Åtskilliga syntaktiska fenomen bli till sin språkliga innebörd fullt begripliga, först när man ser dem i ljuset av motsvarande företeelser i akkadiskan och arabiskan. När Nyberg t. ex. i

¹ Jfr A. Bloch, *Vers und Sprache im Altarabischen*, Basel 1946, s. 99 (Acta Tropica, Suppl. 5).

kap. om infinitiven framhåller, att inf. cstr., fastän den är ett verbal-substantiv, likväl bibehåller mycket av det finita verbets natur, blir den fulla innebörden härav klarare, när man vet, att såväl akkadiskan som arabiskan i långt större utsträckning föredra att konstruera infinitiven som ett substantiv. Hebreiskans konstruktion av inf. är symptomatisk för den handlingens och skeendets dominans, som är ett konstitutivt drag i detta språk.

I kap. om ordföljden hade en kort jämförelse med arabiskan låtit hebreiskans friare ordställning framstå klarare, t. ex. dess relativt stora frihet att placera objekt och adverbiala bestämningar framför verbet.

Till sist en praktisk detalj: varför saknas register? Innehållsförteckningen är alltför summarisk för att den skall kunna ersätta ett utförligt sak- och ordregister. Inte minst med tanke på, att boken även är avsedd att sättas i händerna på nybörjare är denna brist ett svårt handicap, som inte kan urskuldats med att boken annars skulle blivit ännu större.

Det är självklart, att ett så omfattande arbete som denna hebreiska grammatik på enstaka punkter kan ge anledning till kritik. De kritiska påpekanden som här gjorts är pia desideria, som om de uppfylldes i en kommande upplaga, enligt anm:s mening skulle göra detta förnämliga arbete ännu värdefullare. Denna grammatik kommer utan tvivel att i hög grad stimulera studiet av hebreiskan i vårt land för lång tid framåt. På de punkter, där läsaren finner Nybergs framställning för knapphändig eller skulle önska den annorlunda, kan den kanske locka till fortsatt arbete och specialundersökningar. Det gäller framför allt syntaxen. Så som boken föreligger ha exegeter och filologer all anledning att känna en djup tacksamhet mot dess författare för det förnämliga hjälpmedel han satt i deras händer.

GILLIS GERLEMAN.

Prästämberet. En bok om olika kyrkors ämbetsbegrepp. 230 sid. Utg. av Hugo Blennow. Eginostiftelsens förlag, Kallinge 1951. Pris kr. 6:—.
Kyrkans liturgi. 230 sid. Utg. av Hugo Blennow. Eginostiftelsens förlag, Kallinge 1952. Pris kr. 6:—.

De båda böckerna om prästämbetet och kyrkans liturgi ha ett ganska nära samband med varandra och äro i stort sett präglade av en enhetlig åskådning. Författarna, inalles 22, äro också delvis desamma. I båda böckerna återfinnas sålunda uppsatser av G. A. Danell, A. Corell, I. Hec-

tor, G. Rosendal och E. Segelberg. I inledningen till boken om präst-ämbetet understryker utgivaren, komminister Hugo Blennow, att det för de olika författarna gemensamma är »reformationens stora lösenord: Ad fontes! Tillbaka till källorna». Detta är givetvis en god paroll och historikern går med spänning till dessa böcker för att se, hur de olika författarna förverkligat programmet. De ofta mycket tvärsäkra och kategoriska omdömena, även där källmaterialet är mycket sprött och tillåter olika tolkningar, inge dock knappast något större förtroende, och vad som utmärker författarna synes icke så mycket vara intresset för källorna och deras vittnesbörd som ivern att ur de mest skiftande källor finna belägg för en på förhand intagen ståndpunkt både om prästämbetet och kyrkans liturgi. Vid sidan av källorna spelar också traditionen, framför allt i romersk mening, en mycket stor roll i dessa böcker. När källorna svika, faller man tillbaka på traditionen. Typiskt är nog det sätt, varpå Corell slutar sin uppsats om prästämbetet i Nya Testamentet: »Den apostoliska ämbetsuccessionen föreligger om ej teologiskt utformad så likväl praktiskt realiserad i Nya Testamentet» (Prästämbe- tet s. 54). »Ignatius», skriver Segelberg, »som så mycket talar om episkopatet, säger intet tydligt om successionen, ehuru den förutsattes i hans uttalanden» (s. 57). Det är därför ganska begripligt, att de författare, som behandlat prästämbetet resp. liturgien i Gamla och Nya Testamentet samt i fornkyrkan haft en ganska lätt uppgift, då de haft goda förebilder och en lång tradition att följa. Man kan som exempel jämföra, vad Corell och Danell skriva om de kristnas allmänna prästadöme (s. 20 f. och s. 50) med vad Josef Blinzer skriver om 1 Petri 2: 4 f. i »Episcopus. Festschrift für Kardinal Michael von Faulhaber» (1949), där det heter: »Auf 1 Petr. berufen sich zu Unrecht sowohl die Reformatoren . . . als auch die Verfechter der Lehre, die Laien seien Priester zwar nicht im besonderen aber doch im eigentlichen Sinn» (s. 64).

För de författare, som haft den något otacksamma uppgiften att konfrontera sina ideal med reformationen, har uppgiften varit betydligt värre. Omdömena om reformationens män äro också rätt karakteristiska. Segelberg, som börjar sin uppsats om prästämbetet i fornkyrkan med att citera kyrkoordningen av 1571, ifrågasätter om icke reformatörerna skulle ha utformat sitt kyrkobegrepp och sin ämbetsuppfattning annorlunda, »om de haft till förfogande en senare tids rikligare källmaterial rörande fornkyrkan. Det är värt att ställa den frågan» (s. 55), konstaterar författaren. Herbert Johansson, som över huvud har föga till övers för det reformatoriska arvet, finner Laurentius Petri »i misstänkt sällskap med personer,

som i äldre tider ansågos kätterska», och gläder sig åt, att det svenska vigselritualet »lyckligtvis ej fått för mycket med av de lutherska anordningarna, så som de framtråda i Traubüchlein»; Olavus Petri, som »märkt och efterkommit hur folket kände och tänkte», får dock ett visst erkännande för att han i 1529 års handbok införde termen »vigning av lik» (Kyrkans liturgi s. 127 och 133 f.). Att anledningen härtill var den, att »folket ganska litet hört av Guds ord», och att termen uteslöts 1541, får läsaren däremot icke veta. Av största intresse blir därför att något närmare granska, hur »reformationens stora lösensord» tillämpats, då det gäller reformationstidens källor. Mycket belysande härför äro uppsatserna: »Prästämberet enligt svenska kyrkans bekännelseskrifter» av I. Hector och »Kyrkans liturgi och reformationen» av K. Barnekow.

Alltsedan 1664 har man vetat, att till svenska kyrkans bekännelseskrifter i vidsträckt mening höra hela Konkordieboken och Uppsala mötes beslut, även om man varit av olika mening beträffande dessa skrifers inbördes dignitet. De försök, som gjorts att åstadkomma överensstämmelse mellan kyrkolagens och regeringsformens bestämmelser, ha tills dato icke lett till något resultat. Dessutom återstår det att bevisa, att det i detta fall verkliga föreligger en olikhet. Betraktar man de evangeliska bekännelseskifterna utom Augustana som en normerande kommentar till denna, föreligger, som författaren påpekar, ingen anledning att omnämna dessa i grundlagen. Ett studium av förklaringskrifterna eller kommentarerna i konkordieboken anses också »nyttig för förståelsen av *vissa* (kursiv av rec.) reformatoriska grundtankar» (s. 176). Då det gäller ämbetsuppfattningen däremot, innehålla dessa skrifter endast »rapsodiska utsagor, vilka äro ensidigt präglade av striden mot den romerska ämbetsuppfattningen och speciellt mot synen på prästämbetet som ett exklusivt offerämbete», heter det (s. 174 f.); därför ha de också helt uteslutits av författaren. Uppsatsen handlar följaktligen icke om prästämbetet enligt *svenska kyrkans* bekännelseskrifter. Detta framgår ytterligare av det faktum, att författaren till de godtyckligt utvalda bekännelseskifterna lika godtyckligt lagt »det uttryck för svensk kyrklig tradition, som återfinnes i kyrkoordningen av 1571» (s. 165). Författaren får alltså fram »tre från varandra skilda bekännelser: 1. Den allmänna kyrkliga bekännelsen, formulerad i de tre gammalkyrkliga symbolerna. 2. Den svenska reformatoriska bekännelsen, uttryckt i Uppsala mötes beslut och den tradition som väsentligen kodifierats i 1571 års kyrkoordning. 3. Den allmänreformatoriska bekännelsen, sådan den fått sin sammanfattning i den oförändrade bekännelsen av 1530 (Augustana)» (s. 166). Sedan författaren

på detta sätt konstruerat en egen mera användbar corpus doctrinae, kan han gå till en framställning av prästämbetet »enligt bekännelseskriterierna»! Återstår att säga något om författarens tolkning av sina bekännelseskriterier.

Om ämbetets grader heter det, att bekännelseskriterierna domineras av den lutherska älsklingstanken om ämbetets enhetlighet och att ämbetets grader äro jure humano eller en mänsklig ordningssak. Denna tankegång finns emellertid icke »utförd vare sig i Augustana eller kyrkoordningen» (s. 171 f.). Författaren har dock förbigått ett viktigt uttalande i kyrkoordningen. Laurentius Petri skriver här: »Ty den åtskilnad som nu är emellan biskopar och slätte präster haver först i kristenheten icke varit, utan biskop och präst var allt ett och samma ämbete, såsom nog är till märkandes av många rum uti S. Pauli skrivelse.» Med rätta kommenterar R. Askmark: »Iure divino äga sålunda präst och biskop ett och samma ämbete» (Ämbetet i den svenska kyrkan s. 251). Ämbetets delning har skett för ordningens skull.

Även »den biskopliga successionen i vedertagen mening» hör enligt Hector — trots Askmarks utredning — till svensk evangelisk tradition. Visserligen finns den ej utförd i författarens bekännelseskriterier, men »själva tanken kan dock beläggas och ligger i sin djupaste intention helt i linje med både den gammalkyrkliga och den reformatoriska bekännelsen». Var detta kan beläggas, får man tyvärr icke veta. Ruben Josefson har emellertid kommit till ett helt annat resultat. »Den är oförenlig med vår kyrkas bekännelse och den uppfattning av ämbetet, som där göres gällande» (Sv. Kyrkot. 1948 n:r 22 och En bok om kyrkans ämbete (1951) s. 191).

I sin uppsats om kyrkans liturgi och reformationen har Barnekow valt ett annat tillvägagångssätt än Hector. I stället för att gå till källorna har han nämligen gått till traditionen. Avsikten härmed torde väl ha varit att försöka förverkliga något av vad utgivaren har att säga om kyrkohistorisk forskning överhuvud taget. Denna lider nämligen av ett grundfel, då den för mycket fäst sig vid »vad de kyrkopolitiskt ledande personligheterna tänkt och sagt» och förgätit, »att folkets stora massa och framför allt den gudstjänstfirande församlingen levat ganska främmande och opåverkad av ... moderiktningar och toppfigurer» som Olavus Petri och Gustav Vasa, Magnus Lehnberg, Nathan Söderblom och Lundateologien (s. 188). Då Barnekow skall ange »den svenska mässans liturgiska typ, dess egenart i förhållande till andra gudstjänsttyper» utgår han icke från reformatorernas uppfattning utan från deras samtida motståndares eller den

stora massans. »Vill man ha», skriver författaren, »ett konkret exempel på hur djupt den svenska kyrkofromheten även efter reformationen är präglad av sinnet för det sakrala i motsats till det profana kan man peka på känslan för kyrkoklockorna, den vigda malmen . . . eller för kyrkogården som helig plats . . . Även kyrkan är helig och den svenska högmässan kräver för att kunna utföras på ett normalt sätt ett heligt, vigt rum.» Den starka känslan för det sakrala kommer vidare till uttryck i det faktum, »att prästen vid bön vänder ryggen mot församlingen». Även skruden och sången understryka det sakrala draget. Som lämplig kommentar till det anförda skall här endast citeras ett par uttalanden av ärkebiskop Laurentius Petri. I kyrkoordningen heter det: »Efter det den vigung, som till kyrkor, kyrkogårdar och till denna margahanda kyrkoskrud, beläte och annat sådant haver brukat varit, icke annat är än människopåfund och haver tillfälle givit till ganska stort missbruk, skall hon härefter intet mer därtill brukas . . . Allt detta haver varit överfullt med missbruk och vantro, vilket för sådana vigung skull skett är.» I skriften om kyrkostadgar och ceremonier räknas bl. a. vändningarna vid altaret till de bruk, som papisterna »tillskrivit synnerlig mysteria, det är lönnlig helgedom, ändock fast uti åtskilliga måtto och sällsynt nog utlagt». Man frågar också, vilka historiska fakta som ligga bakom ett påstående som detta: »Psalmsången var från början ett stycke av den i sin helhet sjungna liturgien, som omskrivits på rimmad vers, för att församlingen lättare skulle kunna sjunga vissa liturgiska partier tillsammans med prästen», eller uppgiften om, att församlingen sjöng bl. a. »introitus . . . och offertorium, fast dessa partier av mässan omdiktats till rimmad vers på modersmålet» (s. 65). Det skulle verkligen vara mycket intressant att få se en svensk mässa från reformationstiden med ett offertorium på rimmad vers. »Först 1894 infördes offertoriepsalmen», heter det i Hellerströms liturgik.

Då det i här nämnda böcker finns så många exempel på ovederhöftighet, önsketänkande och godtycklig källbehandling, kan det icke undvikas, att helhetsintrycket vid en historisk granskning blir ganska blandat. Det bör nämligen understrykas, att det också finns värdefulla bidrag. Stig Lindholm och Ragnar Holte skriva sakligt och korrekt om högmässan och kyrkoåret, och H. Wemans uppsats om den liturgiska musiken bjuder på mycket av intresse.

SVEN KJÖLLERSTRÖM.

ÅBO-DOMEN OCH STIFTSSTYRELSEN I ÅBO STIFT
UNDER MEDELTIDEN

JUHANI RINNE: *Turun Tuomiokirkko keskiaikana, III Turun Tuomio-kirkko hiippakunnan hallinnon elimenä. (Åbo Domkyrka under medeltiden, III Åbo Domkyrka som organ för stiftsstyrelsen.)* X + 263 sid. Åbo 1952.

Av f. d. statsarkeologen, professor Juhani Rinnes brett upplagda standardverk har nu utkommit en tredje och avslutande del. De två första delarna refererades i denna tidskrift år 1949, s. 253—258. Professor Rinne har numera avlidit och utgivandet av denna del III har därför handhåfts av en kommission bestående av professor Einar W. Juva, statsarkeologen C. O. Nordman och prosten L. Leppä, den sistnämnde som representant för Åbo domkyrkas principaler.

Glädjande är att professor Rinne hann fullborda sitt stora verk. Med den sakkunskap han ägde på området har han förmått överblicka problemen och skapa en enhet. Att han kanske gått utöver gränserna för sin rubrik, är i detta fall blott en fördel. Jag tänker då på den omfattande skildring av den finländska kyrkans förhistoria och första organisation, som upptar det första avsnittet i föreliggande tredje del. Å andra sidan finnes det fullgoda motiv för att just denna särskilt intressanta förhistoria i detta sammanhang blivit klarlagd, så långt detta nu varit möjligt. För detta avsnitt har professor Rinne i sin ställning som statsarkeolog varit särskilt predisponerad. Här rör han sig med resultaten av utgrävningar, varför tidsbestämningarna icke kunna vara alldeles exakta eller oemot-sägbara av brist på tillräckliga skriftliga dokument. Då arbetet utkommit på finska utan sammandrag på annat språk, ges här nedan ett referat av innehållet.

Det första avsnittet skildrar Finlands medeltida stift (s. 1—72). Den kristna kyrkan har, som känt, först vunnit fotfäste bland den urgamla svenska bosättningen på Åland, varifrån den småningom brett ut sig med den organiserade svenska kolonisationen längs Finlands södra och västra kuster och i Egentliga Finland. Genom erövringståg eller »korståg» ha danskar och svenskar tidigt fått fotfäste envar på sitt håll. Danska »korståg», bl. a. under ärkebiskop Andreas Suneson i Lund, åren 1191, 1202 och 1210 efterföljdes av de svenska, som lade Finland under svenskt välde, år 1155 under konung Eriks och biskop Henriks ledning, åren 1249—50 under Birger Jarls, till Tavastland, och Tyrgils Knutssons

härnadståg till Karelen 1293 (Birger Jarls Korståg har senare av Jarl Gallén i Hbl. daterats till åren 1239—40). Församlingarnas och stiftets första organisation har skett enligt de principer, som följdes främst i Sverige. Rinne talar om en kyrkans missionsperiod intill år 1300, som kännetecknades av att små, tämligen likvärda församlingsbildningar organiserades till större enheter under ledning av missionspräster med en lägre utbildning, med anspråkslösa kyrkobyggnader (oftast av trä) och skapande av små prästboställen. Den andra perioden intill år 1400 kännetecknades av genomförd gregoriansk kyrkoordning, tiondebeskattning och teologiskt bildat prästerskap. Den tredje perioden, som han avslutar med år 1540, utgöres av den katolska kyrkans makt- eller glansperiod under ledning av biskopar med synnerligen hög teologisk bildning. Samma indelning i smärre och större församlingar »tolfta- och hundradesocknar», som förekommer i de svenska landskapslagarna, syns ha tillämpats också i Åbo stift. Dessutom ha förekommit små kapellförsamlingar. Rinne godkänner således icke det gamla påståendet, att församlingsbildningen i Finland skulle ha skett via primära jättförsamlingar, sådan denna indelning beskrives bl. a. i K. G. Leinbergs »Finlands territoriala församlingar», som ofta citerats i historisk forskning. Enligt Rinnes beräkning bildades under den första perioden 86 församlingar, under den andra 42 och under den tredje 66, varför församlingarnas antal vid medeltidens slut skulle ha varit 194. Det förefaller som om Rinnes beräkning angående den första gruppen snarare vore för låg än för hög. Dessutom bör beaktas att landet runt finnes en massa traditioner angående gamla kyrk- eller kapellplatser, över vilka någon enhetlig undersökning ännu icke föreligger. Isynnerhet fanns sådana kapell längs den gamla kuggfarleden, som ledde från Åland genom Åbolands yttre skärgård, längs Nylands sydkust och till Reval. De församlingar, som blevo säten för lantprostarna, motsvara hundradesocknarna med prästgårdar av ett marklands storlek. De flesta församlingarnas prästgårdar hade enligt tolfta-principen omkring ett halvt markland jord. Ytterst få urkunder finnas dock bevarade angående uppkomsten av de första prästgårdarna. Man vet ej i allmänhet om de tillkommit genom donation av sockenmännen eller genom förläning av kronojord. Användningen av benämningarna »kapell» och »socken» har icke varit enhetlig under de olika perioderna och har vållat förväxlingar och missförstånd.

Angående prästgårdarnas hus följde man ock i huvudsak landskapslagarnas föreskrifter. Sockenmännen underhöllo i äldre tid minst fyra hus, senare minst 7. Förf. redogör för de utgrävningar, som klarlagt präst-

gårdens och gravgårdens i Jomala socken på Åland medeltida omfattning. Den var placerad invid kyrkan och bredvid en gammal hednisk gravgård (enligt utgrävningar av B. Cederhvarf, klarlagda i »Finskt Museum» 1910). I sin redogörelse för den kyrkliga beskattningen följer förf. i huvudsak J. Cedelöfs avhandling, »Det finländska prästerskapets ekonomiska ställning». Förf. redogör vidare för kända avlatsbrev till landets kyrkor, för kyrkornas skyddshelgon och prästämbeten.

I sitt andra avsnitt behandlar professor Rinne stiftsstyrelsen och dess medlemmar. Därvid kommer han in på valet och vinningen av biskoparna, påvens inblandning i dessa utnämningar m. m. Den första visitationen av Svea rikes ärkebiskop i Finland omnämnes 1276, därefter 1335, 1340, 1369. Ett domkapitel som biskopens råd nämnes första gången i urkunderna år 1232 och anser Rinne, att detta tillkommit på initiativ av biskop Thomas i Åbo. Detta var ett »collegium monachorum» och ersattes efter ärkebiskopsvisitationen år 1276 av ett »collegium canonicorum». Härvid ägnar Rinne uppmärksamhet åt uppkomsten av kanikat och ämbeten av dignitas-rang. I början bestod kapitlet av 4 kaniker av lägsta officium-värdighet. En av dem var »senior et pocior canonicus» (1417) eller »eltzte kanunk». Bland dessa kaniker har en varit »officialis», som övervakade efterföljden av de kanoniska stadgandena, en andra kallades »scolasticus», ett slags notarie, och en tredje var »yconomus». Den 15.1.1322 syns 6 kanikämbeten ha existerat. Rinne menar att kapitlet utökats redan innan biskop Bengt tillträdde ämbetet eller under biskop Ragvald II:s tid. På Åland blevo då Saltvik och Sund kanikprebenden. Domprostevärdigheten tillkom år 1340 med Reso och Nousis som prebendeförsamlingar. Sagu och Kimito voro även samtidigt kanikprebenden. Från början av 1300-talet var därtill bl. a. Virmo (Mynämäki) kanikprebende ehuru regalt pastorat. Vi förbigå här tvisterna med Padismunkarna om vissa församlingar. Före 1398 har archidiakonvärdigheten tillkommit som ny prebendeinstitution. På biskop Magnus Tavasts tid utökades de egentliga kanikaten med fyra, så att de vid medeltidens slut voro 10, häri icke inberäknade högre »dignitates». Magnus Särkilax grundar decanus och archipresbyter-ämbeten a: a år 1492. Dessa ämbeten funnos redan förutsatta i Konrad Bitz' statuter av år 1475 men voro icke då ännu besatta. Rinne rättar härvid en oriktig datering i Arwidssons »Handlingar» III n:o 69 (FMU n:o 4813), varvid uppges 1448 (pro 1498). Domkapitlets i Åbo medlemmar utgjorde alltså vid medeltidens slut 14. Rangordningen var 1494: domprosten, ärkedekanen, dekanen, ärkepresbyter o. s. v. Dessutom funnos custos samt mer eller mindre tillfälligt

horista och diffinitorn. Chorales utgjorde en grupp för sig, vilken växte under 1400-talet från 4 till 10. Korprästernas kapitel samlades vid slutet av 1400-talet i det nybyggda ståtliga »domus choralium» eller »domus clericorum» invid domkyrkan. Varje fredag kl. 12 skulle samtliga korpräster samlas för att genomgå den gångna veckans eventuella fel och få sig den kommande veckans uppgifter förelagda. Sedan kanikerna på biskop Konrad Bitz' föreskrift blivit tvungna att bosätta sig i Åbo, gjordes deras avlöning beroende till en del av skatteinkomster. Prof. Rinne redogör vidare för de gods, som lytt under de olika kanonikaten, och för den beräknade totalinkomst, som tillkommit envar av dem. Han utreder biskopsinkomsterna och förtecknar de gods, som hört till biskopsbordet.

I mitten av 1100-talet kom Stenberga castell-borg jämte jordagods att tillhöra biskopen, som då hade sitt säte i Nousis. Sedan »curonerna» år 1178 förstört Nousis biskopssäte, flyttades detta till Korois i Räntämäki utanför Åbo. Stenberga kom då småningom till kronan i utbyte mot annan jord. Den 7 mars 1295 har biskop Magnus I första gången daterat en skrivelse på Kustö, som byggts av biskop Ragvald II. Kustö slott förstördes av ryssarna år 1318 och byggdes därpå upp igen.

I sitt femte avsnitt redogör förf. för domkyrkans underhållskostnader, för dess gods och för beskattningen till förmån för domkyrkan. Det sjätte avsnittet behandlar Domkyrkan och Åbo stad. Här rör sig prof. Rinne i sitt rätta element. Med ledning av resultaten från talrika utgrävningar på Åbo mark rekonstruerar han stadens uppkomst omkring domkyrkan. En församlingsbildning har funnits öster om Auraåmyrning redan i slutet av 1100-talet. En kyrka av trä med stensakristia fanns då redan på den nuvarande domens plats. Han menar att stadens officiella grundande hör till de åtgärder Birger Jarl vidtagit. Den grundades på domkyrkans mark och därav föranleddes jordbyten med staden redan på biskop Bero I:s tid (1249—1258) och hans närmaste efterföljares. Förf. redogör sedan för kyrkans fastigheter i staden och för prebendegårdarna, för klosterfastigheterna och hus på klostrens mark. I detta sammanhang utreder han den länge betvivelade uppgiften om ett kvinnokloster som »kapell» till S:t Olofs dominikankloster i Åbo. Biskopskrönikan uppger, att Bero Balk (1385—1412) skulle ha grundat ett nunnekloster i Korois (»coenobium virginum Vestalium construxit in Corois»). Rinne påstår, att detta varit beläget alldeles invid stadsgränsen på huvudkonventets mark (se även FMU n:ris 1444 och 2236). Detta nunnekloster, som sannolikt förstördes av ester samtidigt med huvudklostret, år 1429, var byggt i trakten av nuvarande gården Östra Strandgatan 6, där Rinne

förrättat utgrävningar och funnit gravar. I slutet av verket ingår en värdefull förteckning över landskyrkornas fastigheter i den mån förf. lyckats samlat uppgifter om dem. Anmälaren har dock konstaterat, att åtminstone uppgiften om Pargas kyrkas fastigheter är bristfällig och missvisande. I förf:s förteckning över kyrkornas skyddshelgon och dedicatiofester saknas åter S:t Simon för Pargas. Förteckningen över domkyrkans kaniker upptar 135 namn. Därtill kommer 6 kända archipresbyterer, 4 dekaner, 21 archidiakoner, 21 domprostar, 18 ekonomer, m. fl. samt en längd över 29 biskopar. På de sista 11 sidorna ingår en noggrann förteckning över domkyrkans fastigheter i olika delar av landet.

Prof. Rinne har ansetts något djärv och fantasirik som forskare. I huvudsak har han dock lyckats ge en övertygande och klar bild av stiftsstyrelsens uppkomst och tillväxt. Stilen är behärskad och undviker mångordighet, varför arbetet är överskådligt och kommer att vara den framtida forskningen till synnerligen stor nytta. Åbo stifts beroende av och samarbete med den svenska kyrkoprovinsen har tydligt förutsatts och bevisar att författaren burits av historiskt verklighetssinne, något som kanske icke heller behövt betvivlas i detta sammanhang. Det har snarast varit verket till gagn, att förf. icke saknat den portion av fantasi och intuition, utan vilka vår medeltidshistoria med sin fattigdom på dokument blev alltför torftig.

OLAV D. SCHALIN.

KARL HERMANN SCHELKLE: *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments. VIII + 314 sid. F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1949. Pris DM. 10:—.*

K. H. Schelkle är nu professor i nytestamentlig exegetik vid den katolska fakulteten i Tübingen. Hans studie över Jesu lidande är frukten av många års arbete. Den bär också mognadens kännetecken. Den bearbetade litteraturen är rikhaltig och har valts med säkert omdöme. Boken förtjänar därför att bli ett standardverk för den fortsatta forskningen.

Framställningen börjar med den i katolska arbeten allt vanligare apologia pro via sua, och vägen är i sådana fall den formhistoriska analysens. Därvid liksom under framställningens gång framhålles hur den historia vi äger i evangelierna från början formats av teologiska, apolo-

getiska och parenetiska motiv. — I ett avslutande avsnitt (s. 272—99) levereras emellertid en uppgörelse med den radikala historiska agnosticis- men hos formhistoriker som Bultmann och Bertram. S:s grepp är att låta just traditionshistorien borga för tillförlitligheten i de traderade grund- fakta. Bultmanns kombination av radikal skepsis och existensialfilosofi bemötes utifrån Johannesskrifternas och Paulus' kamp mot doketismen.

S:s arbete kan knappast sägas äga några klart formulerade teser, än mindre någon huvudtes kring vilken allt kretsar. Det gör dess innehåll svårgripbarare men dess detaljiakttagelser dess mera nyanserade. Den har dock vissa bestämda tendenser. Så t. ex. korrigerar den medvetet spiritua- liseringsen av offerbegrepp och utsagor i samband därmed. Den betonar sammanhanget i N. T:s kristologi, och det är naturligtvis härvid den formhistoriska betraktelsen kommer väl till pass — så är ju även fallet hos Dodd och andra som utarbetat det nytestamentliga kerygmabegreppet. Olikheter, skärpningar och förskjutningar noteras under hand, men man saknar en samlad framställning av det särpräglade i de olika skrifttyper- nas och »författarnas» gestaltning av passionshistorien och dess innebörd. Den korta principiella behandling härav, som bjudes (s. 279—83) gör att läsaren gärna skulle vilja lyssna närmare till författaren på den punkten. Det heter (s. 282 f.): »In diesem Sinne stehen Predigt Jesu und der aposto- lischen Kirche im Verhältnis des Implizit zum Explizit. Diese Verkündi- gung entwickelt sich aber nicht lediglich kontinuierlich aus jener . . . Viel- mehr ist zwischen dieser und jener Verkündigung völliger Bruch und neuer Anfang, insofern als die entscheidende Tatsache des Kommens Jesu, des Geschehens des Kreuzes, des Eintritts der Vollendung verkündet und zum Glauben vorgestellt ist. Das grosse 'Jetzt' der Zeitenwende ist Ereignis geworden . . . Das Verhältnis implizit : explizit gilt also nicht bloss für die Predigt, sondern auch und zuerst für die Situation vor und nach Ostern.»

En annan markant tendens hos S. är att betona och arbeta fram vad han kallar »Die göttliche Hintergründigkeit der Geschichte». Det sker främst i bokens första del, som behandlar »Die Passion Jesu in ihrem Geschehen selbst», där dock först »Die menschliche Vordergründigkeit der Geschichte» blir föremål för behandling.

Skildringen av lärjungarna, fienderna och Jesus själv granskas därvid, teologisering och stilisering belyses med rikligt andragande av utomkano- niskt material (då främst Petrusevangeliet). Också det apologetiska moti- vet (försvaret för tanken på en korsfäst Messias) visas vara starkt form- bildande (t. ex. s. 38). Så även det parenetiska motivet (s. 46).

Men tyngdpunkten inom bokens första del ligger avgjort på framställningen av Guds frälsningsplan i passionshistorien. Utifrån Justinus' försvar mot beskyllningen att Jesus i förväg inte skulle ha vetat om sitt lidande (s. 70) belyses det apologetiska draget i framställningen av Sonens frivilliga offer och lydnad. Än mera är *Guds* förutvetande och plan när det gäller lidandeshistorien enl. S. ett verkligt huvudmotiv i hela N. T. I samband därmed ger S. en grundlig studie över gammaltestamentliga citat och allusioner i passionsskildringen. S. ansluter sig icke uttryckligen till Dibelius' uppfattning att det gammaltestamentliga materialet utgör stommen och dirigerar urvalet av de historiska detaljerna, men hans syn måste ligga i den riktningen. — Till möjligheten av en judisk-rabbinsk väntan på en lidande Messias (så senast J. Jeremias i *Mélanges Goguel*, 1950) ställer S. sig skeptisk (s. 99—104).

Arbetets andra del handlar om den soteriologiska betydelsen av Jesu död och bär överskriften »Frucht und Heilswert der Passion». Först undersökas de olika prepositionsuttryck, som beteckna lidandets funktion, riktning och orsak. Till bokens stora förtjänster hör de rikligt inströdda begreppsundersökningarna (t. ex. s. 70—78, 105—09, 182—86, 240 ff. samt av termerna för lösen, försoning och offer, s. 135—49). När det gäller offerbegreppet är S:s intention dels, som ovan sagts, att ge en antispiritualistisk tolkning (mot A. Seeberg, Behm, m. fl. och i anslutning till Schmitz, H. J. Holtzmann och Michel), dels att även för N. T:s del sammanhålla offrets dubbla funktion av förbundsstiftande offer (Ex. 24: 8) och sonande offer (Jes. 53), så särskilt i nattvardstolkningen (s. 149). »Wenn also auch der ausschliesslich Mt eigene Zusatz zum Deutewort beim Kelch, 'zum Nachlass der Sünden' erklärende Glosse ist, so ist die Interpretation doch völlig sinnvoll und richtig» (s. 152). — S. nämner i förbigående att det nytestamentliga *diathäkä* i överensstämmelse med LXX:s språkbruk förlorar sin reciproka betydelse ända därhän att det stundom är riktigare att återge det med »Gottesordnung» i st. f. »Bund», så t. ex. 2. Kor. 3: 6 ff., Gal. 4: 24 (s. 178).

Frukten av Jesu lidande behandlas i avsnitten om frälsning från synden, lagen, döden och makterna och om hur Jesu död åvägabringar »Heil, Heiligung, Reinigung, Versöhnung, Friede, Gerechtigkeit und Leben» samt utgör kyrkans grundval. Om försoningen heter det sålunda: »Paulus allein ist es eigen, die 'Versöhnung' als Frucht des Todes Christi zu verkünden. Er spricht von Versöhnung jedoch nicht in dem Sinne, als ob Gott versöhnt, d. h. umgestimmt würde, sondern wir werden mit Gott versöhnt, indem er ein neues Verhältnis zwischen sich und der Welt schafft ...»

(s. 170). — Avslutningsvis beskrives det rumsligt och tidsligt universella i Jesu försoningsdöd och dess karaktär av ställföreträdande handling, det senare med andragande av träffande paralleller i judisk martyrologi.

Bokens tredje del behandlar »Die Passion des Christus als Form und Leben der Kirche», alltså en mer ingående studie över kerygmats form och konsekvenser. Här återupptages den formhistoriska metoden mer medvetet, efter att knappast ha kommit till användning i del II. Kerygmat har sitt centrum i Kristi lidande och upphöjelse, vilka utgör en oupplöslig enhet (s. 197 f.). Detta är budskapet till både hedningar och judar och kerygmat är icke ett relaterande av fakta, utan ett framställande av Guds gärning till dom och frälsning.

I olika sammanhang behandlas passionshymner i N. T. Såsom sådana klassificeras (s. 206 f.) Fil. 2: 6—11, 1. Tim. 3: 16, 1. Petr. 1: 18—21, 2: 21—24, 3: 18—22 och i kapitlet »Die Passion im Kultus» utredes förhållandet mellan sakramenten och Jesu lidande. Dopet får därvid en förvånansvärt summarisk behandling. På den punkten kan man emellertid studera S:s uppfattning i artikeln »Taufe und Tod. Zur Auslegung von Römer 6, 1—11» i minnesskriften till Odo Casel, Vom christlichen Mysterium (1951).

Utförligare behandlas »Die Passion als Urbild des christlichen Lebens». Orden om att bära sitt kors, Mark. 8: 34 tolkas med utgångspunkt från förhållandet lärare-lärjunge, vilket intensifieras till martyrologisk innebörd och sålunda utmynnar i Paulus' ord i 2. Kor. 4: 10, en utsaga som i den svenska kyrkobibeln fått en vilseledande, psykologiserande språkform. (Alltså bära vi Jesu dödsmärken på vår kropp.) Tyskan ger S. möjlighet till en adekvat översättning. »Immerdar tragen wir das Totsein Jesu im Leibe» (s. 224). På martyrlinjen ligger även det för parenesen så viktiga begreppet *mimätäs*. Efterliknandet av Jesu ödmjuka lidande blir särskilt i 1. Petrusbrevet en verklig kvintessens av Jesu lidande (s. 255).

Med intresse och spänning tar man del av S:s ingående bestämningar av förhållandet mellan det objektiva frälsningshistoriska skeendet och den kristnes liv i bokens fjärde avsnitt, som särskilt behandlar innebörden i den paulinska lidandesmystiken och dess paralleller i N. T. S. finner Barths begrepp »Gleichzeitigkeit» mindre lämpat att bestämma vad det här gäller, än den traditionella termen Kristusmystik (s. 269). Den polära motsatsen mellan lidande och upphöjelse innebär att vi *nu* äro delaktiga i Jesu död och *en gång* skola bliva delaktiga i hans härlighet och detta får icke uttryckas så att det futurala uppslukas av det perfektiska och presen-tiska. S. 261 formuleras detta så: »Die Praeterita der geschichtlichen Aus-

sagen neben den Futura der endzeitlichen Hoffnung erklären sich aus der Glaubensüberzeugung, dass die Eschatologie Vollendung des göttlichen Handelns ist, das in Christus begonnen hat und damit wenigstens im Beginn der notwendig weiterwirkenden Anlage bereits geschehen ist, und dann ja überhaupt im ewig-unveränderlichen Rat und Willen Gottes schon abgeschlossen ist.» Huvudställen för S:s tolkning av passionsmystikens innebörd är Kol. 1: 24, 2. Kor. 1: 5—7 och 4: 12 (s. 265).

Den kritik man skulle kunna rikta mot S:s arbete gäller närmast något som man inte finner där. Han synes inte klart ha ställt frågan om vad som varit passionshistoriens funktion, dess Sitz im Leben i den nytestamentliga kyrkan. Icke heller den därmed sammanhängande frågan om varför just och endast denna del av evangelierna utgör en så fast och kronologiskt sammanhållen enhet. En fullständig formhistorisk betraktelse måste ju även innefatta kompositionens problem, även om många av »formhistorikerna» ha samma svaghet, som här påtalats hos S. Alternativen är många och diskussionen har varit livlig alltsedan W. Brandt, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu* (1893), ett grundläggande arbete, som S. konstigt nog icke synes känna till. Brandt söker avkläda lidandeshistorien alla församlingsteologiens kläder för att få fram den rena historiska kärnan, vilken han närmast vill förstå ur psykologisk synpunkt. Den diamentrala motsatsen finner man i G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (1922), där just församlingsteologien, samlad i Kristusmysteriet, är det enda intressanta och den historiska frågan lämnas därhän. Bägge arbeta alltså utifrån tanken på en Kristusmyt, men Brandt med negativt och Bertram med positivt förtecken. Genom sin tolkning har dock Bertram gett ett klart svar på frågan om passionshistoriens Sitz im Leben, den var kyrkans centrala kult- och mysterietext. Av de banbrytande formhistorikerna är det endast K. L. Schmidt som anger ett klart motiv för passionshistoriens slutenhet. Blott som helhet kunde den ge svaret på den fråga, som ständigt dök upp i missionsarbetet: Hur kunde Messias bli korsfäst? (*Rahmen der Geschichte Jesu*, s. 305).

Så finner vi den apologetiska liksom den kultiska och historiskt-psykologiska (»författar-aspekten» i modern mening) uppfattningen företrädda. De ingå på sätt och vis en enhet och till dem lägges andra väsentliga aspekter, om man betraktar passionsberättelsen som kyrkans påsk-haggada. Ty en sådan betraktelse är icke så ensidigt kultisk som uttrycket kan låta förmoda. Haggadan hade också en vardagsfunktion. Den var föremål för

undervisning och blev i kyrkans kateketiska verksamhet ett förstadium till våra evangelier.

Man bör inte heller glömma de enklaste förklaringarna. T. ex. att lärjungarna kom ihåg mer och att varje detalj blev mer laddad av betydelse just när det gällde de sista dagarnas händelser. Mycket tidigt kommer också medvetandet om att här gestaltas helig historia. En sådan sker aldrig på en slump, utan den ena händelsen knytes till den andra enligt Guds fasta plan, en synpunkt som ju just S. framhävt med kraft. Det ger en förklaring till att vi i passionshistorien kan följa Jesus nästan från timme till timme.

KRISTER STENDAHL.

OSCAR CULLMANN: *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem. 285 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1952.*

I litteraturen om Nya Testamentet har länge saknats en protestantisk Petrusmonografi. Inte minst i diskussionerna mellan evangelisk och romersk teologi har detta varit en påtaglig och kännbar brist. Cullmanns Petrusbok fyller alltså en lucka — och gör det på ett sätt som inte lämnar mycket övrigt att önska.

Såsom undertiteln anger har boken två huvudpartier. I den första delen, sid. 9—169, tecknas bilden av Petrus, sådan de till buds stående historiska källorna låter honom träda fram. I den andra, sid. 171—268, tar författaren ställning till de omstridda frågorna som gäller primatet. Det sker dels genom en exegetisk utredning av Matt. 16: 17—19, dels genom en diskussion av den roll denna text spelat i dogmhistorien.

I kap. 1 skildras »Petrus der Jünger». I lärjungakretsen intar Petrus, fastslår Cullmann, enligt samtliga evangeliers vittnesbörd en framträdande plats. Så länge Mästaren lever är det dock inte fråga om någon egentlig ledarroll. Petrus är snarast lärjungarnas talesman, »ihr Repräsentant im Guten wie im Schlechten». Annorlunda blir förhållandet efter Jesu död (kap. 2). Av Apostlagärningarna och enstaka Paulusord, t. ex. Gal. 1: 18 ff., vet vi att Petrus under någon tid stått som ledare för församlingen i Jerusalem. Å andra sidan lämnar han snart kyrkoledningen till Jakob och blir i stället missionär bland judarna. Petrus' uppdrag som församlingens ledare är alltså begränsat till en kort grundläggningsperiod. Cullmann säger s. 39: »Petrus ist nicht der Typus des Kirchenleiters, sondern des Missionars». Om Petrus' missionsresor sedan han lämnat Jerusalem — jfr

Apg. 12: 17 — har vi emellertid ytterst sparsamma underrättelser i Nya Testamentet, och några helt säkra uppgifter går heller inte att vinna ur andra källor. Detta gäller också frågan om Petrus som traditionen uppger kommit till Rom, lidit martyrdöden där och blivit begravd på den plats där Peterskyrkan nu står. I kap. 3, »Petrus der Märtyrer», behandlar författaren ingående alla dessa spörsmål, som blivit särskilt aktuella genom de utgrävningar som man 1939—1949 företog under Peterskyrkan i hopp om att kunna lokalisera apostlagraven. I ett avsnitt sid. 145—169 tar Cullmann ställning till de officiella redogörelser som givits för dessa efterforskningar (*Esplorazioni sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano, Città del Vaticano* 1951; ett text- och ett illustrationsband). Omprövande de slutsatser som författarna till dessa menar sig kunna draga finner han att utgrävningarna icke kan besvara frågan om Petrus' grav eller ens lämna bindande bevis för hans vistelse i Rom. (Till samma resultat har för övrigt andra protestanter kommit, jfr t. ex. A. M. Schneider i *Theologische Literaturzeitung* för juni 1952, sp. 321—326 och senast Ernst Schäfer i *Evangelische Theologie*, januari 1953, sid. 304—320.) Han anser därför påvens bekanta julbudskap den 23 december 1950, vilket uppgav att Petrus' grav blivit funnen, synnerligen förhastat. (Jfr härtill Schäfer i anförda artikel sid. 304 f.: »Man wird fragen müssen, ob sich die Ausgraber nicht allzu sehr von der Überzeugung leiten liessen, dass der Apostel hier bestattet sei, und es besteht die Befürchtung, dass das Petrusgrab auf katholischer Seite zur Glaubensfrage wird».) De avgörande argumenten som talar för riktigheten av traditionen att Petrus kommit till Rom och där blivit avrättad är nu som tidigare, säger Cullmann, att söka i litterära och liturgiska källor, som dock icke kan dateras till första århundradet.¹ Efter ingående diskussion av dessa källor och med andra forskares slutsatser kommer författaren till resultatet, att Petrus sannolikt lidit martyrdöden i Rom under kejsar Neros regering.

¹ Sedan Cullmanns bok utkommit rapporteras att man vid nya grävningar å den Vatikanska begravningsplatsen i ett mausoleum inte långt från den föregivna Petrus-graven funnit ett intressant bevis för att man tidigt ansett att Petrus begravts där. Enligt tillgängliga uppgifter (*L'Osservatore Romano*, 2 nov. 1952) har man funnit en bild av en skallig man med stora utstående öron och tjocka läppar samt en inskription som tolkats som anrop om förbön för dem som begravts i Petrus' närhet: *PETRVS ROGA PRO SANC(TIS) HOM(INI)B(US) CHRISTIANI(S) (AD) CORPUS TVVM SEP(ULTIS)*. Enligt uppgift skall en arkeolog Garducchi ha förklarat att inskriptionen måste ha gjorts kort efter år 67. E. Schäfer, som a. a. sid. 311 utan att återge texten kort omnämner fyndet, menar att den måste vara av betydligt senare datum.

I bokens andra huvuddel diskuterar författaren först äktheten av de omdiskuterade orden om Petrus som klippan och om hans nyckelmakt. Gentemot tidigare liberalkritik och i nyare tid Bultmann hävdar Cullmann att orden är autentiska (kap. 4). I slutkapitlet (5) dras de systematiska konsekvenserna av de så vunna resultaten. En noggrann åtskillnad måste göras mellan Petrus »Felsenamt», som är något unikt och icke kan överföras till någon hans efterföljare, och »das Schlüsselamt». Kyrkans grundläggning är en sak, dess fortsatta ledning en annan. Kyrkoledningen synes Petrus tidigt ha lämnat ifrån sig, och några belegg för att Petrus varit församlingens ledare i Rom eller att Rom intagit en ledande plats i den första kristenheten har vi inte. Gentemot de romerska primatsanspråken kan alltså sägas: »Neben Rom hat es in der nachapostolischen Zeit wie vorher andere Zentren sichtbarer Kirche gegeben, es gibt andere und wird wohl andere geben, mögen sie Antiochen, Korinth oder Ephesus, Alexandrien oder Konstantinopel, Wittenberg, Canterbury oder Genf, Stockholm oder Amsterdam heissen» (sid. 266).

Sammanfattningsvis måste sägas att Cullmanns bok är en ovanlig prestation. De forskningar som presenteras spänner över de mest skilda områden: från exegetik i mera inskränkt mening till bibelteologi och systematisk teologisk diskussion — och därtill kommer så historisk källkritik och arkeologisk metodik. Man kan förvänta, att boken kommer att bli föremål för ingående diskussion under de närmaste åren. Oemotsagd kommer den säkert inte att stå, så brännbart stoff som författaren levererar till diskussionen mellan Rom och övriga konfessioner. Att den helhetsbild som Cullmann givit av Petrus skulle på avgörande punkter kunna rubbas av en verkligt fri kritisk forskning förefaller dock anmälares osannolikt.

I den omfattande litteratur- och personförteckningen saknar anmälares en uppgift av intresse. Författaren efterlyser sid. 176 f. en historik över utläggningen av Matt. 16: 17—19 från patristiken till våra dagar. Grundläggande förarbeten för en sådan, låt vara av redan gammalt datum föreligger i kyrkohistorikern Jos. Langens undersökningar. Langen, som var verksam i Bonn och tillhörde den gammalkatolska kyrkan, skrev 1871—1876 i fyra delar ett arbete om »Das vaticanische Dogma von dem Universal-Episcopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinen Verhältnis zum Neuen Testament und der patristischen Exegese». Del 1 behandlar »Das Neue Testament und die patristische Exegese», del 2 »Die exeg. Ueberlieferung vom 7. bis 13. Jahrhundert», del 3 »Die Ueberlieferung vom 13. bis 16. Jahrhundert» och del 4 »Die Ueberlieferung seit dem Ausbruch der Reformation».

GUNNAR HILLERDAL.

HEINRICH KARPP: *Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 44. Band — 3. Heft. 256 sid. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1950.*

Huvudsyftet med Karpps avhandling är att beskriva mötet mellan den bibliska människoupfattningen och den antika psykologin, sådant det ter sig hos det tredje århundradets kyrkofäder. Tertullianus, Clemens, Laktantius och Origenes äro här de främsta namnen. Samtidigt inriktar sig undersökningen närmast på ett enda detaljproblem: frågan om själens uppkomst. De olika teorier, som härvid utbildats (traducianism, kreatianism och preexistentianism) läggas till grund för särskiljandet av de olika typerna inom den gammalkyrkliga psykologin.

I ett inledande parti behandlas de båda ovannämnda förutsättningarna för kyrkofädernas antropologiska utredningar: den bibliska antropologin och den antika psykologin.

Den bibliska läran om människan är enligt författaren främst antropologi, d. v. s. den ser människan som en helhet i hennes relation till Gud. Samtidigt finns det emellertid också en biblisk psykologi, d. v. s. en betraktelse av människan i hennes konkreta natur, såsom kropp och själ, men den är underordnad antropologin och måste ses i samband med de teologiska huvudsyftena: »so lohnt sich auch das Studium der biblischen Psychologie und der 'physischen' Anthropologie nur um der in ihr enthaltenen theologischen Anthropologie willen» (s. 25).

Av annan art är den antika traditionen, där en objektiviserande, vetenskaplig psykologi växer fram. Både platonism och aristotelism visa ett starkt intresse för läran om själen. Människan betraktas som »naturväsen», ej som personlighet. Hon kan betecknas som en enhet av kropp och själ, men till den bibliska totalitetsuppfattningen av människan saknas direkta motsvarigheter.

Den förste, som i den kristna traditionen utförligare yttrat sig i de psykologiska frågorna, är Tertullianus i skriften *de anima*. Här framträder hans bekanta »realism»: själen är en »kropp» av särskild art, med en kropps egenskaper: utsträckning, gestalt, begränsning etc. I samma skrift utvecklar han också sin traducianska uppfattning om själens uppkomst. Själen fortplantas samtidigt med kroppen. Både som kroppslig och som själslig varelse härstammar människan från Adam. Traducianismen understryker alltså — gentemot den gnostiska dualismen — människans och även människosläktets enhet. Däremot synes Tertullianus ej

själv ha använt den traducianska psykologin som underbyggnad för arv-syndsläran. De viktigaste motiven för traducianismen äro hos honom den kristna skapelseläran med dess föreställning om en engångsskapelse av människan, samt den gentemot gnosticisken utformade tanken på människan som en oskiljaktig enhet av själ och kropp.

Också i sin psykologi bekämpar Tertullianus filosofin, som han betraktar som heresiernas ursprung. Samtidigt bygger han själv i stor utsträckning även på det antika arvet. I sin psykologi följer han delvis ett medicinskt arbete, Sorans fyra böcker om själen. Dock är hans utformning av traducianismen ny. Men i den s. k. realismen finns ett starkt inslag från stoicismen, likaså i hans lära om viljefriheten. Förf. menar också, att det i själva frågeställningen finns ett förborgat inflytande från filosofin.

Skriften är för Tertullianus den enda auktoriteten också i dessa frågor. Han är den förste, som på dess grund sökt framställa en genomförd psykologi. Samtidigt kan man redan hos honom iakttaga faran av detta förfaringssätt. I och med att Bibeln blir en källa till vetande om människans väsen, komma dess utsagor att infogas i en frågeställning, som hämtats från den antika psykologin. På samma gång som psykologin hos Tertullianus underordnas antropologin och han sålunda ger uttryck åt en teologisk helhetssyn på människan, kan man konstatera vissa filosofiska inslag i själva behandlingen av det bibliska stoffet: den stoiska realismen och den intellektualistiska grundsynen.

Hos Clemens Alexandrinus är anknytningen till filosofin av annan art. Hans människoupfattning är dualistisk såtillvida, att förnuftssjälen strängt skiljes från det kroppsliga livet. Enheten mellan dem ses som ett mål, som skall förverkligas, ej som något av naturen givet. Följden av detta blir, att den generatianska (= traducianska) uppfattningen avvisas. Clemens antager emellertid ej heller, såsom senare Origenes, att själen är preexistent och från sitt himmelska ursprung tar sin boning i kroppen. Hur han närmare tänkt sig själens uppkomst, vet man ej. Ett av honom planerat arbete om själen har aldrig kommit till utförande. Men han förbereder genom sin kritik av traducianismen den kreatianska uppfattningen, som också finnes antydd hos honom. Han motiverar den icke — så som senare varit vanligt — med tanken på den fortsatta skapelsen. Han menar, att själen begynner sin tillvaro med varje människa och utvecklas genom den uppfostran, som kännetecknar människolivet. Den dualistiska tanken hos Clemens är ett arv från filosofin, samtidigt som

han söker stödja den kreatianska tankegången på bibliska utsagor. Vad som skiljer från Tertullianus är även avsaknaden av arvsyndsläran.

Laktantius framställes som den förste, som direkt utformat den kreatianska uppfattningen. Hans insats behandlas utförligt. Hos honom är det bibliska inslaget svagare och det filosofiska starkare än hos Clemens. Han kan begrunda kreatianismen med den kristna skapelsetron men finner ej några direkta stöd i Skriften för densamma. Tankegången är sammansatt av allmänna dualistiska föreställningar och bibliska element. Den enskilda människan anses till kroppen medelbart och till själen omedelbart skapad av Gud.

Arnobius, vars psykologi följer den kreatianska linjen, behandlas också och karakteriseras som den av trehundralets teologer, som står den filosofiska traditionen närmast. Hos honom består det kristna inslaget blott i en lätt omformning av vissa av de antika tankarna.

Den tredje av huvudtyperna enligt författarens indelning, preexistentianismen, har sin främste företrädare i Origenes. I hans själslära framställes det jordiska livet blott som en episod i själens liv. Han tänker sig också — i motsats till Clemens — själens förening med kroppen såsom ett fall. En tidlig skapelse av själen är utesluten i hans system. Själens tillvaro är oändlig ej blott med avseende på framtiden utan också i fråga om dess begynnelse. I flera avseenden bildar Origenes' psykologi motpolen till Tertullianus'. Hos den senare är psykologin en del av antropologin och själen är kroppslig; hos den förre är »psykologin» det överordnade. Hela teologin är en lära om själens nedstigande och uppstigande. Antropologin är så att säga blott en episod i denna teologiska själslära.

Till dessa tre huvudtyper ansluter sig den följande utvecklingen på antropologins område. Hos Augustinus sammanfattas och fördjupas den föregående tidens synpunkter. Han avvisar tanken på själens preexistens, men i fråga om traducianism och kreatianism faller han intet avgörande utan lämnar frågan öppen. Båda uppfattningarna äro mänskliga meningar och icke på Bibeln grundade läror. »Aliquid ergo certum de animae origine nondum in scripturis canonicis comperi» (sid. 245). För Augustinus fanns det skäl som talade för båda tankegångarna men också invändningar mot dem: traducianismen syntes honom för materialistisk och kreatianismen leder till konsekvensen, att kroppen allena skulle vara bärare av synden.

Augustinus har i jämförelse med sina föregångare fördjupat den teologiska antropologin och givit de synpunkter, som man sedan under hela teologins historia byggt vidare på. Han gör också större rättvisa åt den

bibliska helhetssynen på människan, ehuru även hos honom något av dualismen träder fram och förvandlar antropologin till en »själens metafysik».

Med det föregående ha blott några av huvudlinjerna i Karpps arbete antytts. Ehuru hans framställning närmast behandlar problemet om själens uppkomst, stå de psykologiska huvudfrågorna hela tiden i blickpunkten. Boken ger dessutom en rikedom på synpunkter i fråga om förhållandet mellan kristendom och filosofi, mellan antik och biblisk tradition.

Med tanke på att så vida områden beröras i arbetet, frågar man sig, om det är berättigat, att så starkt skjuta den perifera frågan om själens uppkomst i förgrunden, att den får bestämma typindelningen för hela den gammalkyrkliga antropologin. En närmare motivering härför hade varit önskvärd. Är det verkligen i frågan om själens uppkomst som andarna skilja sig? Eller kanske hade det funnits viktigare synpunkter att lägga till grund för nämnda typindelning. — Dessa frågor gälla dock mera uppläggnings av framställningen än de resultat, som författaren kommer fram till.

BENGT HÄGGLUND.

HANS JOACHIM SCHOEPS: *Vom himmlischen Fleisch Christi. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 195/196. 80 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1951. Pris DM. 3: 80.*

H. J. Schoeps, känd för den stora, under emigrantår i Sverige utarbetade undersökningen om judekristendomen, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949, har även i flera mindre studier lämnat bidrag till kännedomen om den tidigaste kristna idéhistorien, av vilka flera sammanförts i arbetet *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950. I här föreliggande studie har samme författare följt ett detaljproblem från gamla kyrkans tid genom hela dogmhistorien fram till nyare tid.

Medan författaren tidigare ägnat det största intresset åt den judekristna linjen inom gamla kyrkan, har han här behandlat den motsatta åskådningen, d. v. s. den som med en mer eller mindre doketisk tendens förnekar Kristi mänskliga natur. »Bestreiter der Gottheit Christi hat es von den Ebioniten und Arianern über die Sozinianer bis zu den extrem Liberalen des 19. Jahrhunderts zu allen Zeiten der Kirchengeschichte gegeben.

Weit seltener und weit interessanter sind diejenigen, die die Menschheit Christi bestritten und in ihm nur eine göttliche Natur — sc. das himmlische Fleisch — gesehen haben. Aber auch hier bestehen Traditionen» (sid. 5).

Läran om Kristi himmelska kropp — en huvudpunkt i nämnda traditionslinje — möter tidigast hos gnostikern Valentinus. Denne säger, att Jesus ej skulle ha mottagit sin kropp från Maria utan bragt den med sig från himmelen och endast »såsom genom en kanal» genomgått den naturliga födelsen. Han vore icke född »ex virgine» utan »per virginem». Bakom denna föreställning står den gnostiska dualismen. Eftersom materien är principen för det onda, kan därur intet gudomligt eller pneumatiskt komma.

Senare dyker en motsvarande föreställning upp hos vissa grekiska teologer under de kristologiska striderna efter Niceamötet. Apollinaris av Laodicea räknar med ett himmelskt kött hos Kristus, i det att kroppen genom Logos' inneboende blivit gudomliggjord. Kristi mänskliga natur antages vara av annan art än vår, ej kommen från Maria utan medbragt från den himmelska existensen eller från begynnelsen oförgänglig och förklarad. Likartade tankar möta hos Eutyches och hos monofysitiska teologer på 500-talet, de s. k. aftartodoketerna.

Finns det bibliska stöd för denna lära? Förf. visar, att sådana kunna uppletas, men att den å andra sidan strider mot den konkreta framställningen i evangelierna av Jesus såsom en verklig människa. Kalcedon-mötets formulering (riktad mot Eutyches), att Kristus »efter mandomen är av samma väsen som vi», visar på inkarnationens outgrundlighet gentemot försöken att rationellt beskriva den.

Teorin om den himmelska kroppen återvänder i nya former under reformationstiden, hos svärmare och vederdöpare. Caspar Schwenkfeld och Melchior Hofmann liksom senare Valentin Weigel förnya i sin kristologi den gamla monofysitiska uppfattningen på denna punkt. Schwenkfelds tankegång är dock ej helt klar och entydig. Den konsekventare teologen av denna riktning var Melchior Hofmann i dennes senare period. Han karakteriseras av förf. som »der reinste 'Valentinianer' des Reformationszeitalters». — Hos Weigel ersätter läran om Kristi himmelska kropp, varmed den troende likgestaltas, den lutherska rättfärdiggörelseläran. Ett drag av mystik och subjektiv trosinnerlighet följer i regel med nämnda läropunkt eller kan snarare räknas som ett incitament till densamma.

Även några företrädare under 1600-talet för läran om den himmelska lekamen behandlas. Här kommer framställningen också att anknyta till

svensk kyrkohistoria. En skrift av Friedrich Menius, tryckt och senare förbjuden i Sverige, sökte med naturvetenskapliga argument stödja nämnda lära. Dess främste företrädare under detta århundrade var en teolog från Böhmen, Paul Felgenhauer, som hade en lärjunge i Sverige, Anders Peterson Kempe, vilken också översatte hans skrifter till svenska. Den förre tillmättes en stor betydelse som förberedare för radikalpietismen. Han framträder som motståndare till socinianismen, men förf. visar, att motsatserna här beröra varandra: den spiritualistiska doketismen och den rationella, unitariska »fotinianismen». I det ena fallet förnekas Kristi mänsklighet, i det andra hans gudomlighet. Men den rationella anstöten inför mysteriet är gemensam.

Schoeps' undersökning ger ett prov på att gamla kyrkans lärostrider kunna vara av betydelse också för att förstå protestantismens idéhistoria. De tydliga parallellerna visa, huru samma tankar kunna återvända under olika tider utan att något historiskt samband behöver föreligga. Metoden att följa en genomgående linje genom dogmhistorien har här visat sig fruktbarande.

BENGT HÄGGLUND.

FRÅN REDAKTIONEN

I och med detta häfte sker en förändring i denna tidskrifts redaktion. Professor Anton Fridrichsen, som stått såsom en bland de fyra redaktörerna alltsedan 1938, har nu efter att ha inträtt i emeritiåldern önskat lämna sin plats i redaktionen.

De övriga redaktörerna vilja då till professor Fridrichsen framföra sitt mycket varma tack för de många år, under vilka han nedlagt arbete på tidskriftens redaktion. Hans stöd har varit trofast, hans råd värdefulla, hans bidrag utomordentligt givande. Genom hans förmedling ha också unga exegeter inspirerats att medarbeta i tidskriften, särskilt då på senare år hans sjukdom minskat hans förmåga att själv bidra med artiklar eller recensioner. Det kan ej bli tal om att här skildra Fridrichsens betydelse som teolog, men alla som känna honom, ha förvånat sig över hans sällsynta förmåga att följa med allt som produceras på det nytestamentliga området och hans säregna gåva att inspirera och finna friska uppslag och nya vägar vid förståelsen av nytestamentliga texter. Denna förmåga har gjort honom till en utomordentlig lärare, och man kan hoppas, att hans lärjungar skola fortsätta och utföra hans uppslag.

Detta gäller i särskild grad den, som nu blivit hans efterträdare på lärostolen i Uppsala, professor Harald Riesenfeld. Denne har nämligen nu utsetts till redaktör och förklarat sig villig att intaga denna post. Redaktionen är övertygad att i honom få en uppslagsrik, kunnig och på många sätt värdefull medredaktör. Hans utomordentliga begåvning, hans filologiska och exegetiska lärdom, hans religionshistoriska och patristiska kunnighet har omvitnats vid hans befordran till professor. Dessa egenskaper hos professor Riesenfeld äro dessutom allmänt kända i teologiska kretsar. Vi hoppas nu, att den hans vetenskapliga fantasi och konstruktionsförmåga, som gör hans skrifter fängslande, skall komma också denna tidskrift till gagn. Utom det allmänna deltagandet i tidskriftens ledning

tillkommer det nu främst honom att svara för de exegetiska inslagen i tidskriften samt för bidrag från Uppsala inom olika discipliner.

Redaktionen hälsar den nye medredaktören välkommen till ett förtroendefullt samarbete och hoppas att hans insatser i tidskriften på många sätt skola bli till glädje för läsarna.

För redaktionen

RAGNAR BRING